

ХАРКІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ В.Н. КАРАЗІНА

На правах рукопису

ТИТАР ОЛЕНА ВОЛОДИМИРІВНА

УДК 130.2: [7.034(477)]

**УКРАЇНСЬКІ НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНІ ІДЕНТИЧНОСТІ
СЛОБОЖАНЩИНИ У КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ:
ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР**

09.00.04 – Філософська антропологія, філософія культури

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора
філософських наук

Науковий консультант
Цехмістро Іван Захарович,
доктор філософських наук, професор

Харків – 2016

ЗМІСТ

ВСТУП	6
РОЗДІЛ 1. ПОНЯТТЯ ІДЕНТИЧНОСТІ: ДОСЛІДНИЦЬКІ ПІДХОДИ І МОДЕЛІ (МЕТОДОЛОГІЯ) АНАЛІЗУ КУЛЬТУРНИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ	18
1. 1. Поняття ідентичності в сучасних дослідницьких парадигмах.....	18
1.1.1.Форми культурної ідентифікації.....	18
1.1.2.Суб'єктивність, ідентичність і форми культури.....	26
1.2. Національна та культурна ідентичність.....	33
1.3. Етнічний та етичний вибір: філософсько-антропологічний вимір ідентичності.....	42
1.4. Ідентичність: антропологічні та гносеологічні проблеми пізнання культурної ідентифікації.....	49
1.4.1. Візуальні фактори у формуванні ідентичності.....	49
1.4.2. Традиція як форма формування/наслідування ідентичності.....	65
1.4.3. Нація як надродина і уявлена спільнота: концепція «християнського народу» і християнське призначення людини-громадянина.....	71
1.4.4. Метафора території як головного фактора об'єднання спільноти.....	83
1.4.5. Міф як спосіб передачі ідентичності: логіка міфу в просторі сучасної культури.....	91

1.5. Мистецтво як спосіб передачі ідентичності. Компоненти національної ідентичності в слобожанському мистецтві: структурно-семіотичний аналіз.	101
Висновки до першого розділу	114
РОЗДІЛ 2. УКРАЇНСЬКІ КУЛЬТУРНІ І НАЦІОНАЛЬНІ СЛОБОЖАНСЬКІ ІДЕНТИЧНОСТІ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ	120
2.1. Слобожанські ідентичності: простір емпіричної верифікації.	120
2.1.1. Українські ідентичності і регіональна різноманітність ідентичностей.	120
2.1.2. Питання про Слобожанщину. Особливості слобідської регіональної ідентичності.	129
2.1.3. Символи-маркери регіональних ідентичностей (на матеріалі опитування першокурсників).	131
2.1.4. Українські та російські ідентичності Слобожанщини (на матеріалі місцевого журналістського дискурсу)	139
2.2. Проблеми формування слобожанської ідентичності як порубіжної.	140
2.3. Проблеми імперських та колоніальних культур: (пост)колоніалізм Слобожанщини.	160
2.4. Національна освіта як спосіб додання колоніалізму та розвитку побудови нових ідентичностей.	166
2.4.1. Національна ідентичність та національна освіта в просторі культури Слобожанщини. Філософія освіти на Слобожанщині (в Харківському регіоні)	166
2.4.2. Іоганн Шад – розвиток традиції німецького ідеалізму.	175
2.4.3. Розвиток естетики у ХІХ ст.	178
2.4.4. Особливості філософської думки другої половини ХІХ – початку ХХ століть.	180

2.4.5. Філософія мови О. Потебні та Потебнянська школа. . .	183
2.4.6. М. Сумцов як теоретик національної культури та філософ релігії.	187
2.4.7. Особливості філософської думки першої половини ХХ століття.	190
2.4.8. Розвиток філософії у другій половині ХХ – на початку ХХІ століть.	191
Висновки до другого розділу.	198
РОЗДІЛ 3. ТИПОЛОГІЯ КУЛЬТУРНИХ	
ІДЕНТИЧНОСТЕЙ СЛОБОЖАНЩИНИ	
3.1. Класифікація ідентичностей на Слобожанщині (філософсько-культурні типи). Барокова ідентичність: фізична та метафізична подвійність.	205
3.2. Романтична модель ідентичності: співіснуючі лояльності	209
3.3. Філософська основа романтичної ідентичності: харківська рецепція німецького ідеалізму.	221
3.4. Модерна модель ідентичності. Роль інтелігенції у національному моделюванні. Ідеал громадської людини і відповідального художника.	233
3.5. Книга як метатекст ідентичностей доби модерну: метатекстуальність книги як модель «книжкової» культури. . .	238
3.6. Постмодерна (сучасна) модель слобожанських ідентичностей: співіснуючі ідентичності.	251
Висновки до третього розділу.	263
РОЗДІЛ 4. СУЧАСНИЙ СТАН СЛОБОЖАНСЬКИХ	
ІДЕНТИЧНОСТЕЙ: ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ.	
КУЛЬТУРНІ ІДЕНТИЧНОСТІ У ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ	
СВІТІ	
4.1. Трансформація ідентичностей як культурний механізм сучасної української та регіональної культури.	269

4.2. Глобалізація: етапи впливу на національні на регіональні культури. Слобожанщина в глобалізованому світі.	278
4.3. Глобалізація і культурні ідентичності: глобальний диктат візуального	291
4.4. Духовність як основа сучасної ідентичності: роль художнього образу як основи особистісного начала культури – збереження традиції як шлях виходу з криз глобалізації.	300
4.5. Від філософії Гете, Шада та Канта до філософії Левинаса як нової філософії глобалізації: трансформації харківського ідеалізму та пошуки феноменології Іншого.	311
4.6. Пластичність та маскування національних ідентичностей: мінливість як культурна практика трансформацій. Ідентифікація як дорослення людини і дорослення культури. .	325
Висновки до четвертого розділу	349
ВИСНОВКИ.	355
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.	360
ДОДАТКИ.	439

ВСТУП

Актуальність теми дослідження обумовлена сучасною соціокультурною ситуацією, що потребує осмислення проблем українських національних ідентичностей. Слобожанська ідентичність виявляється як етнонаціональний регіональний різновид українських ідентичностей, який формувався під посиленням впливом ситуації Прикордоння між землеробськими (українська, російська) і кочівницькими культурами, порівняно високим ступенем соціальної однорідності (початковий статус вільних людей), релігійної толерантності (при збереженні основного православного обряду).

Слобожанські ідентичності є складним, багатозначним культурним явищем, що потребує філософсько-культурологічної рефлексії. Філософсько-культурологічне осмислення ідентичностей як факторів соціокультурної динаміки Слобожанщини важливо у час входження регіональних культур до складу світового мультикультурного співтовариства у ситуації світоглядного плюралізму.

Відмітними рисами глобалізації визначають якісну мінливість (У. Бек, Е. Гідденс, М. Кастельс) глобалізованого світу, його нестабільність, локальність, мультикультурність, індивідуалізованість (З. Бауман). Стосовно Слобожанщини маємо тривалий розвиток мультикультурного суспільства, що може бути артикульованим у нових глобалізаційних умовах, сприяти як глобалізаційним, так і глокалізаційним стратегіям розвитку світової культури.

Ідентичність виступає центральним елементом будь-якої культури, національна ідентичність фундаментує та структурує національну культуру. Г. Гегель свого часу відзначав, що ідентифікація відбувається тоді, коли людина стає дорослою і здатною творити культуру: рух тоталізації необхідний для утворення значень, оскільки їх становлення відбувається у боротьбі з тоталізацією. Ідентичності під впливом глобалізації як тоталізуються, так і зазнають розщеплення, це відповідає мультикультурному, регіональному та

індивідуалізуючому впливу глобалізації на національні культури і національні ідентичності

В такому ракурсі дослідження, який враховує національний і глобалізаційний компонент культурних ідентичностей, ще недостатньо робіт, що проводять комплексний філософсько-культурологічний та філософсько-антропологічний аналіз національної та регіональної ідентичності. Через те, що поняття національної та регіональної ідентичності інтерпретується частіше у загальногуманітарних, а не власне філософських контекстах, така філософська концептуалізація слобожанських ідентичностей XVII – XXI ст. у філософії культури набуває додаткової актуальності.

Оскільки у роботі акцентується філософсько-антропологічне дослідження соціокультурних та мистецьких репрезентацій слобожанських ідентичностей (філософія, архітектура, література, публіцистика), то це дозволить як розробити теоретичні концепти ідентичності та поглибити їх, так і осмислити філософсько-антропологічні зміни у сучасній соціокультурній ситуації, нові глобальні владні, символічні та мас-медійні відношення.

Таким чином актуальність роботи насамперед пов'язана із виявленням сутнісних зв'язків між культурними ідентичностями, їх національним виразом, і глобалізацією, їх філософським та культурно-антропологічним аналізом, його нагальністю та значущістю.

Ідентичність є однією з найважливіших сутнісних ознак людського існування, і, водночас, вона дозволяє розкритись автентичності національної культури. На такі риси ідентичності в першу чергу звернули увагу сучасні філософи глобалізму У. Бек, З. Бауман, Е. Гідденс, М. Кастельс, Ч. Тайлор.

Розщеплення ідентичності стає причиною руйнування національних культур, її трансформація та мінливість стає основою відродження та трансформацій національних ідентичностей та національних світів.

Національна ідентичність пов'язана з формуванням національної культури у політичному державному утворенні, високим ступенем розвитку культурних ідентичностей, коли прагнення усталити національну культуру

актуалізується з акцепцією держави чи з артикуляцією окремих політичних впливових сил. Отже національна ідентичність, тією чи іншою мірою, пов'язана також і з дискурсом влади.

Нагальність теми взаємодії національних ідентичностей та глобалізму на Слобожанщині також нерозривно пов'язана з доланням криз глобалізації та уніфікації, тими філософськими стратегіями, що можуть бути запропоновані філософськими антропологами та філософами глобалізму для вирішення вузлових «больових точок», проблем росту та деформацій глобальної культури.

Важливим моментом як для культурної, так і для національної ідентичності Слобожанщини, є не тільки фактор єдності певної спільності, але й фактори її диференціації, культурної відмінності та інакшості. Національно-культурна ідентичність Слобожанщини має власну специфіку, що потребує осмислення і попередніх соціокультурних моделей ідентичності, і характеристику типів та моделей слобожанських ідентичностей.

Ступінь наукової розробленості проблеми. Проблема ідентичності в національно-етнічному контексті досліджується як з модерністської, так із постмодерністської точок зору. Серед модерністських концепцій виділяється етносимволічний підхід (Е. Сміт, Дж. Гатчинсон), що розглядає національну ідентичність в сукупності двох вимірів – громадсько-територіальних та родинно-генеалогічних, символічний інтеракціонізм (Ф. Барт, І. Гоффман, Ч. Кулі, Дж. Мід), який розглядає процеси національної ідентифікації різних суспільних груп, проблеми ідентичності в умовах порубіжжя досліджують А. Клосовська, А. Садовський, Ю. Хлебовчик. Найбільш яскраві представники постмодерністського підходу Б. Андерсон, З. Бауман, Х. Бхабха, С. Холл. Х. Бхабха поширює концепцію Іншого Е. Левінаса на аналіз національної ідентичності.

Особливості української характерології та ідентичності, її виразу в українській міфології та історії знаходимо в доробках В. Антоновича, М. Грушевського, Д. Донцова, О. Єфименко, М. Костомарова,

О. Кульчицького, В. Липинського, І. Нечуя-Левицького, І. Огієнка, Ю. Шереха, М. Шлемкевича.

Як окрема філософсько-культурологічна проблема національна ідентичність розробляється у сучасній вітчизняній філософії у працях І. Бичка, В. Горського, В. Кравченка, С. Кримського, В. Малахова, А. Осипова, М. Поповича, В. Суковатої, В. Храмової, І. Цехмістра, В. Шаповала та інших. Етнічну та національну ідентичність вивчали Г. Балл, Т. Воропай, П. Гнатенко, Я. Грицак, І. Загрійчук, В. Павленко, С. Таглін, М. Шульга.

Багатий фактичний матеріал для характеристики культури Слобожанщини знаходимо в етнографічних, історичних і мистецтвознавчих розвідках Д. Багалія, Ф. Ернста, М. Петрова, Є. Редіна, Л. Савицької, Л. Соколюк, М. Сумцова, С. Таранушенка, П. Фоміна, Ф. Шміта.

Питаннями постколоніальної культури займалися такі дослідники як М. Баль, Г. Бхабха, Е. Саїд, Г.Ч. Співак. Українські контексти постколоніалізму досліджували О. Забужко, Г. Грабович, М. Шкандрій, М. Рябчук та Р. Шпорлюк.

Теорії розвитку етнічної ідентичності в сучасних умовах глобалізації запропоновані Д. Армстронгом, У. Альтерматтом, В. Велімським, І. Валлерстайном, Е. Геллнером, Я. Крейчі, П. Магочієм, Л. Нагорною, Е. Смітом, К. Хюбнером, Р. Шпорлюком.

Культурні механізми порубіжної, межової ідентичності та особливості її символічного відтворення в етнічних та національних контекстах вивчають Д. Замятін, О. Лавренова, Ю. Лотман, І. Мітін, Дж. Мід, В. Топоров, Б. Успенський.

Евристично плідним у дослідженні національної ідентичності є «frontier studies» (американська традиція) та «border studies». Особливе значення має дослідницька позиція Ф. Барта («Етнічні групи та границі: Соціальна організація культурного багатоманіття» (1969)). Серед «border studies» вагомою працею для сучасних антропологічних досліджень є робота

Х. Доннана, Т. Уілсона «Кордони (borders): фронтири ідентичності, націй та держав» (1999).

Незважаючи на чисельність робіт, присвячених національним та культурним ідентичностям в умовах глобалізації, актуальним залишається переосмислення національних і регіональних ідентичностей з позицій герменевтичного та філософсько-антропологічного підходів щодо антропологічних і культурних зламів ідентичності, трансформацій та криз локальних ідентичностей.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Роботу виконано в межах комплексної науково-дослідної теми кафедри теорії культури і філософії науки філософського факультету Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна «Проблема духовності в науці і культурі» (д/р № UA 01008737P).

Мета і завдання дослідження. *Метою* роботи є дослідження механізмів формування національно-культурних ідентичностей Слобожанщини та їх побутування в сучасному глобалізованому світі.

Досягнення цієї мети вимагає вирішення низки наступних дослідницьких завдань:

– визначити особливості культурного простору Слобожанщини та специфіку функціонування національно-культурних ідентичностей Слобожанщини;

– на основі культурологічного та філософсько-антропологічного аналізу виділити та проаналізувати типи слобожанських культурних ідентичностей;

– проаналізувати національну ідентичність як форму культурної ідентичності, а також форми наративів та репрезентацій, що властиві слобожанській ідентичності;

– проаналізувати зміни в структурі української національної ідентичності, основні напрямки трансформації української національної ідентичності під впливом процесів модернізації та глобалізації;

- уточнити поняття ідентичності стосовно культурних механізмів сучасного глобалізованого світу;
- уточнити філософсько-антропологічне значення національно-культурних ідентичностей регіональних культур;
- визначити фактори традиційності та новачійності національних культур у глобалізованому світі;
- охарактеризувати міф, національний міф і національне мистецтво як способи формування Слобожанських ідентичностей.

Об'єкт дослідження – національні та культурні ідентичності в світі, що глобалізується.

Предмет дослідження – національні та культурні ідентичності в культурному просторі Слобожанщини.

Теоретико-методологічні засади дослідження. Теоретичне підґрунтя роботи складають праці американських, канадських, українських дослідників, зокрема Г. Грабовича, Ф. Дворніка, Б. Андерсона, І. Огієнка, М. Грушевського, О. Забужко. У роботі використана методологія постколоніальної критики Е. Саїда, Г. Бхабха, Г.Ч. Співак, М. Баль, М. Шкандрія, М. Рябчука та Р. Шпорлюка.

Методологічні основи аналізу слобожанських ідентичностей в контексті модернізаційних та урбаністичних процесів базуються на історико-типологічному та культурно-антропологічному підходах, міждисциплінарному синтезі, системному аналізі та синергетичній методології.

Для розв'язання поставлених завдань в дисертації використовуються такі методи дослідження: метод абстрагування (для класифікації та характеристики національних і культурних ідентичностей), метод культурного моделювання (для виділення чотирьох основних філософсько-культурних ідеальних типів слобожанських ідентичностей, що в наявних історико-культурних умовах реалізуються як діючі моделі ідентичності (барокова, романтична, модерна і постмодерна)), структурно-семіотичний метод (для аналізу архітектури, живопису, літератури, антропологічного виміру громадянського суспільства та

етичних вимірів етнічності), компаративістський (для історичного та крос-культурного порівняння української та російської культури), герменевтичний (для з'ясування специфіки українського авангарду та його філософського підґрунтя). Окремо слід виділити методологію візуальних досліджень, що принципово носить міждисциплінарний характер.

Наукова новизна одержаних результатів роботи полягає в постановці та авторському розв'язанні важливої проблеми культурної та національної ідентичності у теоретичних дискурсах сучасності, зв'язку традиції, духовності та ідентичності у національному семіотичному та символічному культурному просторі Слобожанщини, де сукупність слобожанських ідентичностей виступає як певна цілісність, що зберігає свій етноміфологічний комплекс ідей і цінностей.

Наукова новизна одержаних результатів конкретизується у таких положеннях, які виносяться на захист:

уперше:

- слобожанські ідентичності проаналізовано у межах чотирьох культурно-історичних типів, що знаходять реалізацію у чотирьох світоглядних моделях: бароковій (подвійній, де місце звичайної національної ідентичності займає релігійна сакралізована ідентичність); романтично-просвітницькій (модель імперських співіснуючих лояльностей, протоукраїнські ідентичності романтизму); модерній (конфліктуючі національні ідентичності) та постмодерній (співіснуючі ідентичності);
- запропоновано виділяти нарративні та репрезентативні форми у дослідженні національно-культурної слобожанської ідентичності. Наративні форми ідентичності реалізуються насамперед у тих чи інших дискурсах: оповідних, описових, журналістських (роман, оповідання, ліричний вірш, стаття у газеті тощо). Репрезентативні форми ідентичності пов'язані зі зростанням візуальних образів та їх диктатом у сучасній культурі. Для слобожанського барокового культурного типу центральними репрезентаціями стають архітектура та богослов'я. Для

слобожанського романтичного культурного типу центральними репрезентаціями стають поезія та живопис (онтологізована репрезентація). Мистецтво пізнього модерну виражають література і великі наративні форми – роман, памфлет (публіцистика). Життя не намагається знайти відбиток у репрезентації, а само стає репрезентацією, тому наративи фрагментуються, а репрезентації не тільки онтологізуються, а й замінюють життя;

- обґрунтовується, що слобожанська ідентифікаційна модель закладається як модель порубіжної культури, культури «між» (межової), де головними факторами виступало українсько-російське та землеробське-кочівницьке Прикордоння. Стосовно східного регіону України, Слобожанщини, національні ідентичності зазнають сильного регіонального та державного тиску. Символічна трансформація «території як форми національних державних норм» спрямована на «територію як форму регіонального та державного успіху», що необхідно має включати й індивідуальні успіхи, а отже «територію особистого емоційного спілкування». Слобожанське порубіжжя демонструє розмивання мовної ідентичності, проте вона, в той же час, залишається важливим фактором етнічної ідентичності;
- у дослідженнях слобожанської національно-культурної ідентичності виділено, як найбільш значеннєві та важливі: візуальні фактори, традицію як форму наслідування ідентичності, метафору території, метафору нації як надродина і християнського народу, міфологічні фактори і міфологіку географічного простору, різні спільні типи раціональності (міфологічної, філософської, художньо-естетичної, наукової, мистецької). Спочатку ідентичність розглядається методами візуальної антропології, потім вона закріплюється в результаті так званого «зорового мислення», що надає можливість функціонувати

активним візуальним практикам сприйняття, трансляції та візуальній діяльності-творчості;

- стверджується, що національно-культурна ідентичність Слобожанщини, завдяки відкритості своєї структури до змін, може стати основою культурної трансформації сучасної духовності на основі поваги до особистості і співпричетності європейській культурній динаміці. Принципова варіативність культурної трансформації (при наявності обов'язкового антропологічного ядра ідентичності) дозволяє залучитися людині до культурного становлення у сучасних суспільствах. Цей процес культурного становлення через ідентифікацію та культурну трансформацію ідентичності розглядається у діалектичному зв'язку з цивілізаційним розвитком, еволюціонуванням культур через глобалізацію та глокалізацію.

удосконалено:

- на основі застосування структуралістського і герменевтичного методів розуміння національної та культурної ідентичності в теоретичних дискурсах сучасності, а також структури української національної ідентичності та регіональних ідентичностей;
- філософсько-антропологічну методологію виділення базових принципів різноманітних проявів культурних ідентичностей, в тому числі і регіональних;

дістали подальшого розвитку:

- характеристики основних змін в структурі української національної ідентичності, напрями трансформації української національної ідентичності під впливом модернізації і глобалізації та європеїзації слобожанських ідентичностей;

- дослідження національної традиції, яка в модерному суспільстві не стає фактором новачності і тільки в глобалізованому та постмодерному світі набуває значення оновлення культури, де регіональні культури стають основним культурним ресурсом такого оновлення;
- філософсько-антропологічний аналіз культуротворчого значення феноменів козацтва, слобожанського бароко, сакрального світу дерев'яної храмової архітектури, утопічного панслов'янського міфу романтиків, «міста науковців» неопросвітників, пролетарської української культури та «Третьої революції духу» футуристів, національного відродження пострадянського часу, що об'єднують суспільство та стають засобом трансляції культурної ідентичності.

Практичне та теоретичне значення одержаних результатів полягає у вирішенні актуальної теоретичної та практичної проблеми – концептуалізації культурної та національної ідентичності у глобальних культурних контекстах як нового теоретичного напрямку філософської антропології, предметом якої є національні та культурні ідентичності в культурному просторі Слобожанщини, їх філософсько-антропологічні модули та репрезентації.

Теоретичне значення дисертаційного дослідження визначається тим, що його результати дають змогу систематизувати напрацювання з філософсько-антропологічної, культурно-антропологічної та українознавчої проблематики, розглянути їх у сучасному стані та філософсько-культурній перспективі. Матеріали дисертації можуть бути використані у подальшому розвитку досліджень регіональних культурологічних студій, проблем сучасної культури, діалогу культур в цілому, а також послужити підґрунтям для видання спеціалізованих публікацій за досліджуваною темою.

Практичне значення дисертаційної роботи полягає в тому, що його матеріали можуть бути використані при створенні філософських, історико-філософських, історико-культурних та українознавчих програм, при розробці

курсів та спецкурсів з теорії та філософії культури, для підготовки студентів до семінарських і лекційних занять з філософії та теорії культури, культурології, філософської антропології.

Особистий внесок автора. Дисертаційне дослідження є результатом самостійної дослідницької роботи автора. Постановка наукових проблем, методологія роботи, теоретико-методологічні, науково-аналітичні висновки та рекомендації автором розроблені й викладені самостійно. Монографії та статті виконані автором самостійно.

Апробація результатів дисертаційного дослідження. Результати дослідження та теоретичні положення дисертації пройшли апробацію на теоретичних семінарах кафедри теорії культури та філософії науки філософського факультету Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна; у доповідях на міжнародних та всеукраїнських конференціях, зокрема «ХІ Харківські міжнародні Сковородинівські читання: Філософія і література» (м. Харків, 2004), «Порубіжжя: історичний та культурно-антропологічний аспекти» (м. Харків, 2004), «Дні науки філософського факультету–2005» (м. Київ, 2005), «ХІІ Харківські міжнародні Сковородинівські читання: Університетська філософія в ретроспективі та перспективі» (м. Харків, 2005), «Україна в контексті євроінтеграції» (м. Суми, 2005), «ХІV Харківські міжнародні Сковородинівські читання: Філософські стратегії ХХІ ст.» (м. Харків, 2006), «Учення Григорія Сковороди про дух, духовність та істину: історія і сучасність» (м. Суми, 2007), «Наука і соціальні проблеми суспільства: освіта, культура, духовність» (м. Харків, 2008), «Розмаїття культур: неокласика і контркультура» (м. Харків, 2009), «Проблеми конструкції та розвитку форм самоорганізації людських спільнот» (м. Київ, м. Лондон, 2011), «Культура. Политика. Понимание» (Росія, м. Белгород, 2013), «Социально-гуманитарное познание в контексте философской инноватики» (Росія, м. Ростов-на-Дону, 2013), «Наука і соціальні проблеми суспільства: трансформація цінностей у сучасному світі»

(м. Харків, 2013 р.), «XXI Харківські міжнародні Сковородинівські читання : Філософія і богослов'я: на шляху діалогу» (м. Харків, 2014).

Публікації. За результатами дисертаційного дослідження опубліковано 59 наукових праць. Серед них 2 індивідуальні монографії (остання з них – 17,58 ум. друк. арк.), 29 статей у спеціалізованих фахових виданнях, зареєстрованих Міністерством освіти і науки України, 6 статей у зарубіжних фахових періодичних виданнях, 22 статті в інших наукових виданнях та тези доповідей в матеріалах вітчизняних та зарубіжних конференцій.

Структура та обсяг дисертації зумовлені метою і завданнями роботи. Дисертація складається зі вступу, чотирьох розділів, які містять двадцять один підрозділ, висновків, списку використаних джерел, що містить 866 найменувань на 75 сторінках, з них 73 – іноземними мовами. Загальний обсяг роботи – 493 сторінок, з яких 359 сторінок основного тексту. Дисертація містить п'ять додатків.

РОЗДІЛ 1

ПОНЯТТЯ ІДЕНТИЧНОСТІ: ДОСЛІДНИЦЬКІ ПІДХОДИ І МОДЕЛІ (МЕТОДОЛОГІЯ) АНАЛІЗУ КУЛЬТУРНИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ

1. 1. Поняття ідентичності в сучасних дослідницьких парадигмах

1.1.1. Форми культурної ідентифікації

В культурі Західної Європи проблема ідентичності пов'язувалась в першу чергу з пошуками та віднайденням особистісної ідентичності, що лежить в основі конструювання індивідуальності.

На думку Ю. Габермаса, ідентичність розуміється через соціалізацію всередині історичного контексту, отже, індивідуальний та соціальний бік ідентичності становлять нерозривне ціле: соціальна ідентичність дозволяє виконувати людині різні ролі в соціальних системах, особистісна ідентичність забезпечує зв'язок історії життя людини. Як справедливо пише Габермас, «Моя ідентичність, а саме моя концепція самого себе як автономної і повністю індивідуалізованої істоти, може бути стійкою лише в тому випадку, коли я отримаю такого роду підтвердження і визнання й як особистість взагалі, й як дана індивідуальна особистість» [693, с. 48].

«Я-ідентичність» є сукупністю особистісного та соціального вимірів, що реалізується в інтерсуб'єктивному просторі життєвого світу в процесі діалого-комунікації, отже проблема ідентичності переводиться в простір інтерсуб'єктивності, в якому ідентичність постійно намагається уникнути того, щоб бути зафіксованою. Така позиція Ю. Габермаса підтримується як модерним, так і постмодерним дискурсом.

Модерний дискурс пов'язує таке уникнення фіксації із кризами ідентичності, безґрунтянством. Постмодерний дискурс наголошує на

мінливості ідентичності як її сутнісної (ессенціалістської), так і екзистенціалістської характеристики.

Концепція Ю. Габермаса дотична та рубіжна для неklasичного модерного та постмодерного дискурсів. Після повернення до основних питань філософії після постмодерної кризи дискурсів на початку XXI століття (в добу «афтепостмодерну») вона знову стала актуалізованою, оскільки вказує на недостатність застосування стосовно ідентичності лише модерністської чи лише постмодерністської методології, її подвійну, вірніше багатоманітну природу – як стану єдності та визначеності розвитку особистості та варіативності життєво значимих виборів.

Ідентичність цікавила вчених та філософів насамперед з часів Просвітництва. Просвітники вважали, що ідентичність не дорівнює «самості» індивіда, оскільки визначається в першу чергу зовнішніми соціальними чинниками. Просвітники вказували на головну роль соціальних факторів та умов життя індивіда. Наскільки вся філософія XX століття пов'язана зі спадщиною Просвітництва, настільки ця теза просвітників залишалась впливовою. Зокрема у зміненому вигляді ми можемо її знайти у філософії Франкфуртської школи та частково у зміненому вигляді у Ю. Габермаса.

Ідентичність досліджується як з модерністської, так із постмодерністської точки зору. Найбільш яскравими представниками постмодерністського підходу є Б. Андерсон [11], С. Холл [707, 708], З. Бауман [39-41], Х. Бхабха [89], [802-803]. Останній поширює на національну ідентичність концепцію Іншого Е. Левинаса. Серед модерністських концепцій виділяється етносимволічний підхід (Е. Сміт [526-527], Дж. Гатчинсон), що розглядають національну ідентичність як сукупність двох вимірів – громадсько-територіальних та родинно – генеалогічних. Символічний інтеракціонізм (Дж. Мід [407-408], І. Гоффман [154-155], Ф. Барт [797], Ч. Кулі [323-324]) займається процесами національної ідентифікації різних суспільних груп. Ідентичність пограниччя досліджували Ю. Хлебовчик, А. Клоковська, А. Садовський. До історико-культурних і філософських праць, що висвітлюють

питання українських ідентичностей як окремого явища світової культури, слід зарахувати доробки В. Антоновича [15], М. Грушевського [168-171], Д. Донцова [211], О. Єфименко [227], М. Костомарова [295-297], О. Кульчицького [327], В. Липинського [357], І. Нечуя-Левицького, І. Огієнка [435], Ю. Шереха [732-735], М. Шлемкевича [740], що займалися питаннями особливостей української характерології та ідентичності, її виразу в українській міфології та історії. Етнічну та національну ідентичність також вивчали Г. Балл, Т. Воропай [114], П. Гнатенко [142], Я. Грицак [163-165], І. Загрійчук [241-242], В. Павленко, С. Таглін [142], М. Шульга. Ця проблема як окрема теоретична культурологічна і філософська тема розробляється у сучасній вітчизняній філософії у працях І. Бичка, В. Горського [150-153], В. Кравченка, С. Кримського, В. Малахова, В. Храмової, І. Цехмістра та інших. Специфіка проблеми передбачає при дослідженні використання численних етнографічних, історичних і мистецтвознавчих розвідок, присвячених аналізу мистецтва і культури Слобожанщини (Є. Редіна [484], М. Сумцова [549-558], П. Фоміна [670-671], Ф. Шміта [743-744], Ф. Ернста [223], С. Таранушенка [561-563], М. Петрова [455], Д. Багалія [24-30], Л. Савицької [503], Л. Соколюк [534]), що дають багатий матеріал для характеристики слобідської культури, але не виділяють теоретичні питання ідентичності .

Проблема української ідентичності у різноманітних аспектах філософського вивчення розробляється сучасною філософією у працях І. Бичка [59-60], В. Кравченка [303-308], С. Кримського [316-317], В. Малахова [385], Г. Панкова [448], В. Храмової [639], В. Суковатої [548], І. Цехмістра [715] та інших.

З поняттям ідентичності пов'язано поняття Я, в психологічному, соціальному та філософському планах проблема ідентифікації є дуже складною, тому ми можемо говорити про поєднання кількох Я-образів в процесі визначення індивіда самого себе або визначення соціальної групи як єдності. При цьому нас найбільше цікавлять моменти визначення соціальної ідентичності, її зміни та самопрезентації я .

Індивідуальна ідентичність – ставлення людини до самої себе, те становлення, що відбувається під час соціальної взаємодії, та особливо підтримується освітніми практиками. Під час ідентифікації відбувається приписування собі тих чи інших образів, набір таких норм, установок та образів закладається в результаті виховання в родині та національній державі, що формується в новочасній культурі. Для формування стійких ідентичностей необхідно досягнення певного балансу індивідуального та соціального рівнів.

Одних з перших широко використовувати поняття ідентичність почали психоаналітики. В «Загальній психопатології» К. Ясперса власна ідентичність є ознакою свідомості Я, її свідомість пов'язана з сталістю особистості - залишатись тим, ким був ти завжди [792].

.В філософії та психології поняття ідентичності розповсюджується завдяки працям Е. Еріксона, психосоціальна ідентичність розуміється ним як «безперервна самототожність», що заснована на прийнятті особистістю цілісного образу свого Я у сукупності його соціальних зв'язків [766].

Але в багатьох психоаналітичних концепціях, зокрема у психоаналізі Ж. Лакана, говориться, що такої самототожності майже не можливо досягти: людина та її особистість не може бути тотожна якомусь зі своїх атрибутів, Я знаходиться у постійних пошуках самого себе, несвідоме постійно заважає особистості визначити сталу, стабільну ідентичність, тобто Лакановський психоаналіз говорить про фрагментованість ідентичності [340].

«Що таке Просвітництво?» – це питання на яке, на думку М. Фуко, намагається знайти відповідь сучасна філософія, оскільки двома століттями раніше німецька класична філософія на нього відповіла зовсім неоднозначно та суперечливо. А саме, у грудні 1784 року відповідь на питання: «Was ist Aufklärung?» опублікувало німецьке періодичне видання «Berlinische Monatschrift». І відповідь ця була відповіддю Канта: «Просвітництво – це вихід людини зі свого неповноліття Неповноліття є неспроможність користуватися своїм розумом без керівництва з боку іншого... май мужність користуватися власним розумом! – таке, отже, гасло Просвітництва» [264,

с. 27]. Обов'язковою умовою для втілення у життя цього гасла повинна бути наявність свободи, але не завжди. На думку Канта, для людини є обмеження, які сприяють її просвітництву, а саме – приватне користування розумом (на якійсь громадській посаді) «повинно бути дуже обмежене...». Проте публічне використання розуму (як вченого перед усією читацькою публікою) «повинно бути завжди вільним, і тільки воно може дати просвітництво людям» [264, с. 29]. Наслідком цього, є парадоксальна теза наприкінці даної праці: «міркуйте скільки завгодно і про що завгодно, тільки скоряйтеся!» [264, с. 34]. У цьому випадку «користуватися власним розумом без керівництва іншого» практично неможливо.

Розмірковуючи над цією працею Канта, М. Фуко у своїй роботі «Що таке Просвітництво?» приходять до наступного висновку: «Я не знаю, чи станемо ми коли-небудь повнолітніми... Тим не менш, мені здається, що можливо надати якийсь сенс критичному запитанню про сучасність та про нас самих, яке було сформульовано Кантом в його роздумах стосовно Просвітництва... І критичну онтологію нас самих, треба розглядати не як якусь теорію, не як якесь вчення, ні тим більш як постійно і важливу частину знання, яке накопичується, її треба розуміти як установку, як етос, як філософське життя, у якому критика того, що ми є, є одночасно і історичним проявом меж, які нам поставлені, і спробою їх можливого подолання» [687, с. 356].

Кантівське розуміння проблем ідентичності опосередковано вплинуло як на філософію XIX – XX століть, так і на розуміння особистості загалом. Тобто, ідентичність – це те, що робить людину самою собою, робить її особистістю, відповідальною, повнолітньою та дорослою: «Та обставина, що людина може мати уявлення щодо власного «я», безмежно підносить її над усіма іншими істотами, що живуть на землі. Завдяки цьому вона особистість, і через єдність свідомості при усіх змінах, які з нею можуть відбуватись, вона одна й та сама особистість» [266, т. 6, с. 356].

М. Гайдеггер в статті «Теза Канта про буття» торкається одного з головних визначень «Критики чистого розуму» І. Канта: «Буття явно не є

реальний предикат, тобто поняття про щось таке, що могло би входити до поняття тієї чи іншої речі. Воно є просто основини речі або відомих визначень самих по собі» [694, с. 521].

Говорячи про смисл негативного виразу, М. Гайдеггер доводить, що буття в кантівському розумінні є «нічого з речового, тобто для Канта: нічого з предметного» [694, с. 365], позитивна частина виразу («чисте основини») багатозначна і знайома навіть повсякденній свідомості. Чисте основини – *positio* – це : «1) встановлення, поставлення, основини як дія; 2) дещо встановлене, *thema*; 3) усталеність, положення, стан» [694, с. 366].

Мова філософії використовує дві характерні назви – *percipere*, *perceptio*, сприймати щось – і *repraesentare*, «ставити дещо перед собою, тримати в уявленні... як предмет» [694, с. 366] для позначення такого процесу основин. Таким чином в суб'єкт-об'єктні відношення включаються (*repraesentare*) включаються суб'єкт-предикатні відношення (*perceptio*), це онтичне використання буття, за визначенням І. Канта, «це річ, що помагається (основується) сама по собі і для себе, то таке буття дорівнює існуванню» («Єдино можливе оснований для доказу існування Бога» (1763), цит. за [694, с. 367].

Основина встановлює щось як свій об'єкт, предмет лише тоді, коли функціонує чуттєве споглядання, але афектація нашого чуття багатоманітна і мозаїчна, тому синтезоване полагаання (основини) здійснюється розсудком, ще вищий ступінь *perceptio* – об'єктивна єдність апперцепції, що узагальнює дані пізнання, вона заздалегідь присутня в уявленні і надає йому єдності. У М. Гайдеггера простежується співвідношення між поняттями буття і осілості, поселення, постійного місця перебування (іспанське *ser* – буття), це розуміння осілості як присутності, піклування, уважного сприйняття (*perceptio* – *apperceptio*), можливості синтетичної єдності.

При цьому розсудок розуміється як єдність апперцепції: «синтетична єдність апперцепції є вища точка, з якої треба пов'язувати будь-яке застосування розсудку, навіть усю логіку, а за нею – трансцендентальну

філософію; більше того, ця здібність [апперцепція] і є сам розсудок» [263, с. 193].

У передмові до «Критики чистого розуму» І. Кант виступає як захисник метафізики як від догматиків, так і від скептиків, оскільки «через внутрішні війни панування метафізики поступово виродилося у повну анархію і скептики – своєрідні кочовики, що нехтують будь-яким постійним обробленням ґрунту, - час від часу руйнували громадянську єдність» [263, с. 7].

Виробляючи свою трансцендентальну філософію, ретельно переглядаючи метафізику І. Кант намагається подолати емпірицизм Юма і раціоналізм Декарта, знайти ті підґрунтя, основи, на яких будуються природничі науки та етика, що знання, засноване на досвіді може бути достовірними, довести, що існує також принципова єдність світу і можливість його пізнання. Невикорінними проблемами для І. Канта залишаються також і проблеми «самого чистого розуму – Бог, свобода і безсмертя» [267, т. 3, с. 35].

Можна сказати, що у І. Канта в цьому намічується модерний проект зберігання стійкої ідентичності, що є альтернативним стосовно сучасного уявлення ідентичності як уникнення фіксації і збереження свободи вибору [571, 629].

Розглядаючи сучасне життя як трансформований християнський і модерний задум паломництва, З. Бауман наводить як визначальні для цієї моделі слова Св. Августина – «Християне мандрують як паломники у часі, що шукають Царства вічності» [40, с. 280], пустеля – архетип і «заповідник первостворюваності», протестанти, до яких духовно належав і І. Кант, стають «подорожними всередині світу (inner-worldly pilgrims)... У новому пост-реформаційному місті пустеля починається по тій бік двері» [40, с. 282]. Але, на відміну від інших прибічників протестантизму, І. Кант намагається своїми «Критиками» подолати цю виникаючу «безособистність, холод і порожнечу..., безсмысленність» [40, с. 282].

Сприйняття і почуття як суб'єктивне переживання не завжди чітко розмежовується у І. Канта. Процес сприйняття (перцепція) є умовою чуттєвого

(емоційного) переживання, особливо І. Кант цікавили процеси сприйняття простору («форма усіх явищ зовнішніх чуттів, тобто суб'єктивна умова чуттєвості, при якому єдино і можливі для нас зовнішні споглядання» [266, т. 6, с. 52]) і часу. Один з висновків І. Канта той, що «коли б ми видалили наш суб'єкт.., то всі властивості об'єктів і всі відношення їх у просторі і часі і навіть самі простір і час зникли би: як явища вони можуть існувати тільки в нас, а не самі по собі» [238, т. 6, с. 61].

В цьому полягає «коперніканський переворот» – будь-яке пізнання оформлено суб'єктом за допомогою форм сприйняття (простору і часу), що упорядковується за допомогою причинності та категорій (понять розуму). Послідовно розглядаючи процеси пізнання, пропонуючи свої антиномії І. Кант розрізняє знання, захищаючи математику і природничі науки, і віру, що узгоджується з протестантською моделлю: відповіді на релігійні питання залишаються справою вибору кожної людини, однак етичні зобов'язання вкорінені всередині нас як трансцендентальні форми. Ідентичність є неодмінною характеристикою людини, в той же час ідентичність створює людину як особистість, але світ може виступати як формуючий особистість та її ідентичність, так і спотворюючий їх, знеособлюючий людину.

Людина як розумна істота керується абсолютними моральними законами (категоричний імператив повинний підтверджувати світовий моральний порядок), тому в основі права має лежати гарантія прав кожної людини, коли «свавілля одного сумісно із сваволею другого з точки зору загального закону свободи». Через свою автономію як розумна істота, людина є ціль сама по собі і має гідність, Бог є своєрідним гарантом успіху моральних зусиль людини, еволюція людства повинна дійти до морально розвиненого стану, де насправді людина буде керуватися тільки розумом, а емпіричне его зазнає самовиховання, оскільки сучасні протиріччя – це засоби, за допомогою яких природа вдосконалює людський рід. Поняття Бога виступає як ідеалізація моралі, людство теж стає Богом, оскільки розуміння Бога долає свою колишню трансценденцію, стає практично сприйнятим змістовним началом у людині

(свобода, гідність, мораль людини) і практичною етикою поведінки (ноуменальне взаємодіє з феноменальним в кожній людині).

Значення Кантівського розуміння ідентичності ще залишається не зовсім розкрито в філософській антропології, історії філософії та гуманітарних науках.

1.1.2. Суб'єктивність, ідентичність і форми культури

Суб'єктивність реалізується через ряд ідентичностей, котрі культурно задаються.

Коли раніше ідентичності задавались культурним досвідом і традицією і в традиційних суспільствах зберігається цей зв'язок (наприклад, Судзуки [547] говорить про японське суспільство і підкреслює роль досвіду і роль дзен для збереження японських ідентичностей і суспільства в цілому, оскільки японці орієнтуються на досвід і ідеї в їх пізнаному світі тісно пов'язані з досвідом і безпосередньою реальністю), то у сучасних модернізованих суспільствах відбувається розрив традиції і повсякденності, навіть ширше – розрив досвіду, культурного досвіду й інформації, інформаційна культура використовує образи, інформаційні патерни, навіть використовує симулякри, що згубили з реальністю («Precession of simulacra» (1981) Ж. Бодрійяра). Не говорячи про симулякри, котрі принципово мають основу в гіперреальності, навіть інформаційні патерни часто залишаються не задіяними у культурному досвіді – студенти, наприклад, намагаються побудувати своє життя «як у серіалі», «як у Голівуді», не усвідомлюючи симулятивність і абстрагованість представлених патернів. Ще складніші процеси стосовно побудови суб'єктивності відбуваються при співставленні образу (ідеї) і реальності, навчання сприйняттю тих чи інших образів проходить багато стадій, воно комплексне і тривале, втрата тих чи інших «ланок» у цій рецепторній лінії призводить чи до часткового нерозуміння тих чи інших образів чи ототожнення образів з нереальним. Ускладнення символічних світів повинно спиратися на ту чи іншу ідентичність. Інакше ми можемо говорити не про багатоманіття ідентичностей,

а про їх руйнування, фрагментацію, а також про те, що відбувається порушення у визначенні своєї суб'єктивності, маніпуляція «я – ми», коли виокремлення своїх практик ідентичності залежить від групи, від рекламного образу чи взяті з недавнього повідомлення з Інтернету.

Зв'язок культурного досвіду й ідентичності є дуже важливим, з нашої точки зору, фундаментальним для становлення ідентичностей, масова і масмедійна культура повинна враховувати цей досвід і обігрувати його, а не пропонувати готові зразки, котрі не враховують суб'єктивності, що вже склалися [618, 621].

Культурний досвід пов'язаний з певними базовими формами культури.

У свою чергу можна виокремити типологію форм культури, основні типи, представлені базовими типами культури. У запропонованій нами типології можна виділити два основні типи культури – номадичний і доместичний (доместифікація – одомашнювання, в нашому розумінні введення цінності дому, землеробство і «домашній» спосіб життя, дослідження з питань глобалізації показують, що негативні явища глобалізації пов'язані з втратою метафори дому і відсутністю старих традиційних зв'язків), в первісному виді перший тип культури орієнтується на мисливський (пізніше скотарський) тип ведення господарства, мінливість культурного досвіду і передачу його безпосередньо – від учителя до учня, від батька синові, через сімейні зв'язки і тому подібне. Другий тип культури пов'язаний з землеробським типом ведення господарства, побудовою дому, домашнього простору, саду, садівництва і стабільності домашнього укладу, в цьому випадку культурний досвід присутній як в родині, так і в общині, передається як через родину, так і через навчання в общині, також велике значення в цьому типі культури має писемність, книга стає символом культурного досвіду, культурний досвід має тенденцію до інституалізації – це створення освітніх центрів, підтримка дому і освіти, врахування інтересів усієї общини; з модернізацією культури ця модель стає базовою, з руйнуванням модерних цінностей і різними етапами

глобалізації ця модель руйнується, але стає моделлю базової соціально-культурної утопії.

В модернізованих спільнотах, заснованих в індустріальну і постіндустріальну добу відбувається відрив від старих способів господарювання, але старий культурний досвід номадичного і домашнього типів присутні, умовно можна ототожнити домашні культури з модерними, постмодерні з номадичними, оскільки у сучасному світі присутні не «чисті» типи, а культури, що суміщають ряд ознак і культурних форм, але найголовніші орієнтації тієї чи іншої культури протягом тривалого часу продовжують зберігатися, це відображується на системі цінностей номадичного чи домашнього характеру, а також на системі побудови, підтримки і передачі того чи іншого культурного досвіду.

Подібна класифікація знайшла своє відбиття у працях Д. Батлер [37-38], Р. Брайдоті [806], а також Ж. Делеза, Ф. Гваттарі [183], коли вони говорять про науку компарсу і диспарсу, але наука є частиною культури того чи іншого суспільства, тому ми своєю типологією розширюємо і поглиблюємо схему Делеза-Гваттарі. Логіка європейської науки – компарс – засновується на ієрархічному міфологічному розумінні простору, логіка східної науки засновується на площинному розумінні простору, характерним для кочівницьких культур, її простір гетерогенний, децентрований; це простір контакту і шляху, котрий здійснюється крок за кроком. Логіка компарсу ґрунтується на виділенні інваріантів, пошуку постійної форми в мінливій матерії, використанні репродукції, індукції, дедукції як головних пізнавальних методів. Логіка диспарсу ґрунтується на приведенні змінних величин у стан безперервної варіації, при цьому вичленовуються індивідуальні моменти, особливості матерії; ця модель постійного руху, уявлення про сакральне, істинне належить усій площині, а не тільки інваріанту [200, с. 19].

Крім того ідентичності пов'язуються у Ж. Делеза, Ф. Гваттарі з просторовим розгортанням ідентичності, а саме з географічним принципом,

стверджуючи, що «географія не просто надає матерію перемінних місцевостей для історії як форми. Подібно до пейзажу вона виявляється географією не тільки природи, але і розуму. Вона відриває історію від культу закономірності, даючи виявитися фактору випадковості, яку не можна ні до чого звести, знищити» [201, с. 124].

Для нас виділення цих типів важливо з точки зору того, що в кожному з цих типів по-різному ставляться до культурного досвіду і побудовам ідентичностей: для домашніх культур важливо точне відтворення попереднього культурного досвіду, орієнтація на колективний досвід, вибудова відношень родини, для номадичних характерно ряд правил і притримування швидше певного способу дій, ніж сценарію, орієнтація на індивідуальний досвід і вибудова стосунків клану, міні-племені, «трайбалізм». При еволюції домашній тип культури спирається на відношення «розумного егоїзму», а номадичний на відношення товариства, товариськості, у відношеннях товариськості завжди характерно особисте відношення, відношення особи й особистості. Як точно відзначив значення товариськості як індивідуальних відношень двох осіб для сучасних ідентичностей Р. Гвардині: «Колись розмова пішла про те, що могло би бути стало основою етичного виховання нинішньої молоді; відповідь була одна: товариськість. (...) Коли в основі її лежить обличчя, – це найвеличезніше благо маси» [125, с. 147].

Для розуміння культурних ідентичностей важливе значення має виокремлення певних історико-культурних типів розвитку ідентичностей (бароковий, романтичний, модерний і постмодерний типи), а також наявність парадигмальних типів розвитку ідентичності (масовий – елітарний, номадичний – домашній, бароковий – класичний, раціональний – ірраціональний (символічний)). Як усі бінарні опозиції ці класифікаційні стосовно ідентичностей опозиції не можуть охоплювати усіх нюансів і диференціюючих ознак культурних ідентичностей, але дозволяє методологічно зорієнтуватись у виділенні базисних принципів того чи іншого прояву культурних ідентичностей. Визначений тип ідентичності проявляється у різних

формах наративів, репрезентацій (навіть можна говорити про різний онтологічний статус репрезентації у різноманітних типах), а також різноманітних сценаріях ритуалізації, в різних формах раціональності (міфологічної, науковій раціональності, символічній раціональності – несвідомому, підсвідомому та надсвідомому у концепції П. Сорокіна) [539].

Розглянемо наративні форми і репрезентативні форми ідентичності, а також то, як ідентичність себе виявляє у часі, у повторюванні певної традиції, в повторенні ритуалу, поняття «сценарію ритуалізації» ми використовуємо, щоб підкреслити часовий, тривалий характер розгортання, функціонування ідентичності, її зв'язок з традицією і культурно закріпленими архетипами і стереотипами. Тобто, у нашій концепції, ідентичність завжди має певний визначений часовий прояв, пов'язана з традицією і діалектичним часом, найточніше часовий, діалектичний характер ідентичності характеризує концепція Ж.П. Сартра, де «діалектика як рух дійсності неможлива, коли не діалектичний час, тобто коли відкидають певну активність майбутнього як такого. Ми повинні зрозуміти, що ані люди, ані їх дії не знаходяться у часі: час, як конкретна властивість історії, створюється людьми на основі їх первісного часопологання» [511, с. 112-113].

Наративні форми ідентичності реалізуються насамперед у тих чи інших дискурсах – оповідних, описових, журналістських і т. д. (роман, оповідання, ліричний вірш, стаття у газеті).

Репрезентативні форми пов'язані зі зростанням візуальних образів і їх диктату у сучасній культурі (живописний образ, фотографія, кінообраз тощо).

Репрезентативні форми стають провідними для того чи іншого типу культури, або соціально-культурного типу. Так, наприклад, у нашому дослідженні стосовно культури Слобожанщини ми доводимо, що для слобожанського барокового культурного типу та мистецтва бароко центральними репрезентаціями стають архітектура та богослов'я. Для слобожанського ранньомодерного (романтичного) культурного типу центральними репрезентаціями стають поезія (поетика та філософія

репрезентації) та живопис (онтологізована репрезентація). Мистецтво пізнього модерну виражають література і великі нарративні форми – роман, памфлет (публіцистика). Мистецтво пізнього постмодерну та глобалізму другого етапу та третього етапу характеризується зростанням факторів візуалізації та репрезентації, життя не намагається знайти відбиток у репрезентації, а само стає репрезентацією, тому нарративи фрагментуються, а репрезентації не тільки онтологізуються, а й замінюють життя, центральними репрезентативними формами стають мистецтво самого себе – кар'єри професійної та соціальної – та (само) виховання особистості.

Репрезентаціями в першу чергу займається естетика, філософія культури, культурна антропологія, візуальна антропологія і візуальна культура. У центрі сучасних дискусій про методологію культурної та візуальної антропології насамперед питання про її міждисциплінарність, наскільки вона є продовженням культурних досліджень [28], наскільки вона може бути вписана в історію мистецтв чи навпаки – візуальна антропологія, культурна антропологія і візуальна культура повинні працювати тільки з технологічними художніми образами (фотографія, кіно, відеоінсталяція і подібне). Істотним є зауваження Міке Баль про суперечності самого предмета візуальної культури, філософії візуальної культури в постмодерністських дослідженнях – «Будь-яка спроба артикулювати цілі і методи візуальних досліджень повинна серйозно взятися за обидві складові терміну в їх негативному визначенні: «візуальний» у смислі «змішаний» — синестетичний, дискурсивний і прагматичний — і «культура» як рухлива, диференційована, перебуваюча між «культурними зонами» і виражена у практиках влади і спротиву» [33, с. 246]. Інша методологічна позиція, представлена у дослідженнях останніх років відносно художнього образу і репрезентації у культурній та візуальній антропології – позиція Дж. Елкінса, котрий наполягає, що міждисциплінарність не повинна елімінуватися із культурної та візуальної антропології, а художній образ, репрезентація, повинні розглядатись на межі методологій різних наук.

Дж. Елкінс, вступаючи до полеміки з М. Баль, пропонує як мінімум дев'ять основних напрямків такої міждисциплінарності [761] – експертна фактографічна історія мистецтв, образна антропологія, психологія і теорія образу, філософія мистецтва, наука про образи, підхід Дерріда, котрий спеціально відмовляється від узагальнюючої дисципліни, використовуючи синтетичну методологію - «включаючи лінгвістику, феноменологію, класичну філологію, онтологію, історію мистецтва, охорону пам'яток, релігієзнавство і теорію літератури» [761, с. 255]. Нарешті ця сфера може бути розглянута як сфера неестетичного і не-дисциплінарного, поза границями певних методологічних підходів, у будь-якому випадку у дослідженні говорять про лабільність кордонів культурної і візуальної антропології і багатоманіття розумінь художнього і візуального образу в культурі [621].

Крім візуального підходу у сучасній філософії культури важливе значення придбають «перформативний поворот» та «сценарії ритуалізації» як механізми функціонування культури, «візуальний поворот» виявляє, що багато чого в важливих механізмах культури не тільки не вербалізується чи раціоналізується, багато чого знаходиться поза репрезентацією, хоча задає правила та механізми культури. П'єр Бурдьє вводить своє центральне поняття «габитус» (принцип імпровізації, що регулюється) на початку 1970-х років, як реакцію на структуралістське поняття культури як системи правил: структуралістське поняття стало здаватися йому недостатньо гнучким [804]. Поняття «габитуса» в трактовці самого П. Бурдьє звучить, як «принцип вибіркового сприйняття індикаторів, спрямованих швидше на посилення і підтвердження габитусу, ніж на його трансформацію; це — матриця, генерируюча реакції, заздалегідь пристосована до всіх об'єктивних умов, ідентичних чи гомологічних» [84, с. 67].

«Перформативний» поворот передбачає, що традиція і ритуал – динамічні форми культури, можна говорити у сучасній гуманітаристиці не про ритуали як застигли форми, а про різні способи ритуалізації, в тому числі було введено і поняття «сценаріїв ритуалізації». Ніякого абстрактного «тексту-

культури» не існує, культура наявна лише тією мірою, якою вона кожний раз заново виконується (звідси «перформативність», «культура присутності» у Г.У. Гумбрехта [173] і подібні концепції), реалізується у повсякденній поведінці, прагматичній ситуації, що відхиляється від норми. Будь-яке сучасне дослідження культури, філософії культури, «значення», «культури значень», за словами німецької дослідниці, мистецтвознавця Е. Фішер-Ліхте, з якими погоджуємось, повинно доповнюватись вивченням «виконання». «Перформативний поворот» продовжує критику як структуралізму, так і постструктуралізму, спрямовує методіку дослідження культур від дискурсів та нарративів, до способів реалізації культури як безпосередньої присутності, як підтримання традиції. Саме у цьому контексті нову актуальність придбають теорії ритуалів – як дій, в яких реалізуються значення. «Перформативний поворот» продовжує постструктуралістські теорії культури, руйнуючи старе структуралістське розуміння культури, культура не тільки значення та символи, а й постійне її відновлення, розвиток традиції через її «виконання», тому дослідження культурних ідентичностей повинно враховувати складову традиції та «культури присутності».

1.2. Національна та культурна ідентичність

Поняття культурної та національної ідентичності не в усьому тотожні. Культурна ідентичність виникає при ототожненні індивіда з певними культурними моделями та цінностями, усталеними у певній спільноті, колективна ідентичність формується у процесі становлення суспільної групи та оформлення її меж.

Національна ідентичність пов'язана з формуванням національної культури у певному державному утворенні, коли прагнення усталити національну культуру актуалізується з акцепцією держави чи з артикуляцією окремих політичних впливових сил, національна ідентичність, на відміну від культурної, тією чи іншою мірою пов'язана з дискурсом влади.

Національна ідентичність є більш уніфікованим та однозначним явищем, а культурна ідентичність більш амбівалентним. Важливим моментом як для культурної, так і для національної ідентичності, є не тільки фактор єдності певної спільності, але й фактори диференціації, культурної різниці та інакшості.

Питання аналізу ідентичності виникає у модерну епоху, коли відбувається посилення індивідуалізму та лібералізму, ідентичність індивіда стає не усталеною даністю, а конструюється з наявних культурних елементів та символів.

Сучасні проблеми національної ідентичності пов'язані зі становленням глобальних реалій, глобалізованої культури, яка має включити різні національні культури, не нівелюючи їх самобутність. Національні ідентичності залишаються перед викликом часу – універсалізуватись, адаптуватись до нової глобалізованої культури чи йти шляхом традиціоналізації та збереження автентичності.

У сучасній українській свідомості говорять про існування колоніальної і модерної, постколоніальної ідентичності. Сучасні дослідники велику увагу змушені приділити факультативним ідентичностям, комбінуванню різних видів ідентичності, свідомій грі – перевдяганню, перейманню на себе ідентичності іншого, відмові від звичних ідентифікаційних практик тощо [586, 597].

В Україні ця ситуація ускладнюється становленням громадянського суспільства і загальнонаціональної моделі ідентичності, що поєднувала би регіональні і традиційні ідентичності.

Ситуація зі ствердження постколоніального дискурсу в Україні і в українських ідентичностях пов'язана з інтеграцією України до світового простору, з тими проблемами, які очікують Україну при входженні до Євросоюзу та інших світових організацій (СОТ, НАТО і т.д.).

Як і раніше перед українською національною ідентичністю стоїть проблема саморефлексивності – необхідності її осмислення та теоретизування на всіх рівнях – від індивідуального до державного.

Л. Нагорна у монографії «Національна ідентичність в Україні» (2002) [418] виділяє три історичні форми української ідентичності – русько-українська (Київська Русь), «малоросійська» як подвійна (місцевий патріотизм і лояльність до імперії) і радянська (позанаціональна). А для сучасного типу української етнонаціональної ідентичності характерна декларована полікультурність, що виливається у біполярність мовну і культурну, це наявні негативні реалії.

На нашу думку, така біполярність не носить характеру взаємовиключних лояльностей, не має конфліктності, але має як недолік змішання різних типів ідентичності, що можна вважати наслідком колоніальних стереотипів. Таке змішування можливо долати тільки більшим ступенем рефлексивності та національної освіти, тому національно-культурна складова освіти на сучасному етапі розвитку українського суспільства має виключне значення.

Українські національні ідентичності повинні визначити місце українців у свідомості європейців. Чи можливий новий умовний кордон між Європою та Азією по межі кордону України, як визначити справжній сучасний статус України – поза Європою, сусіда Європи, на межі Європи та Азії.

Кордони у цьому контексті сприймаються як процеси включення та виключення, чи включається Україна у спільний Європейський дім чи, не зважаючи на захоплення подіями помаранчевої революції, залишається малобажаним сусідом ?

Чи виникне можливо нова концепція Європи, що буде передбачати поняття розмитості кордонів, долання бінарної опозиції між центром та периферією, відновиться поняття універсалістської просвітницької Європи, Європи з багатьма центрами, в тому числі і східними, наприклад, Київ, Львів, Харків, Запоріжжя, Дніпропетровськ як європейські центри, з універсальним підходом до усіх представників усіх країн.

Тож коли говорити про комплекс проблем української національно-культурної ідентичності, можна виділити дві важливі парадигми – внутрішню переконливість, цілісність національної ідентичності та парадигму зовнішнього визнання.

Національна ідентичність є певною інтелектуальною конструкцією і спільноєвропейську ідентичність можна назвати одним з проектів Просвітництва, модерн завершив та випробував всі ці ідеї – ідеї розвитку і випереджуючого розвитку, цивілізованості та варварства, монокультурності та полікультурності, гомогенності та гетерогенності, демократичності та тоталітарності, відкритого та закритого суспільства, ідентичності примордіальної та конструктивістської.

Тож важливою є не тільки вписування національної української ідентичності в зазначені вище парадигми, а й проблеми її трансформацій у постмодерному та неомодерному світі.

Проблема ідентичності в культурі Слобожанщини пов'язана з проблемою етнічного і національного самовизначення [578, 584, 585, 588, 596].

Деякі дослідники вивчають загальну структуру національної ідентичності (Я. Крейчі, В. Велімський) [311], деякі досліджують міфічну (міфологічну) структуру національної ідентичності, що стало загальноприйнятим з 1960-1970-х років ХХ ст. [709]; оскільки багато дослідників поділяють термінологію Г. Сетон-Вотсона [515], котрий класифікує нації на старі та нові, то для дослідження так званих нових націй часто використовують як допоміжне дослідження націоналізму і націоналістичних рухів, крім того, для сучасного дослідника національно-культурної ідентичності стає необхідним використання праць Б. Андерсена [11], Д. Армстронга [18], Е. Сміта [526, 527, с. 235-253, 649-653, 473], [814], Е. Геллнера [130-132], [820, р. 12].

Так, згідно з новими теоріями, запропонованими Е. Смітом, загальноприйнятим стало застосовувати терміни «стандартна західна модель нації» та «незахідна (етнічна) модель».

В сучасній українській ідентичності ці моделі співіснують, стосовно цього феномену дослідники говорять про існування у сучасній українській свідомості колоніальної і модерної, постколоніальної ідентичності. Сучасні дослідники велику увагу змушені приділити факультативним ідентичностям, комбінуванню різних видів ідентичності, свідомій грі – перевдягання, перейманню на себе ідентичності іншого, відмові від звичних ідентифікаційних практик тощо. В Україні ця ситуація ускладнюється становленням громадянського суспільства (деякі вважають, що революція Гідності прискорила це становлення) і загальнонаціональної моделі ідентичності, що поєднувала би регіональні і традиційні ідентичності, тому одна із цілей нашої роботи – показати, яким чином можна виявити такі поєднання, яку методика і методичні принципи доцільно при цьому використовувати.

Я. Крейчі та В. Велімський говорять про загальний механізм національної ідентичності: «Існують п'ять об'єктивних чинників, які можуть відігравати роль в ідентифікації групи як нації: територія, держава (політичний статус), мова, культура та історія... Шостий суб'єктивний показник – національна свідомість». Але існують ситуації, коли більшість з цих об'єктивних чинників відсутні, а все ж «спільнота почуває себе нацією. Суб'єктивний чинник свідомості в крайньому випадку є остаточним та вирішальним чинником у питанні національної ідентичності» [311, с. 487]. Суб'єктивний чинник свідомості пов'язаний із залишками функціонування міфологічного типу свідомості, тому залишається одним із життєвизначальних і смислопороджуючих у житті індивіда чи етнічної групи.

К. Хюбнер доводить тезу про міфічну структуру національної ідентичності, оскільки міфічна і національна ідентифікації демонструють однаковість структури : - місце не відділяється від свого змісту (усяке місце, де знаходиться бог / національна святиня – священний регіон, тому усі місця їх знаходження є ідентичними, вони можуть вирізнятися лише з профаної точки зору); - єдність часу й історії, минулого і сьогочасного. Відбувається циклічне

повторення міфічної події; - єдність матеріального й ідеального – окремі предмети втілюють цілісність національних ментальних уявлень, котре зосереджено найчастіше біля пам'ятних дат, пам'яток і символів національного спрямування (пам'ятник Т. Шевченку, Держпром, творчість М. Хвильового); - національні святині розглядаються як належні трансцендентному, що розімкнули профану каузальність і фіксують присутність нумінозного [709, с. 355-363].

З точки зору К. Хюбнера, до якої ми приєднуємося, національно-культурна ідентичність як системна множинність є неузгодженою і нестабільною. Спроби подолання неузгодженості всередині національної системної множини здійснюються на основі адаптування до іншої (наприклад, 4/5 німецької, французької чи іспанської ідентичності належить світу європейських ідей) [709, с. 293-294]. Г. Сетон-Вотсон поділяє нації на два типи – старі, що набули національної ідентичності до сформування доктрини націоналізму, та нові, в яких національна самосвідомість постає одночасно з націоналістичними рухами, мова при цьому є дуже важливим чинником творення національної свідомості [515, с. 518-519]. Б. Андерсен в «Уявлених спільнотах» пише про те, що спільноти потрібно розрізняти не за їхньою справжністю чи несправжністю, а за манерою уявлення [11, с. 24]. Ідея нації після десакралізації старих цінностей епохи Просвітництва стає варіантом «секулярної трансформації фатальності у безперервність, випадковості у значимість» [11, с. 28].

«Офіційні націоналізми» (Г. Сетон-Вотсон) в Європі другої половини XIX ст. приховували «невідповідність між нацією і династичною державою» (словаки мад'яризувались, корейці японізувались, українці зросійщувались). Потреби колоніальної держави викликали появу цілої армії керівників – «чиновників – двомовних посередників між метропольною нацією і колонізованими – так звані «внутрішні пілігрими», самотні двомовні інтелігенти» [11, с. 140,146,174].

Д. Армстронг («Нації перед націоналізмом») [18] наголошує на важливості механізму кордону (зонального, лінійного) як можливості зіставлення різних етносів і суспільних груп. Антитетична дуальність на початкових етапах сприяє артикуляції національної ідентичності, далі може сприяти або ні її виробленню. Така межовість, прикордонність (український-гетьманський – російський вплив) слобідській культурі існувала протягом тривалого часу.

Р. Шпорлюк («Імперії та нації») пише, що Україна пов'язана з Росією, Центральною Європою та Чорноморським регіоном. «Наприкінці XIX ст. народ, що нині відомий як «українці» взяв собі / повернув цю назву. До цього часу українців називали русинами в Австрії, руснаками в Угорщині, малоросами в Російській імперії» [747, с. 238]. На сучасному етапові створення нових націй найчастіше відбувається як демонтаж старих: «коли стара («велика») нація перетворюється на декілька, епітет «новий» стосується не тільки виникаючих, але і тих, що лишилися («старих», «великих»)). Такий підхід дозволяє нам розглядати творення України, Словаччини чи Чехії як один з аспектів трансформації польської, російської та німецької домодерної нації [747, с. 238-244].

Ентоні Сміт («Національна ідентичність») говорить про такі найголовніші риси національної ідентичності: історична територія, або рідний край; спільні міфи та історична пам'ять; спільна масова, громадська культура; єдині юридичні права та обов'язки для всіх членів; спільна економіка з можливістю пересуватись у межах національної території. Національна ідентичність за самою своєю суттю багатовимірною, її ніколи не можна звести до елемента, тому вона така гнучка, непередбачувана у сучасному житті і політиці [526, с. 12-27].

Е. Сміт говорить про стандартну західну модель нації (історична територія, політико-юридична спільнота і рівність членів, спільна громадянська культура та ідеологія, індивід має вибирати, до якої саме нації приєднуватися) та про незахідну (або етнічну) модель (ознаки – неминучість

належання – індивід довіку нестиме на собі печать нації, в якій народився, важливим є спільне походження і рідна культура, генеалогії, мобілізація і останній суд народу як «над родини», рідна мова і звичаї) [526].

В усіх етнічних моделях підкреслюється етнічність, етнічна група, що з'являються як офіційні соціологічно-культурологічні терміни з 1960-х років і пов'язані з проблемами постколоніалізму (від грецького *ethnos*). Англomовна соціальна антропологія і культурологія починає активно вживати терміни «етнічність», «етнічна група» у 1960-х роках для характеристики взаємин між людськими групами, це слово фіксує вперше «Oxford English Dictionary» (1953), але за походженням це слово похідне від грецького «*ethnos*». У Гомера цим словом позначалися великі недиференційовані групи воїнів або тварин («Іліада», 2.87, 2.91, 4.59–4.69, 12.330), Аристотель називає цим словом варварські племена, що не належать до «еллінів» («Політика», 1324, в.10), римляни вживають його стосовно неримських земель, провінцій. Пізніше цим словом починають позначати чужинців і язичників (у грецькому Новому Заповіті, але у Вульгаті використовують не грецьке «етнос», а *gentilis*, *gentile* – неєврей, язичник). За часів Оттоманської імперії це слово стає синонімічним позначенням релігійної «інакшості» православних християн і їх самоназвою (з XV ст.), а з XIX століття стало позначати самоутвердження та самозахист власної ідентичності.

З XVII–XVIII століть з'являються перші ознаки гнучкості етнічної ідентичності, через те, що вона почала накладатися на соціальну ідентичність, а окремі люди починають комбінувати у різних ситуаціях різні види ідентичності. У слобожанській ідентифікації співіснує локальна ідентичність (належність до певної громади, родини) з становою і релігійно – конфесійною ідентичністю (православ'я XVII–XVIII ст.). Різні групи вибудовують свою стратегію боротьби за ресурси, владу і статус, використовуючи символи і консерватизм ментальних уявлень, які зберігаються при зміні ідеологій.

У постколоніальному дискурсі етнічна ідентичність – це: 1) відстоювання своєї власної національної ідентичності; 2) залишки колоніальної чи традиційницької міфології [573, 578].

Проблема національної ідентичності на сучасному етапі так чи інакше пов'язана з постколоніальним, постмодерним дискурсом. Ернест Геллнер в есе «Повернення тубільця» визначає суть постколоніального періоду як проблему побудови ліберального, стабільного суспільства на руїнах тоталітарної індустріальної ідеократії, ця проблема є абсолютно новою, отже, ніхто не знає способів її розв'язання [820, р. 12].

Ситуація зі ствердження постколоніального дискурсу в Україні і в українських ідентичностях пов'язана з інтеграцією України до світового простору.

Урс Альтерматт [9] вважає, що з вирівнюванням в технічному і економічному відношенні країн Європи зростає страх людей за свою культурну ідентичність, тому будуються європейські етнонаціональні фортеці. Альтерматт виступає, з чим не можна не погодитися, за індивідуальні права громадянина і за багатоманітну ідентичність, бо тільки тоді, коли у людини не існує іншого вибору, вона обирає із внутрішнім спротивом одну ідентичність. Насправді людська ідентичність більш комплексна (каталонець-іспанець-європеець, харків'янин – слобожанин – українець – європеець).

Канадський історик П. Магочій [379-381] вважає, що національні ідентичності доби «українського національного відродження» формувалися на основі не лише так званої «первісної етнічності» (кровні зв'язки, спільне походження, мова та культура), а й «ситуаційної або факультативної етнічності» (одночасне співіснування декількох лояльностей): на українських землях у ХІХ ст. цілком природною була ситуація, коли дехто вважав себе як малоросом, так і росіянином чи поляком (початок ХІХ століття, після польського повстання ситуація різко змінюється, національна ідентичність сприймається лише з політичної точки зору).

Далі виникають структури взаємовиключаючих лояльностей (не можна бути українцем / поляком / росіянином одночасно). У радянський період виникає конфлікт між структурою лояльностей і взаємовиключаючих свідомостей, це продуктивна точка зору, оскільки не маркує усе негативними позначками «колонізація» чи «асиміляція» без врахування цінності того чи іншого явища.

Це загальний теоретичний момент розходження стосовно ідентичностей та етнічностей – чи є вони вродженими (примордіалісти) чи ситуативною і малозначною, ціннісно не навантаженою (конструктивісти, інструменталісти). Синтезований сучасний підхід, що враховує здобутки обох, говорить про ідентичність і як про різновид ментальної орієнтації, так і як про результат виховання і соціального свідомого/несвідомого впливу, тобто і як психологічне явище, і як форму ідеології.

1.3. Етнічний та етичний вибір: філософсько-антропологічний вимір ідентичності

К. Леві-Строс визначав політику як міфологію другого рівня семіотики, політичний міф більш складний, ніж релігійні міфи [838, р. 68]. У ХХІ столітті праці К. Леві-Строса не достатньо були оцінені, він для наукової публіки залишається добрим антропологом, але не теоретиком влади.

Міф і розгляд архаїчного мислення, захоплення архаїчним мисленням – це етична оцінка. На це, зокрема, звертає увагу у своєму дослідженні Олег Аронсон [19]. Етичність – то, що перебуває поза відношеннями еквівалентного обміну, поза державою, поза апаратом насильства і поза тією мікрофізики влади, яку так блискуче досліджував М. Фуко. Чи можлива подібна етична оцінка сучасної політики і сучасного суспільства в цілому? І К. Леві-Строс, і О. Аронсон не однозначні у своїх оцінках – можлива лише тоді, коли зберігається нееквівалентність обміну, соціальний дар, досліджений Марселем Моссом і Жан-Люком Маріоном. Зберігається за тієї умови, що існує спільнота, здатна прийняти чужого, прийняти іншого, її можна назвати і

громадянським суспільством, і етнічною спільнотою. В діалектиці Г. Гегеля громадянське суспільство передує державі і становить її завершення, громадянське суспільство являє собою необхідний ступінь розвитку держави. Але вибудовуючись нібито навколо інтересів суспільства, держава стає апаратом насильства, імпліцитно переводячи «війну усіх проти усіх» (Т. Гоббс) в своє існування, зовнішню загрозу трансформуючи у внутрішню агресію і дисциплінарність.

Як справедливо зауважує Аронсон, тільки етика і етнічність здатні протистояти дисциплінарній і підкорюючій силі державі, що діє не лише насильством, але і дискурсивними практиками підкорення і добровільного послуху, «біовлади» (М. Хардт, А. Негрі «Імперія») [698-699]. Тобто саме етика і етнічність індивідуалізують суспільство, діючи поза відношеннями еквівалентного обміну, відторгнення і партиципації чужого, поза відношеннями панування і підкорення. Тим самим і етика, і етнічність анархічні за своєю сутністю і в першу чергу розглядаються державами і націями, що створюють свої національні держави, як небажані конкуренти, що підривають не тільки сутність політичної влади, але і сутність політики як пошуку і нейтралізації ворога/ чужого державі [618, 620].

Етичний вибір виступає як абсолютний, тут звичайно європейське суспільство виховувалось на універсалізмі християнства й Ален Бадью [31] правий у розгляді християнського вибору як універсального, що кидає виклик правилам, канонам, а часто й моральним установам. Етнічний вибір складається з окремих етичних виборів і їх взаємного визнання, без сумніву, тут ми виходимо з поєднання інструменталістської і конструктивістської позиції стосовно етнічності, тут нами не розглядається етнічність як права етнічних меншин, етнічність як фактор об'єднання нації і національної держави (створюючи національну державу, нація змушена використовувати насильство і централізацію влади, тим самим страждають етнічні меншини і виникає питання про захист їхніх прав), а етнічність як створення не-політичної спільноти, з нашої точки зору, така мінімальна етнічна група є

основою створення громадянського суспільства, коли індивідуальність достатньо легко зламати і винищити, то таку мінімальну етнічну спільноту, «общину», «зламати» не так вже і просто, тому подібні групи і стають першими жертвами тоталітарних держав. Держава готова їх визнати лише коли вони стануть частиною держави, перестав бути частиною громадянського суспільства.

Тут необхідно протиставити політику – активне життя політії, а також громадянське суспільство – етнічну групу, політику – громадянське суспільство.

Політика будується як система виключення чужого, навіть в активному житті політії – агорі реалізується виключення чужаків, не-громадян.

Громадянське суспільство дещо утопічно може розглядатись як те, що не охоплено політикою. Воно існує до політики і продовжує існувати всупереч ній, етнічні групи складають частину громадянського суспільства, політію можна розглядати як початковий етап формування громадянського суспільства. Національна держава, держава-нація намагається контролювати як політику, так і громадянське суспільство. Менш за все ця система контролю спрацьовує стосовно окремих особистостей – героїв, святих, котрі свідомо роблять свій етичний вибір, і на етнічних меншинах. При тому, коли етнічна група стає етнічною меншиною і продовжує бути поза контролем, держава використовує інші методи – ізолювання, вигнання, політики внутрішньої колонізації і створення біженства, таким чином, етнічні групи залишаються на вістрі конфлікту влади – громадянського суспільства. Це добре показано зокрема у працях Ханни Аренд [794].

Veni, vidi, vici – в імперському дискурсі «прийшов» і «побачив» являють собою вже дві третини перемоги, потім державі залишається ще дешиця агресії і війни і територія стає частиною держави і імперії. Потрібно знайти нове місце для експансії і підготувати її – це робота культурних антропологів і філософів. Техніка огляду вдосконалюється – огляд, класифікація, категоризація, погляд з пташиного польоту, обсервація, картографія, фотозйомка, аерографія, вид із

космосу, відеоряд, відеоприціл. Цілі залишаються майже незмінними – захоплення і заміна активного життя політії або нової території політикою, централізація і нейтралізація громадянського суспільства. Простіший механізм – колонізація, більш складний механізм – самоколонізація і внутрішня колонізація, це поняття, зокрема, розробляється у працях А. Еткінда [815]. Метафора і механізм внутрішньої колонізації вдалось втілити насамперед у Російській імперії, перемога метафори втілюється у ефективному державному механізмі. Тому ми можемо говорити про вдалий і ефективний приклад функціонування політики – громадянського суспільства-етнічної групи. Внутрішня колонізація була тим самим інструментом самопізнання нації, створення національної держави, держави-нації і тим способом соціальної організації (специфічний тип етнічної групи), котрий застосовувався соціальними інститутами й офіційними особами Російської імперії для самопросвіти й забезпечення специфічного російського способу імперіалістичної експансії і управлінської практики. Так що експансія часто ставала спрямованою насамперед на себе, себе важно побачити, до себе прийти, але перемога над собою часто стає пірровою перемогою.

В працях Х. Арендт [794] і М. Фуко [688] появляються ідеї та докази, які свідчать про те, що імперія запозичує у своїх колоній політичні принципи, механізм політики, методи керівництва і переносить їх до метрополії, тим самим внутрішня і зовнішня колонізації зв'язуються і взаємно удосконалюються, а громадянське суспільство зсередини колонізується ще більше, ніж через зовнішню експансію. При цьому колонізаторські відношення ускладнювались, і жителі метрополії виявлялись часто під набагато більшим колонізаційним тиском, ніж віддалені території і провінції. Через це режими внутрішньої колонізації забезпечують консервативність національній державі, нації-державі, превалювання політики над громадянським суспільством і етнічними групами. При внутрішній колонізації не завжди ясно, хто кого пригнічує, представники нації-держави стають такими же пригніченими, як

етнічні групи, це забезпечує стійкість механізмам внутрішньої колонізації, оскільки не ясно, хто проти кого повинний боротися і повставати.

З одного боку, колонізація і внутрішня колонізація не можлива без розроблених механізмів ідентичності, тому будь-які нації-держави, національні держави провідне значення приділяють національній освіті і вихованню метропольної і колоніальної/ колонізованої ідентичності. В той же час жодній державі, навіть найбільш тоталітарній, не вдалось досягнути повного контролю над ідентичністю. Звідси розхитування традиційної ідентичності, безgruntянство, біженство, що часто грають на руку нації-державі – утративши фундамент ідентичності, людина легше стає іграшкою в руках влади, утративши дім, вона не знає, чи віднайде вона інший коли-небудь – ця нестабільність дозволяє легко маніпулювати як окремими людьми, так і етнічними групами, котрі втратили свої традиції і історичне коріння [620].

Олег Аронсон аналізує виникнення іншості у політиці і формуванні нації-держави, національної держави.

«Ці «інші», що формують кордони (держав, соціальних груп), завжди «тут», завжди у тому місці, звідки виходить загроза, без котрої неможливо мислити ані нації, ані держави» [19, с. 239.]. Він засновується на аналізі Е. Бенвеніста термінології індоєвропейських соціальних установ стосовно практик «гостинності», поєднання у понятті «іншого» семантики «гостя» і «ворога», це як «дружба проти ворогів» Карла Шміта як основа політики, так і «дружба з ворогом», коли латинське слово *hostis* поєднує у собі поняття «гість» і «ворог». Бенвеніст звертає нашу увагу, що словом *hostis* не називають тих «чужаків», хто жодним чином не пов'язаний з римськими громадянами, а лише тих, з ким наявна деякий економічний чи племінний зв'язок. Бенвеніст так коментує результати свого аналізу: «...Поняття ворога, чужого (і чужоземця) і гостя, що являють для нас три різні семантичні й юридичні категорії, у древніх індоєвропейських мовах якнайтісніше взаємопов'язані. (...) Усе це можна зрозуміти лише виходячи з уявлення, згідно якому чужий, чужоземець обов'язково ворог і, у кореляції до цього, ворог – обов'язково

чужий, чужоземець. Причина цього завжди у тому, що «народжений поза» завідомо ворог, що необхідно взаємне зобов'язання для того, щоб між ним і моїм «Я» установилися особливі відношення гостинності, котрі немислимі всередині общини. Точно так само у Римі перших століть чужоземець, становлячись *hostis*, виявляється тим самим *pari jure cum populo Romano*, на рівних правах з римським громадянином. Обряди, угоди, тимчасові договори переривають постійний стан ворожості, що панує між народами і общинами. Під захистом торжественних угод за умови взаємності можуть народитися істинно людські стосунки, і тоді назви союзів або юридичних установ стають назвами людських почуттів» [52, с. 74-78].

О. Аронсон справедливо вважає, що таким чином ми можемо виявити сліди етнічності, котра не співпадає з границями політики, нації і національної ідентичності, існує до них і окрім них. Аронсон говорить про особливе «письмо спільноти», етнічної або первісно архаїчної спільноти, котре виявляє своїм етимологічним аналізом Бенвеніст: «У цьому пасажі помітно, наскільки в акті «гостинності» й у тих слідах письма спільноти, збережених у самій мові, стверджує себе інакша логіка, котра набагато ближче до ритуальної етики, ніж до політики. Тут набагато важливіше дія прийняття інакшості, іншості (з її невідворотною загрозою), ніж відділення, розрізнення» [52, с. 236]. Таким чином, у поглядах Аронсона етнічність з самого свого зародження може бути пов'язана з етичним началом – прийняттям іншого в його інакшості, чужоземця і чужого як гостя. Етнічність підтримується міфом спільноти.

Т. Гоббс в своєму «Левіафані» вважає, що єдиним соціальним інститутом, що дозволяє примирити ворогів у «війні усіх проти усіх» є держава. Так чи інакше більшість європейських концепцій нації-держави, національної держави підтримують гоббсівську трактовку держави як єдиного примирителя, що дарує мораль.

Ряд праць антропологів спростовують таку концепцію – існують суспільства, не побудовані на протиставленні друг – ворог, війна не є значимим феноменом їх суспільного життя, наприклад, робота антрополога

П'єра Кластера «Суспільство проти держави» [810] доводить, що інститут держави не може бути єдиним примирителем, що надає мораль і етику.

Різноманітні жести і дії прийняття іншого, ворога, як в архаїчних, так і сучасних суспільствах породжують нову етику – етику іншого, етику гостинності, нееквівалентного обміну, котрий перебуває поза принципами держави і держави-нації, найбільш відомим засновником цієї етики є Е. Левинас. Згідно Левинасу, відповідальне я не здатне реалізувати свою власну ідентичність лише шляхом рефлексії над своєю власною свідомістю. Оскільки відповідальне Я мобілізувало себе (чи відкрило себе) у відповідальності, завдяки наявності Іншого або абсолютної інакшості, воно вже було ідентифіковано зовні ще до того, як его генерувало себе в інтенціональному акті. Це означає, що відповідальне Я не об'єктивацією себе через Его, але являє собою ідентичність, що конститується потягом до іншого, потяг, що існує ще до того, як Его заявить про себе. У своїй пасивності, відповідальне Я не вільно оцінювати чи засуджувати заклик, що йде від Іншого, так само і не здатне прийняти чи відмовити Іншому.

Також тут Аронсон справедливо відмічає роль Ж. Дерріда, котрий бачить у «гостинності» «апорію, в якій соціальний контроль над ідентифікацією, за власними кордонами виражається у логіці дарунку, що відкидає і самість, і границі» [19, с. 239]. Подібна ж етична апорія віднайдена Ж. Дерріда у «прощенні», де винуватість і соціальне визнання провини вимагає економіки жертвовності, жертвоприношення самості, ніхто не є винуватим, але визнання своєї провини є основою створення нової етики, що об'єднує спільноту. Такі сліди спільнотності присутні як в архаїчних суспільствах, так і в сферах, що не охоплені політикою.

Така спільність може об'єднувати спільноти, стати основою в тому числі й етнічності, стати основою етнічної групи, як не-включеного в політику і не-включеного у національну державу. Ця спільнота характеризується власною етикою. О. Аронсон цитує Нансі [848, р. 52], що принципом такої спільноти є те, що вона завжди ««спільнота тих, хто не може бути разом», «спільнота

поділених». Універсальність структури леві-стросівського міфу – у подоланні цього поділу. Міф – простір спільноти з тими, з ким ми її не можемо навіть уявити» [19, с. 239].

Етнічне існує як віддане іншим, створюючи несоціалізовану, недержавну спільноту, де існують нееквівалентний обмін, дар, жертвність і гостинність. Етнічне включається у національне, але підлягає насильству і виключенню (етнічне нації і етнічне меншин), етнічне існує поза національною державою як основа спільності, неодмінним стає диференціююче начало, що поділяє на я-інші, в той же час в етнічному відбувається поєднання цієї диференціації.

Політика виходить саме з такого роду диференціації, поділу, де «іншому» забезпечена участь «чужого», «ворога», що приносить з собою невідоме, яке потрібно обов'язково зробити відомим, доступним, щоб можна було прийти і віднайти його, політика використовує науку, розриваючи міфологічні зв'язки вона нав'язує літературу (як національний наратив) і науковий дискурс влади-знання (М. Фуко).

Міфологічне мислення і міф залишаються чи не єдиними способами зберегти етнічне, подолати диференціацію, можна говорити про міф як про письмо етнічної спільноти.

Етнічний вибір фіксує ідентичність, але не позбавляє її етичності: в етнічності ми бачимо міфологічність як письмо етнічної спільноти, але за цим письмом можлива індивідуальність і можлива особистість.

1.4. Ідентичність: антропологічні та гносеологічні проблеми пізнання культурної ідентифікації

1.4.1. Візуальні фактори у формуванні ідентичності

Актуальним виглядає тема новітніх освітніх технологій у освіті. Не заперечуючи ролі технічної складової освіти, треба не забувати про найголовнішу її складову – людську та людину творчу, формуючу певні ідентичності. Зараз стає зрозумілим, що не тільки людина створює культуру,

але й культура виробляє певний тип людей, тобто людина, як розглядав це питання свого часу К. Гірц [138], є певним артефактом власної культури, таким чином і на цьому рівні стає зрозумілим, що старі суб'єктно-об'єктні відносини є застарілими. І суб'єкт, і об'єкт, і артефакт в сучасній культурі сприймаються як взаємодоповнювальні, не можливі одне без одного поняття.

Ідентичність пов'язана із певним типом раціональності, тож необхідно окреслити моделі нового розуміння раціональності, роль зорового мислення в сучасній філософії освіти, взаємозв'язок понять освіти, філософії та особливої споглядальної «оптики».

Наприклад, М. Гайдеггер трактує платонівську пайдею (освіту) як керівництво до зміни всієї людини в її сутності. Платонівська метафора освіти як світла, переходу від апавдевсії до пайдеї є ключовою для європейської культури. З цієї точки зору освіта передбачає розгортання деякого про-образу, формування та керівництво певним зразком. Пайдея означає перенесення з світу повсякденного, світу звичайних речей у світ абстрактних предметів, в область існування істини, явлення суцього самого по собі. Тобто, при трактовці Платона, М. Гайдеггер вважає, а ми приєднуємось до цієї думки, що поняття освіта та істина можна розуміти як синонімічні: освіта – це шлях до істини – «Платон хоче одночасно показати, що сутність пайдеї не в тому, щоб завантажити непідготовану душу голими знаннями, нібито перший-ліпший порожній посуд. Справжня освіта, навпаки, захоплює та змінює саму душу і в цілому, переміщуючи насамперед людину в місце його сутності і привчаючи до неї» [694, с. 350].

Три важливі поняття формуються Платоном – освіта, філософія та гуманізм. Ці три поняття пов'язані з «притчею про печеру» в діалозі «Держава». М. Гайдеггер звертає увагу, що освіта пов'язана з Софією, спочатку це слово позначало загальне орієнтування у чомусь, розуміючи вмільість. Це не просто володіння знанням, як володіння знанням докса чи епістема. Це заняття певного місця, знайдення опори у постійному, при чому софія-орієнтування у печері кардинально відрізняється від софії-орієнтування

поза печерою. Філо-софія, за Платоном, це софія, справжнє бачення та справжнє орієнтування за межами печери, це споглядання та орієнтування на ідеї, приступне тільки філософам. Таким чином Платоном по-новому обґрунтовується поняття філософії, це вірна орієнтація, споглядання буття суцього в ідеях. Для споглядання ідей, тобто отримання знання та причетності до філософії, необхідна освіта, в поняттях Платона «пайдея». Коли така освіта здійснюється, то людина наближається до самої себе, освіта у Платона виглядає і як піклування про людинність та людяність у людині, отже, закликає до загального гуманізму. Трете важливе поняття обґрунтовується Платоном. Нова людина, філософ, це *animal rationale*, звільнює свої потенційні можливості через освіту, розвиває свої творчі сили та виховує свій розум, людина осмислюється в смислі сутності істини, це одне з перших окреслень гуманістичної сутності людини та освіти [694, с. 359-361]. Тобто, не зважаючи на деякі тоталітарні риси філософії Платона, саме у нього звучить думка про взаємозв'язок філософії та освіти, освіти як споглядання та особливої оптики, приступної філософам [575, 591].

У добу Просвітництва освіта, гуманізм та раціоналізм позбавляються метафізичності та телеологічності. Стає зрозумілим, що прогрес відбувається, але не є неминучим. У ХХ столітті відбувається конкретизація поняття гуманності та раціональності. Події світових воєн та функціонування тоталітарних режимів на своєму страхітливому прикладі переконали людство у тому, що будь-яка раціональність повинна співвимірюватись з людиною, гуманністю.

Кінець ХХ–початок ХХІ століття проголошує не тільки смерть Автора та смерть або зникнення Бога (у М. Гайдеггера «Бог сховався і люди не можуть знайти до нього дорогу»), але й нову переоцінку цінностей, другу вже після переоцінки цінностей нігілізму. Це повернення традиції та час «нової щирості», повернення особистості і можливості софії як розуміючої вмілості. Це повернення тієї чи іншою мірою засновується на зростанні у сучасній культурі ролі образу. Зникнення реальності в постмодерністських симулякрах,

коли знак поступово замінює реальність та нарешті маскує відсутність самої реальності, на нашу думку, поступово переосмислюється та долається. Повернення зорового образу, який співвідноситься з наявною реальністю та традицією, знаменує собою повернення до зорового мислення, можливості вірного споглядання, що з часів Платона є основою філософського знання та можливістю якісної освіти.

Це повернення образу, а значить і можливого вірного зорового мислення. Єдність перцептивного мислення є необхідною, на ньому тією чи іншою мірою засновується наука, мистецтво, релігія. У XIX–XX столітті відбувається розхитування цієї єдності, але вона залишається і зараз, завдяки їй можливі освітні сучасні практики. Образ, заснований на принципах раціональності та гуманності, є все більш актуальним в сучасній культурі. Тут можна погодитися з точкою зору відомого дослідника та теоретика естетики П. Вірільо: «З XIX століття нам всі вуха прогуділи промовами про смерть Бога, про смерть людини, про смерть мистецтва... Справа ж полягала в поступовому розпаді перцептивної віри, заснованої з часів середньовіччя і кінця анімізму на єдності божого творіння, на близькості, співпричетності універсуму і боголюдини в християнстві августинівської традиції, де матеріальний світ любив та споглядав себе в своєму єдиному Богові. Смерть бога і смерть мистецтва на Заході неподільні, і нульовий ступінь репрезентації тільки виконує пророцтво, промовлене константинопольським патріархом Никифором тисячу років тому, під час суперечок навколо іконоборства: «Коли ми зруйнуємо образ, зникне не лише Христос, але і весь світ»» [104, с. 37].

Пройшовши нульовий ступінь образності у абстрактному мистецтві та симулякрах масової культури, нульовий ступінь віри в радянському атеїзмі, нульовий ступінь інтерпретації у смерті автора та зникненні авторства, сучасний світ знов повертається до втраченого цілісного образу реальності. Це стає запорукою відновлення проекту Просвітництва як проекту освіти, розуміючого, вірного знання. Тут можна знайти і давні платонівські риси, і християнські, і риси просвітницьких парадигм Нового часу.

Одночасно, при переході нульового ступеня, утворюється щось принципове нове у розумінні освіти та раціональності.

Один з таких сучасних підходів – посилення значення зорового мислення.

Однією з центральних проблем візуального сприйняття є і зараз залишається проблема того, щоб дізнатись, яким чином мозок переробляє візерунки на сітківці ока (патерни) в уявлення про зовнішні предмети [161, с. 16].

Візуальне сприйняття є активним, сприйняття (перцепція) є своєрідним способом вирішення проблем, воно з'являється в результаті виховання та тренування, пов'язане з пізнавальною активністю людини та освітою. Звідси можна вживати такі поняття як зорове мислення та візуальне сприйняття як синонімічні і не використовувати таке традиційне філософське поняття як апперцепція, оскільки сприйняття завжди є активним процесом, а зорове мислення культурно й освітньо обумовлено.

Сприйняття є певним прототипом мислення, мислення розвивається завдяки формуванню гіпотез про зовнішні об'єкти, спочатку це предмети, потім класи предметів, а потім символ, символічна мова та абстрактна думка. Здатність виробляти гіпотези та концепції й оперувати символами є суто людською рисою, на якій і заснована можливість будь-якої освіти. Наука заснована саме на такому оперуванні символами, а також заснована на принципах раціоналізму та дослідного знання. І науковець, і художник виробляють свої об'єкт-гіпотези про влаштування зовнішнього світу. Сприйняття в цьому контексті – ефективний процес використання збереженої у нас у пам'яті інформації для побудови гіпотез про миттєвий стан зовнішнього світу. Ця миттєвість, швидкість сприйняття та побудови гіпотез в сучасному світі тільки прискорюється. Тому актуальним завдання освіти стає збереження єдності сприйняття та одночасної швидкості оперування тією інформацією, що

надходить до сучасної людини через мінливу реальність, засоби масової інформації, освітні мережі, Інтернет тощо [591].

Психологічні експерименти 1960-1970-х років показують, що той світ, який бачить людина, не співпадає з чуттєвими даними, які сприймає око (термін Дж. Гібсона – «видиме поле»), тобто візуальне сприйняття культурно обумовлене. Експерименти також показали, що процес опредметнення «видимого поля» (створення на його основі світу, що бачиться), регулюється системою значень і дещо нагадують побудову висловлювань у мові. Тобто при утворенні образу світу з'являються зв'язки одночасно мовні та предметні, значить в образі предмета дійсно взаємодіють елементи чуттєвої тканини і значення предметів, крім того, конкретне бачення повинне постійно узгоджуватись з загальними уявленнями про оточуючий світ і образи тіла (так звана окуломоторна праця зокрема), тобто зорові враження узгоджуються з наявною схемою об'єктивного світу і «схемою тіла» [115]. Фактично дослідження 1970-1980-х років розкривають бачення, візуальне сприйняття як складну пізнавальну перцептивну діяльність. Візуальне сприйняття, особливо сприйняття художнього образу, культурно еволюціонують (в різних концепціях еволюціонізму та неоеволюціонізму) чи просто змінюються від культурної епохи до епохи. Як пише Умберто Еко, «над усією нашою фігуративною діяльністю панують норми». На цій основі спочатку виникає естетичне бачення, а потім іде зростання значення візуальних образів та візуальної естетики в культурі ХХ–ХХІ століття. Ускладнення пізнавальної діяльності призводить до ускладнення перцептивного образу та законів візуального сприйняття. І навпаки – зміни та ускладнення перцептивної діяльності призводять до змін у пізнавальній активності та освіті.

Новітні способи бачення досліджує сучасна культурна антропологія, етнокультурологія та філософська антропологія. Важливим для окреслення як «зорового мислення», так антропологічних моделей цього зорового мислення, зокрема моделей, які використовуються певними етнічними культурами та етнічними групами, та моделей, що використовуються антропологом-дослідником,

етнографом, що проводить польові дослідження у певній культурі, стає теоретична рефлексія такого антропологічного досвіду, представлена зокрема у праці «Етнографічне око: способи бачення в антропології»: (Grimshaw A. *Ethnographer's Eye: Ways of Seeing in Anthropology* / Anna Grimshaw. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001. – 236 p.) [823].

Розходження між звичним «зоровим мисленням» дослідника та тим «зоровим мисленням», що властивий досліджуваній культурі, може бути значним. Одними з перших на цю особливість культурно-антропологічних та філософсько-антропологічних досліджень звернули увагу Б. Маліновський та К. Гірц. Навіть найоб'єктивніший дослідник оперує тими способами бачення, що закладались його культурою, тут застосування різних способів спостереження та зорового мислення дозволяє виявити справжню філософсько-антропологічну сутність різних інших (іноді дуже відмінних від культури дослідника, етнографа) етнічних культур. «Питання бачення позиціонується в специфічних способах бачення, що існують в межах певних моделей. Прибічники етнографічного підходу Маліновського, на відміну від його попередників, очікують залишити спостережну веранду, виступити у похід до суспільства і побачити самого себе, але, задаючи ті загальні обставини, в яких етнографи працюють, вони відкидають частину повсякденного світу, залишаючись самотніми та заплутаними в межах дивного невідомого суспільства, ця стратегія польових досліджень заключає в собі щось ще, додаткове. Тому що саме в першу чергу потрібно оглядати світ навколо себе. Це вплутує навчання у «бачення» в візіонерському, фантазійному сенсі. Тому що радикальний розрив з старим робить можливим звичайний досвід, котрий може трансформувати польові дослідження від явного і простого допитування-розгляду чи огляду до справді побаченого. Дослідник, що використовує польові методи дослідження, може стикнутись з такою дезорієнтацією та хаотичною невпорядкованістю, що це призведе до намагання запрягнути, осідлати свою творчість, надаючи досліднику право міцно схопити нову ясність пізнання та відтворити, перекласти дослідницькою мовою невідоме та незнане світові. Я використовую характеристику К. Гірца для літературного стилю, котрий асоціюється з підходом

Малиновського в цьому світлі. Він описує це як буття, що засновується на переконаності читача, що «актуально проникає (чи просотується через щось) інша форма життя, чи побутування, один спосіб чи інший, більш справжній спосіб «перебувати тут»». Таким чином К. Гірц переносить увагу на надзвичайну, непересічну якість спостереження як безумовну, достовірну сутність етнографії, в котрій суб'єктивний елемент є інтегральною частиною світової картини буття. Обсерваційна, фантазійна якість польового досвіду етнографа-дослідника насамперед передається і відчувається в межах самоспостереження і самоопису» [823, р. 53-54].

1. В сучасній філософії освіти зростає роль зорового мислення. Це може мати як негативні наслідки – до філософської «дислексії» та заміни реальних об'єктів віртуальними, так і позитивні – повернення до образних, довербальних практик, поєднання ілюстративного, інтерактивного образу та усталеної мовної традиції певних культур [591].

2. Здібність ясно та чітко бачити не раз переосмислювалась філософією, в античності це здібність бачити навколишній світ безпосередньо та споглядати інтелігібельний світ ідей, у час Середньовіччя – це тренування внутрішнього духовного погляду, у Новий час – використання спеціальної механіки зору та оптичних приладів, у ХХ столітті – розповсюдження «машин зору» (Поль Вірільо). Філософія метафорично часто сприймалась як здатність вірно орієнтуватись, бачити глибше, ніж повсякденне бачення, чому мала завданням також навчати освіта. Взаємозв'язок понять філософії та освіти не тільки зберігається на теперішній момент, але є, на нашу думку, одним з провідних факторів розвитку технологій освіти та виховання гуманної людини та громадянина.

3. Поняття раціональності з'являється та закріплюється в класичний період античності, потім розвивається в європейській метафізиці, метафізиці модерну. Здається остаточно критикується після завершення метафізики як

системи постмодерною та постнекласичною філософією. Але, як показує досвід, раціональність є підвалиною європейської цивілізації, і критичний настрій та критичне мислення – одним з її породжень. Пройшовши стадію самозаперечення, раціональність знову повертається до сучасної культури. Нові моделі розуміння раціональності – метафізична, постметафізична, традиційна, постмодерна, неопросвітительська. Остання наполягає на тому, що модерн та постмодерн є двома сторонами одного явища, певним породженням проекту Просвітництва, проекту, який започатковується ще Платоном, але який і до сього часу не є завершеним. Доповнювальною до цієї моделі є неobarокова (О. Калабрезе) модель, яка розглядає постмодерну естетику та філософію як повернення бароко на новій стадії розвитку суспільства. В цій моделі сама раціональність засновується на ірраціональних началах, а освіта розглядається як індивідуальне, а не суспільне самовдосконалення.

Так чи інакше можна з впевненістю наполягати на тому, що сучасна ситуація у філософії на перший план висуває завдання продовження та удосконалення освіти з точки зору нового розуміння складності сучасної культури, її анонімності та деперсоналізації, які зокрема виявляється у так званих «машинах зору». Обґрунтування нової раціональності та нових моделей освіти є плідною як з теоретичної, так і з практичної точки зору.

Візуальне сприйняття та особливості довербального осмислення світу, що лежать в основі образного мислення та є основою створення метафор на вербальному рівні, аналізується багатьма як філософами, так і культурологами, як психологами мистецтва, так і семіотиками культури. Особливої уваги заслуговує колір та культурне сприйняття кольорів, формування механізмів кольорового сприйняття у культурі та культурна семантика кольорів, що є досить важливим предметом міждисциплінарних та культурологічних досліджень. Зокрема це такі нещодавні ґрунтовні дослідження, як дослідження Ф. Альперсона [793], Дж. Вестфалю [864], К. Гардіна [824], Дж. Гейджа [818], К. Лайдесмана [834], Дж. Маунда [846], В. Тернера [636]. Наприклад, Ф. Альперсон намагається розкрити філософське підґрунтя візуальних

мистецтв та їх розвитку. Найбільше культурне сприйняття кольору та еволюція кольорової гами розкрито у дослідженнях Дж. Гейджа [818], але ці дослідження характеризують тільки загальні риси становлення культурного сприйняття кольору і проблема потребує подальших досліджень, особливо філософів культури та культурологів.

Кольорова символіка має давнє походження, вона виникла у ті часи, коли людина навчилася добувати та використовувати природні фарби. Колір та його сприйняття в архаїчних суспільствах культурно та символічно обумовлений. Традиції кольорової символіки зараз трансформуються під впливом утилітарного ставлення до кольору. Одним із візуальних факторів утворення та функціонування ідентичності є колір, тому важливо прослідкувати зміну у ставленні до кольору від традиційних і архаїчних суспільств до модерних, особливості традиційної філософії та семантики кольору і сучасного розуміння філософії кольору, вплив кольору на колективні та індивідуальні ідентичності.

З моменту свого виникнення символізм кольорів був пов'язаний з магією та релігією. Колір розглядався як атрибут магічних, сакральних, божественних сил, а в певних випадках і як саме божество: містичні уявлення людини і кольорова символіка були тісно взаємопов'язані.

В архаїчних суспільствах колір входив до системи сакральних класифікацій, тобто визначав місце людини у міфологічному світі [580, 592].

Наприклад, за працями В. Ебергарда та Подосінова можна скласти таку класифікацію сакральних порівнянь на матеріалі китайської культури. Зеленому (синьому) кольору відповідає елемент дерево, сторона світу схід, сезон весна, цикл розвитку начало, смак кислий, символи з тваринного світу і міфології – зелений дракон, планета Юпітер, живі істоти риби, погода вітер, частина тіла – ніс, риси характеру прозорливість, моральна категорія гуманність.

Червоному кольору відповідає елемент вогонь, сторона світу південь, пора року літо, цикл розвитку – зростання, смак – гіркий, символи з тваринного

світу і міфології – птаха, планета Марс, істоти птахи, погода жара, частини тіла очі, риси характеру прискіпливість, моральні категорії – знання.

Жовтому кольору відповідає елемент земля, сторона світу центр, пора року середина літа, цикл розвитку – визрівання, смак солодкий, символи з тваринного світу і міфології – жовтий дракон, планета Сатурн, істоти люди, погода волога, частини тіла серце, риси характеру мудрість, моральні категорії – вірність.

Білому кольору відповідає елемент метал, сторона світу захід, пора року осінь, цикл розвитку збирання врожаю, смак гострий, символи з тваринного світу і міфології білий тигр, планета Венера, істоти чотириногі, погода сухість, частина тіла рот, риси характеру обережність, моральні категорії – обов'язок.

Чорному кольору відповідає елемент вода, сторона світу північ, пора року зима, цикл розвитку збереження врожаю, смак солоний, символи з тваринного світу і міфології чорний воїн, планета Меркурій, істоти черепахи, погода холод, частина тіла вухо, риси характеру суворість, моральні категорії – ритуал [464, с. 51].

Кольоровий символізм сторін світу грав в житті китайців настільки важливу роль, що в імператорському Китаї одяг, прапори і навіть коні у колісниці «Сину неба» при певних обрядах повинні були бути весною синього кольору (або зеленого: китайською мовою обидва кольори позначаються одним ієрогліфом), влітку червоного, восени – білого, взимку – чорного. Ось як описується святковий вихід імператора в «Лі цзі»: «Перший місяць весни... Син неба живе у лівому, (тобто, східному) флігелі палацу «Зелений Ян», в його колісницю впряжені зелені дракони (тобто, коні певної масті), на ній коливається зелений прапор, одягнутий імператор в зелений одяг. З приходом весни досягає розквіту стихія Дерева. На чолі трьох гунів, дев'яті цинів, усіх чжухоу і дафу зустрічає Син неба весну у східному передмісті». Далі оповідується про виходи імператора у чотири інші сезони у відповідному до них наряді у відповідних передмістях.

В Пізній Хань (25-220 рр.) усі чиновники повинні були брати участь у такому ж обряді; в «Історії династії Пізня Хань» («Хоу Хань шу») описується, як, наприклад, «в день Лідун (Встановлення зими) усі чиновники одягають чорне плаття і виходять у північне передмістя зустрічати подих Зими» [464, с. 54].

Коли говорити про давньоіндійську сакральну символічну класифікацію, то білому відповідала сторона світу схід, метал золото, коштовне каміння алмаз, варна брахмани, бог Агні (Індра), жовтому відповідала сторона світу південь, метал срібло, коштовний камінь ляпіс-лазур, варна вайшії, бог Яма, синьому (чорному) відповідала сторона світу захід, метал залізо, коштовний камінь кварц, варна шудри, бог Варуна, червоному відповідала сторона світу північ, метал мідь, коштовність корал, варна кшатрії, бог Сома [464, с. 113].

Реконструюючи вавилонську модель світу, можна сказати, що червоно-брунатний колір співвідносився з ранком, весною, сходом, планетою Юпітером та богом Мардуком, зелений з півднем, літом, південною частиною світу, Сатурном і Нініб, жовтий з вечором, осінню, заходом, Меркурієм, Набу, темний з північчю, зимою, північною стороною світу, Марсом і Нергалом [464, с. 163].

В Греції, особливо в пізній античний період, з розповсюдженням астрології і синкретичних релігійних уявлень, поширюється наступна символіка кольорів.

Жовтому кольору відповідає сторона світу схід, пора року весна, вік дитинство, елемент повітря, стан рідини, рідина кров, темперамент сангвінік. Червоному кольору відповідає сторона світу південь, пора року літо, вік юність, елемент вогонь, стан газу, рідина жовч, темперамент холерик. Білому кольору відповідає сторона світу захід, пора року осінь, вік зрілість, елемент вода, стан плаский, рідина чорна жовч, темперамент меланхолік. Чорному кольору відповідає сторона світу північ, пора року зима, вік старість, елемент земля, стан м'яке, рідина слиз, темперамент флегматик [464, с. 240].

Грунтуючись на працях М. Поповича, можна говорити про такі сакральні відповідності-аналогії у слов'ян [468, с. 61].

Білий колір асоціювався зі сходом, ранком, весною, рухом вперед, небом (світлом). Червоний колір передбачав сторону світу південь, час доби день, літо, напрям руху вправо, стихію повітря. Синій (зелений) колір передбачав сторону світу захід, час вечір, осінь, напрям руху назад, стихію землю. Чорний колір передбачав сторону світу північ, час ніч, зиму, напрям руху вліво, стихію воду. Жовтий (золотий) знаходився в центрі класифікації і передбачав стихію вогонь, напрям руху наверх.

З десакралізацією модерних суспільств змінюється ставлення до кольору – культура візуального сприйняття кольору придбає авторський, особистісний характер, що визначається освітою, вихованням, індивідуальними смаками, філософською та утилітарною складовою розуміння кольорів.

З одного боку руйнуються сакральні ієрархії й відповідні соціальні ієрархії (ти належиш до певної соціальної страти, значить зобов'язаний носити одяг певного кольору і форми), з іншого боку, колір стає об'єктом експерименту в новому модерному мистецтві [592].

Одними з перших достатню увагу кольору як важливій складовій живописного образу приділяють імпресіоністи і постімпресіоністи. У 1885 році Ван-Гог з захопленням зробив відкриття: «Колір як такий щось виражає. В своїй картині «Нічне кафе» я намагався виразити, що кафе є таким місцем, де можна розоритися, збожеволіти, зробити злочин. Я намагався контрастами ніжно-рожевого і криваво-червоного кольору виразити похмуру, притягальну силу корчми» [210, с. 333]. Ця картина потім буде неодноразово переосмислюватись різними митцями, зокрема В. Єрміловим.

Але найбільше значення кольору надали абстракціоністи – Кандинський, П. Мондріан, К. Малевич. Наштовхнув Кандинського на експерименти в бік абстракції випадок у Мюнхені 1908 року, про який він пізніше розповість у своєму трактаті. Заходячи ввечері до майстерні, він звернув увагу на абстрактне співвідношення плям на одній зі своїх картин. При цьому його

вразило «виключної краси внутрішнє сяйво», яке йшло від картини. Коли Кандинський підійшов ближче, виявилось, що картина повернута зворотнім боком, у цьому була причина незвичних кольорових співвідношень. Кандинський дійшов висновку, що «предмети шкодять його живопису», що самостійний абстрактний колір може передати невиразні «порухи душі». Далі пішли роки експериментів (1908-1910) і внаслідок цього розрив з предметністю.

Для нього «кругла точка на картоні може бути набагато значнішою, ніж людська фігура». Кожна кольорова пляма і співвідношення ліній беруться у чистому, вільному від предметності вигляді, колір і форма стають символами душевного стану художника, вони передають «вібрацію душі» художника. В розділі «Мова форми і кольору» Кандинський пояснює, який колір, лінія і форма відповідають згідно його уявленням внутрішньому душевному стану.

Наприклад, за Кандинським, жовтий колір діє як кольорове зображення божевілля, блакитний кличе людину в нескінченний простір, збуджує потяг до чистого, надприродного, зелений є кольоровим зображенням ідеальної рівноваги, фіолетовий несе в собі щось хворобливе, згасаюче.

Лінія у Кандинського також дуже символічна, наприклад, горизонтальна лінія пасивна, жіноча, вертикальна – активна, чоловіча [496, с. 77].

Подібні погляди на колір були також у П. Мондріана і К. Малевича. Як писав К. Малевич, – «Колір я вийняв, і в нього перемістилась свідомість. Робота свідомості з кольором надає самостійні конструкції – просторового відчуття його неосяжної міри і величі; колір свободний, без домішки речовинності, є краса його чиста. Краса кольору затемнюється предметністю, так як буква брудниться словом, знаком речі в поезії» [388, т. 5, с. 33].

Семантика кольорів у Слобожанській культурі має зв'язок з сакральною храмовою традицією [451]. Особливо цікава семантика слобожанської ікони, для слобожанських ікон дуже важливими стають зображення Христа, найбільш розповсюдженими протягом XVII–XIX століть стають алегоричні сюжети «Христос щедрот незміряних пучина», «Недремне Око», «Пташка Пелікан»,

«Серце Ісусове», «Христос-виноградар». Іконостаси створювались на зеленому чи блакитному тлі, цим самим підкреслювалась земна складова життя Ісуса Христа і святих, можливість наблизитись у земному житті до справжньої святості, підкреслювались антропологічна сутність Бога, його земні випробування та позбавлення гріха через наближення у земному житті до горнього шляху. Загалом тло іконостасу вирішувалось у синіх чи блакитних кольорах, іноді білих, позначаючи межу земного та трансцендентного світу. У сюжеті «Христос щедрот незміряних пучина» Христос зображувався у терновому вінці, прикритий червоним гіматієм, червоний стає тут символом як мук, так і царської влади. Христос зображувався у супроводі царя Давида у червоній порфирі (знак влади, царського статусу), апостолів, Марії Магдалини у зеленій сукні (знак земного життя, вчасного каяття), блудного сина. «Недремне Око» ототожнює Христа-дитину з левом, зокрема з царською сутністю лева, пильністю, здатністю спати з відкритими очима: слобожанська іконографія передбачала зображення Христа-дитини, що лежить на хресті з відкритими очима, у супроводі херувимів, янголів, окремо зображувались знаряддя тортур. Богородиця в іконографії відсутня. Христос прикритий білим чи блакитним гіматієм, білий символізує як царську владу, так і потойбічну верховну сутність Христа-дитини, а блакитний ототожнює його з небесним світом, часто голова Христа лежить на червоній подушці, що символізує майбутні муки Христа, а також навколо голови зображується жовтуватий чи золотий німб. «Серце Ісусове» поєднує зображення червоних кольорів – символів випробувань та крові та зеленого – земного світу, відродженої землі та відродженої рослинності. «Христос-виноградар» також має подібну семантику кольорів – червоний виноград символізує кров та випробування, зелений – відроджену рослинність, можливість входження земного світу у вищі сакральні світи. «Пташка Пелікан», що годує кров'ю свого серця пташенят, наслідує деякі прийоми попередніх іконографій – зображується серце на золотавому тлі, з якого тече червона кров, в серці чи біля нього зображення знарядь тортур, внизу пелікан білого кольору (як символ чистоти і

самовідданості) на зеленій землі чи серед яскравої зелені, таким чином в одному зображенні поєднуються два світи – верхній небесний і нижчий, земний, алегоричний. Також надзвичайно важливе значення мають ікони Богородиці - Озерянська, Святогірська, Височинівська та інші, золотий стає символом слави Богородиці та Христа, зелений – зміною земного світу, освяченням його, червоний чи символом випробувань, чи символом вищої небесної слави [592].

В архаїчних та традиційних суспільствах філософія кольору є частиною більш інтегрального міфологічного знання, яке накладає певні вироблені стереотипи на сприйняття кольору та візуального образу, філософія кольору є частиною загальної міфології та протофілософського погляду на світ. Головна зміна, яка відбувається при переході від архаїчних суспільств до модерних полягає у тому, що колір починає сприйматись як самостійна частина візуального образу, в абстрактному мистецтві це проявляється з найбільшою радикальністю, коли кольору надається самостійний онтологічний статус, колір замінює речовинність та предметність.

Можна зробити висновок, що головною спадщиною модерну є те, що у живописного образу, а надалі у візуального образу, з'являється автор, зі своєю трактовкою кольору та виконання образу (колір стає символом душевного стану художника, що передає його «вібрацію душі»), філософії кольору надається онтологічне значення, одночасно у сфері масової культури трактування кольору стає більш утилітарним. XX століття призводить до того, що сприйняття кольору індивідуалізується споживачем і універсалізується торгівлею й рекламою, при цьому використовуються і загальні психологічні особливості сприйняття кольорів.

Семантика кольорів зберігає, з одного боку, зв'язок з психологічними законами кольорового сприйняття, з другого боку, вона культурно обумовлена традиційною гамою певної культури, з третього – поширюються індивідуальні авторські інтерпретації семантики кольору.

1.4.2. Традиція як форма формування/наслідування ідентичності

Глобалізація постає як процес уніфікації та нівелювання традиції, з іншого боку, глобалізація виступає як певний рух універсальної культури, що претендує на загальність та збереження окремих традицій у світовій традиції [596, 601].

З цієї тенденції глобалізації виходять два напрями – музеєфікація та збереження автентичної спадщини (певна екологія традиції, вироблення та підтримування штучної екологічної ніші для традиції, що зникає, – наприклад, збереження етнічно-племінної культури та способу життя масаїв в національних африканських парках).

Традиція є формою збереження ідентичностей, тому розгляд проблем українських культурних ідентичностей з необхідністю включає і розгляд проблем та передумов існування українських регіональних традицій (зокрема Слобожанщини) у світі, що глобалізується.

Традиція та традиційна культура, з нашої точки хору, набагато ширше, ніж звичаї, обряди календарного та життєвого (вікового) циклу, традиційний одяг, житло, кухня і подібне. Традиція охоплює всі сфери соціального життя, представлена особливим типом духовності, обранням та розвитком певних мистецтв, жанрів та стилів мистецтва, способів, цілей мислення, стратегій господарювання, духовних практик і так далі. Тобто, в нашому розумінні, традиція та її функціонування пов'язана з певним цілісним способом життя та духовної діяльності, порушення одного з елементів такої цілісності може привести або до трансформації традиції (в цьому виявляється еластичність традиції), або до її руйнування, або до заміни необхідного елемента штучними симуляторами. Чим еластичніша традиція, тим більше можливе включення таких симуляторів без втрати загальної цілісності традиції. Але подібне використання симуляторів має небезпеку підміни традиції певною механістичною копією. Тобто, проблеми пов'язані з глобалізацією світової культури можна окреслити як проблеми: трансформацій традицій; штучного підтримування традицій через музеєфікацію та екологію традиції; симуляцію

елементів традиції; копіювання (мультиплікацію) традиції; міксацію традицій (при міксації, з нашої точки зору, відбувається об'єднання фрагментів від трьох до п'яти традицій, більше використання фрагментів більшого числа традицій веде до зниження еластичності традиції, а отже до її поступового руйнування).

Важливо для методологічного розуміння поняття «традиція» розрізнити два значення поняття традиції – традицію загалом як основу трансляції і збереження культурної спадщини та національну (етнонаціональну) традицію, специфічну для одної нації чи етносу (нація у цьому розумінні політично та освітньо оформлений етнос, що має цілу політичну, адміністративну, освітню, мас-медійну, культурну та інше мережу підтримування своєї національної ідентичності).

Вирізнення нами цих двох підходів – традиція та національна традиція – наслідує *etic – emic* підхід в гуманітарних науках.

Цей підхід був запропонований у гуманітаристиці американським лінгвістом К. Пайком за аналогією з фонетикою – фонемікою, тобто одне вивчає звуки загалом, звуки, що присутні у людській мові та мовленні, інше вивчає звуки однієї мови.

Тобто, універсалістський підхід, що вивчає традицію як основу будь-якої культурної трансляції, враховується більш-менш усіма глобалістичними течіями світової наукової думки. Стосовно культурноспецифічного розуміння традиції - *emic* підходу, запропонованого К. Пайком, - або вживання поняття «національна традиція», запропонованого нами у такому контексті, то виникає ряд як науково-теоретичних, так і практичних проблем. Перша і головна проблема полягає в економічній обґрунтованості збереження національних традицій. Тут головним позитивним фактором виступають національні способи господарювання та виробництва, більш ефективні, ніж світові – наприклад, «японське диво» в економіці і досягнення високих технологій у японському способі виробництва гарантують японській національній традиції не тільки збереження, а й повсякчасне оновлення та просування вперед у новому глобалізованому світі. Другим позитивним фактором є розвиток національного

та етнічного туризму, що дозволяє стати основою економіки та індустрії «національної екзотики» цілих країн.

Друга проблема пов'язана з самовизначенням та саморозвитком окремих націй, необхідністю складних самоідентифікаційних практик у постколоніальний час. Це проблема колоніальної і постколоніальної свідомості та створення постколоніальних національних традицій, що в теоретичному дискурсі особливо гостро постає після роботи Е. Саїда «Орієнталізм: Західні концепти Сходу». Ця проблема особливо стосується як Східної Європи, так і України.

Третя проблема пов'язана з передвизначеністю дослідницької позиції тих дослідників, що вивчають національні традиції. Навіть у декларованих нейтральних дослідницьких підходах завжди можна знайти елементи етноцентризму, коли стандарти своєї національної культури використовуються як універсальні, ті, які мають глобалізуватись. Крім того, ця передвизначеність дослідника може бути несвідомим результатом притримування певної колоніальної позиції, того, що одна національна культура має певну монополію на вираження національних очікувань усього населення, а культура-колонізатор вже включила до свого складу елементи національних ідентичностей свого населення (не має значення, про яку культуру в такому сенсі говориться – американську, німецьку, французьку, російську чи іншу).

Четверта проблема пов'язана з третьою – необхідністю для етнічного підходу одночасно вжитися в певну національну культуру і дистанціюватися від неї заради об'єктивності, тобто це використання специфічних для певної національної культури одиниць аналізу та термінів, специфічних методів та гіпотез, культурних контекстів тощо [596].

Коли об'єктивно говорити про українську національну традицію, то ми бачимо, з одного боку, політичну та етнічну власне українську традицію, з другого боку, вплив імперських культур – російської, радянської, австро-угорської, а також тривалу взаємодію української, російської, єврейської, польської, угорської, румунської та інших традицій протягом довгого часу.

Унікальним також виглядає взаємодія української національної традиції з традиціями кримських татар та гагаузів, оскільки останні етнічні культури мають свої етнічні центри тільки на території України.

Коли говорити власне про Слобожанщину і стан усвідомлення молодшим, найбільш активним поколінням, різних традицій, то можна констатувати, що на регіональному рівні відбувається взаємодія насамперед української та російської національних традицій з долученням елементів радянської традиції, тобто, на нашу думку, відбувається одночасно трансформація української національної традиції та міксація трьох вищезазначених традицій [586].

Запорукою еластичності та міцності української традиції стає загальна її орієнтація на європейські цінності, але стосовно слобідського регіону ми бачимо більшу декларативність щодо належності до європейських традицій, ніж бажання їх вивчати та трансформувати до потреб сучасної української культури.

Те, що об'єднує культуру Слобожанщини та трансформації української національної традиції в цьому регіоні й американські національні традиції, – це уявлення про культурне помежжя та людину фронтиру [852, р. 15-20].

Культура Слобожанщини XVII–XIX століття формувала своє уявлення про постійну боротьбу Дикості та Цивілізації, автентичної та привнесеної традиції, що сприяє виробленню певних настанов та настроїв, співвідносних з американським розумінням фронтиру як «традиції конфронтації з новим», звідси регіональна специфіка слобожанських традицій, їх новаторство (позитивна риса) та мінливість, неукоріненість (негативна риса).

Ідея фронтиру, образ фронтиру займають центральне місце в американській ідеології та американській культурі. Зокрема, це відома концепція «інтернаціоналістської культури» О. Мартінеса, де на прикладі культури порубіжжя говориться про створення в умовах помежжя кількох співвідносних просторів – етнічного, національного, іноземного та формування ситуативної ідентичності, більш відкритою та мобільною [844].

Аналізуючи риси американської традиції та американської національної ідентичності, Н. Ренвік вірно говорить про головну та визначальну її характеристику – комплекс уявлень, пов'язаних з поняттям фронтиру: безперервне поширення кордонів, їх захист, протиставлення культурного та дикого просторів, постійне та успішне додання труднощів [852, р. 12-20].

Ідея фронтиру, образ фронтиру займають центральне місце в американській ідеології та американській культурі. Аналізуючи риси американської традиції та американської національної ідентичності, Н. Ренвік вірно говорить про головну та визначальну її характеристику – комплекс уявлень, пов'язаних з поняттям фронтиру: безперервне поширення кордонів, їх захист, протиставлення культурного та дикого просторів, постійне та успішне додання труднощів [852, р. 12].

При формуванні слобожанської української традиції на території Дикого поля XVII – XVIII століть діяли подібні фактори, їх опосередкований вплив ми можемо спостерігати і у XIX – XXI століттях.

Стосовно культурного помежжя, то зіткнення на ньому в минулі часи призводило до конфліктів, але також дало намагання виробити певне рішення цих конфліктів – толерацію, гармонію. Коли ми говоримо про зіткнення різних народів або етнічних груп, то треба, перш за все, відповісти на питання: коли відбувається зіткнення та яким чином. Все це впливає на характер помежної території. Якщо зіткнення відбувалося в минулому та не має підтримки в сучасності, то це свідчить про можливу дискримінацію пануючим народом іншої етнічної групи чи народу. Якщо зіткнення відбувається в сучасній дійсності, то проблеми помежжя в такій ситуації виражені значно більше та призводять до формування полілінгвізму та полікультурності, при тому проблеми дискримінації малих етнічних груп висуваються на задній план [586].

На нашу думку, якості героя фронтиру та гармонійної людини помежжя (насамперед українського та російського помежжя) і досить сприяють як

еластичності слобожанської культурної традиції, так і можливості досить її успішного включення до глобалізованого світу, оскільки подібні проамериканські цінності виступають як потужні фактори глобалізації, створення наднаціональної «світової», «глобальної», «планетарної» традиції та ідентичності.

Моделі дослідження української ідентичності та традиції, пропоновані українськими дослідниками, часто говорять про деяку дослідницьку заангажованість, що сприяє поляризації суспільної думки і протиставляє Росію та Європу, Захід та Схід, національне та глобалізаційне начало.

Ми намагаємось уникнути, наскільки це можливо, такого протиставлення, показати всю суперечливість як «проукраїнської», так і «проросійської» як «пострадянської», так і «про європейської» позиції, гетерогенність ідентифікаційних очікувань як сучасного українця, так і сучасного слобожанина [586] [570-629].

Стосовно головної проблеми у глобалізації національних традицій, про яку ми говорили, – економічну обґрунтованість у глобальному світі певної національної, для нас української та її регіонального різновиду – слобожанської, традиції, то ми вважаємо, що її можна вирішувати як шляхом посилення туристичної привабливості Слобожанщини, так і шляхом введення та поширення традицій приватного, слобідського, хуторського та інших способів господарювання, а також збереження традиції Харкова як великого інтелектуального та промислового центру, що орієнтується на найновіші досягнення у сфері науки та освіти.

Регіональні традиції Слобожанщини є різновидом загальноукраїнської традиції, що довгий час функціонувала в умовах усталення культурної традиції (Дике Поле – цивілізований європейський світ), культурного помежжя (українська – російська культура), імперського тиску (російська та радянська традиція) та елементів мультикультуралізму (багатоетнічність та принципи толерантності до традиції іншого). Важливим фактором еластичності регіональних традицій Слобожанщини є орієнтація на культурного героя-

новатора, освоювача як нових земель, так і нових сфер суспільного та інтелектуального життя, героя, співвідносного з героєм фронтиру.

1.4.3. Нація як надродина і уявлена спільнота: концепція «християнського народу» і християнське призначення людини-громадянина

Крім концепції нації для функціонування слобожанських ідентичностей дуже важливе значення має концепція християнського народу.

Метафора «християнського народу» є центральною для розуміння вчення Г. Сковороди та його популярності для української культури.

Одним з найулюбленіших християнських мислителів для Г. Сковороди був Максим Сповідник. У Максима Сповідника підкреслюється – «людина, звертаючись до зовнішнього світу, в якому вона живе і від якого залежить у своєму благоустрої (рай), повинна зруйнувати для себе в цьому відношенні різницю між різними місцями земної поверхні і всю Землю перетворити на рай. Інакше – вона повинна носити рай в собі, знаходити його усюди через власну діяльність, життя і поведінку, незалежачи від різниці місць» [75, с. 225]. Звідси розповсюджується концепт про духовну батьківщину, що людина носить у своєму серці. Це концепт духовної християнської батьківщини, до якої співпричетний увесь християнський народ, який складає християнське братерство світу. Звідси – віротерпимість і демократизм: «мудрому чоловікові весь світ – рідний край (...). Не місце його, а він оживлює місце, не вигнанець, а подорожній і не вітчизну кидає, а лише змінює її; куди прийшов – тієї землі і син, бо несе в собі народне право, про яке Павло сказав: «Закон духовний» / Послання до римлян, VII-4/» [520, т. 1, с. 121]. Коли, за думкою Максима Сповідника, зло є тільки «недостатністю діяльності притаманних природі сил стосовно (їхньої) мети, та власне нічим іншим» [384, с. 31], то грецька православна традиція наголошує на необхідності активної духовної діяльності.

Душа для Г. Сковороди – це божественний потенціал у людині, що може реалізуватися через дух або ні – через забуття божественних заповідей: «Найважливіше діло Боже є: одну безпутну душу оживотворити духом своїх заповідей, аніж із небуття створити нову земну кулю, поселену беззаконниками» [520, т. 1, с. 145]. Пізнаючи своє тіло, учасники діалогів Г. Сковороди говорять про другорядну, підпорядковану його природу: «тіло моє є якраз те, що стіни храму, або те, що посудині череп'я. А серця і думки мої те, що у храмі жертвоприношення, або те, що в посудині вода» [520, т. 2, с. 164], тобто найголовніше.

Ці дві натури – видима і невидима – поєднуються у людині: «Є у тілі нашому дві храмини: одна рукотворна, друга небесна, нерукотворна. Вона похована у храміні нашій земній» [520, т. 1, с. 215]. При комунікативному співвіднесенні через символіку Біблії із Царством Божим відбувається трансформація людини – «Душа моя у дух, а дух у серце моє перетворився» [520, т. 1, с. 276].

Без цього людина не виправдовує свого призначення – не стає частиною християнського народу, її існування лише омана, тінь справжності. Г. Сковорода, спираючись на традиції східнохристиянської філософії, розуміє акт самопізнання не як гносеологічний, а онтологічний процес реального наближення людини до Бога шляхом заглиблення у себе. Результатом цього процесу постає перетворення людини, обожнення її.

Людина і мікрокосм для Г. Сковороди – це центр, в якому сходяться і набувають свого значення усі символи макрокосму і Біблії [593].

В уявленні про божественний світ у Г. Сковороди співіснує урбаністична метафора з метафорою саду. Наприклад, у пісні 17-тій Г. Сковорода закликає «О Христос! Не дай згоріти в Аді! Дай в твоїм пожити небесному граду» [520, т. 1, с. 65], божественне уособлюється з 3-тій пісні в образі «мого граду», «мого саду» [520, т. 1, с. 51]. Хто отримав друге, духовне народження, подібний до землі саду навесні, що оживає для нового життя: «Щасний той і

без утіх, хто подужав смертний гріх. Душа його – Божий град, душа його – Божий сад» [520, т. 1, с. 51].

Коли божественне може більш-менш однозначно співвідноситися з квітучим садом людської душі, то урбаністична метафора подвійна, може мати небезпеки, лише Божий град, горня республіка однозначно позитивна, «бо міста, хоч й високі, в море розпачу штовхнуть. А ворота, хоч широкі, у неволю заведуть» [520, т. 1, с. 59]. Щоб дістатися Єрусалиму, Сіону треба обрати «шлях вузький», взяти частину, пай «Бога з Давидом», як наполягає пісня 22-га [520, т. 1, с. 70], тоді «Сам ти ... Святому Духу храм та град» [520, т. 1, с. 67]. Звідси розрізнення двох міст – гріховного і божественного і відоме «Всякому місту звичай, права» – гріховному місту – ряд спокус, а «блаженному мужу» – «совість, як чистий кришталь» [520, т. 1, с. 58].

Поєднання урбаністичного Раю-міста з раєм-садом вперше зустрічається у середньовічних апокрифах, що сформували такий образ Раю-міста, який ввібрав давній біблійний рай-сад і його чотири річки.

Нетлінність, вічність знаходить Г. Сковорода тільки в Богові – «Бог мій милосердний, я його люблю, бо то камінь твердий» [520, т. 1, с. 80], коли серце робиться чистим джерелом добродіянь, то «ми буваємо істинними душею та тілом людьми, подібними до придатного для будови чотирикутного каміння» [520, т. 1, с. 144], «образ Божий» є «каменем віри» [520, т. 1, с. 145].

Отже, ми можемо сказати впевнено, що для Г. Сковороди головним було ствердження християнського земного раю та існування християнського народу, Україна і Слобожанщина розглядаються як один із прикладів такого ствердження.

Важливе значення для закріплення метафорики «християнського народу» відігравали алегорії християнського призначення людини та метафори християнського духовного зростання, а також бароковий образ світу як театру, де людина має випробувати свої християнські чесноти [622].

Неодноразово зауважувалось дослідниками, що для Сковороди

характерно мислення притчами, при цьому складні алегорії і поетичні тропи філософ-богослов Сковорода часто запозичує з загальної поезики бароко. Зв'язок богословських ідей Сковороди і поезики бароко відмічалось у роботах першої третини ХХ ст, а також у ряді робіт кінця ХХ–початку ХХІ ст., перш за все необхідно відмітити роботи і дослідження Л. Ушкалова. Від 1918 до 1928 років виходить 20 праць, присвячених філософії Григорія Сковороди. Серед авторів, котрі писали тоді на цю тему, були М. Сумцов («Сковорода і Ерн», 1918) [550], Г. Шпет («Очерк развития русской философии», 1920), М. Гордієвський, А. Ковалевський («Розвиток етичних поглядів Г. Сковороди у зв'язку з його життям», 1924), В. Петров, А. Лодиженський («Основні сучасні теорії пізнання і філософія Г. Сковороди», 1927) та інші. Слідом за ними виходить дослідження філософської спадщини Г. Сковороди Д. Чижевського («Нариси з історії філософії на Україні», «Філософія Г. Сковороди», 1934) [722], [723]. Інтенсивність інтересу до філософії Сковороди помітно зростає починаючи з середини 1950-х. Серед найпомітніших праць, при врахуванні неоднозначної інтерпретації сутності філософії українського мислителя, необхідно назвати насамперед монографії І. Табачникова [559], М. Редька [485], колективні праці «Від Вишенського до Сковороди» [105], «Філософія Григорія Сковороди» (1972). В 1980–х появляються монографії І. Іваня «Філософія і стиль мислення Сковороди» (1983) [255] й І. Драча, С. Кримського, М. Поповича «Григорій Сковорода» (1984) [216]. В 1990–2000-х роках найсуттєвіші досягнення у дослідженні філософської спадщини Сковороди пов'язані з іменем Л. Ушкалова [645-651]. Ряд філософсько-антропологічних змістів філософії Г. Сковороди розкрито у працях А. Осипова [437].

Лише у працях 2000-х років виникає питання про те, що головний вектор філософії Г. Сковороди – християнсько-богословський, тому величезне місце у філософії Г. Сковороди займають розмірковування про християнське призначення людини, про християнський шлях, становлення християнськи спрямованої особистості. Ця проблематика до сього часу залишається мало

розкритою в існуючих дослідженнях.

Тому для розуміння ідентичності «християнського народу» дуже важливо розкриття антропологічних аспектів християнського призначення і християнської долі людини у філософії Сковороди. Таке дослідження дозволяє розкрити християнське призначення людини у філософській антропології Г. Сковороди і антропологічних пошуках бароко; проаналізувати зв'язок філософської традиції Сковороди і традиції філософії релігії, а також християнської філософії; розкрити особливості філософського мислення і символіки Г. Сковороди, його християнської ідентичності у поетиці притчі, байки й алегорії.

Християнське і повсякденне уявлення про людину різко протиставляються у філософських пошуках Г. Сковороди. У повсякденному житті існують одні цінності, котрі є фальшивими, у духовному житті існують інші цінності, християнські за своїм характером, вони є справжніми і спрямовані на спасіння людини. Головною задачею людини є стати істинним християнином, направити своє становлення вузькою духовною стежею християнської чесноти. Для показу контрасту цих шляхів і одночасного їх співіснування у людському світі Г. Сковорода обирає форми байки і трактату, філософської бесіди («Бесіда, наречена двоє, про те, що блаженним бути легко», «Книжечка про читання Святого Письма, наречена дружина Лотова»).

В байках («Байки Харківські») форма притчі й алегоричного зображення персонажей використовується для того, щоб підкреслити істинний християнський шлях і різні способи його уникнення через гріх і невиконання, викривлення своєї природи. Насамперед це образи Орла і Сороки, Орла і Черепахи, Бджоли і Трутня (Шершня), Мурахи і Свині. Необхідно звернути увагу, що християнський шлях часто ототожнюється з небесним шляхом, шляхом до Царства Небесного, тому у притчах і байках Г. Сковороди птахи приймають значення символів християнськи спрямованої людини, визискуючої Царства Небесного. Часто це образи Орла, Ластівки, Голуба. В українській

іконографії традиційно небесні птахи стають символами чистих християнських душ.

При цьому Ластівка ототожнюється з національною специфікою образу «небесного птаха» – використовується її поліфонічний, як візуальний, так і аудіальний образ – своїм голосним криком вона пробуджує душу людини («Як ластівка, так возопили») [517, т. 1, с. 249]. Ластівка ототожнюється з поетами і пророками, поетична промова пророча, тому поети є не тільки філософами, але і пророками Царства Небесного: «Істинні пііти, сиріч творці і пророки» [517, т. 1, с. 249]. Ластівка у поезиці Сковороди несподівано ототожнюється з іншим образом, традиційним у християнській середньовічній філософії – образом Цикади (сверчка, цвіркуна) – «Громкие ласточки в каких странах рождаются? А у нас они то же, что сверчки» («Голосні ластівки в яких країнах народжуються? А у нас вони те саме, що цвіркуни») [517, т. 1, с. 249].

Образ Цикади (цвіркуна) традиційний для європейської християнської культури. В основі цього лежить переосмислення езопової байки про мурашу і цикаду, котре було здійснено пізньоантичною і ранньохристиянською алегоричною свідомістю. Цикада діє у сюжеті Езопа як трудар на своєму, особливому поприщі і придбає новий смисл при християнізації античної спадщини: некорисливе служіння християнській церкві, аудіального звернення, заклику не служить потребам і цінностям сього світу. Така же трактовка притчі і байки зберігається у візантійській традиції, в інших європейських традиціях. Наприклад, Іоанн Дамаскін (Іоанн Дамаскін «Три промови проти іконоборців», 1.27) ототожнює апостола Павла з «золотою цикадою церкви». Паулізм і раннє вчення християнської церкви було дуже важливо для філософії Г. Сковороди.

Царство Небесне ототожнюється Г. Сковородою як з духовним законом ранньохристиянської церкви, так і з духовною вітчизною, до якої причетний кожний християнин, а християнські пророки (у деяких випадках вони ототожнюються Сковородою і з «піітами») свідчать про них своїми промовами, як цикади (цвіркуни) і ластівки. Духовна вітчизна підтримується кожним

християнином, Сковорода використовує концепт духовної вітчизни, котру людина носить у своєму серці, в цьому він продовжує вчення Максима Сповідника. Це концепт духовної християнської батьківщини, до якої співпричетний увесь християнський народ, який складає християнське братерство світу. Духовна вітчизна демократична і заснована на народному праві: «мудрому чоловікові весь світ – рідний край (...). Не місце його, а він оживлює місце, не вигнанець, а подорожній і не вітчизну кидає, а лише змінює її; куди прийшов – тієї землі і син, бо несе в собі народне право, про яке Павло сказав: «Закон духовний»» [520, т. 1, с. 121].

Образ Цикади (цвіркуна) приймає у російській культурі інше, негативне значення після перекладу Сумароковим байки Лафонтена «Цикада і Мураха», де цикада перекладається як «стрекоза» (бабка), але Сумароков не так радикально викривлює образ бабки-цикади. Ще більше акценти у байці змінює просвітницька позиція І. Крилова, він також перекладає байку як «Стрекоза и Муравей» і розглядає бабку-цикаду (дзигу) як легковажну людину, що не виконує свого земного призначення – трудитися з користю і конкретним земним результатом. Таким чином, заклики дзиги стають неосмисленими й образ її деградує до образу банального лантуха-споживача життя. Тим самим дискредитується традиційна християнська трактовка цикади як істоти відкритої вищим світам і вищим цінностям, некорисливого і настирливого, стійкого у своєму служінні адепта, що своїми звуками оповіщає про це служіння [622].

У Сковороди як синоніми цикади використовуються образи Ластівки, Орла, Бджоли – це трудівники Царства Небесного, що закликають до божественної роботи і пошуку власної природи, що знайшли і виконують своє високе призначення. Як образи-алегорії, вони живуть у вищому небесному світі і сповіщають про його закони людині. Вони використовують працю для преображення природи і світу, але роблять це без насильства над природою, наповнені природним «блаженством духу»

Сковорода часто використовує середньовічний метод Ісидора Севільського – коли уподібнюються (порівнюються) два слова, то і поняття, що ними позначені, уподібнюються, порівнюючи два образи-символи у байках притчах, Сковорода уподібнює різноманітну людську природу і тим самим говорить про можливості християнського перетворення для кожного, але воно повинно відбутись своїм шляхом. У байці «Орел і Сорока» Орел наділяється позитивними рисами «небесної птахи» і «цикади», а Сорока – образ міської мешканки, котра неприємно цокотить і розкрадає дані їй дарунки. Коли Сорока «ніколи би не відлітала від міста» [517, т. 1, с. 83], то Орлу властиве перебування у небесному просторі, світлом Небеснім царстві – коли би не «темна потреба» [517, т. 1, с. 83.], то він би «ніколи на землю не спустився» [517, т. 1, с. 83]. Мораль Сковороди у тому, що християнина веселить спокійний дух і Небесне царство, а містянин, міський житель підпадає під спокуси, порушуючи своє християнське призначення – «Хто народився для того, щоб веселістю забавлятися, тому приємніше жити у полях, гаях і садах, ніж у містах» [517, т. 1, с. 83].

Крім того, Орел традиційно символізував Христа в його царствену владу над світом. У байці «Орел і Черепаха» протиставляються шлях «польоту» і шлях «повзання». Орел як образ «небесного птаха» і «цикади» доказує, що «літання завжди не гірше повзання» [517, т. 1, с. 86]. Цим він переконує тяжеловісну, люблячу землю Черепаху, що випадок з її «прабабою», котра розбилась при польоті, відбувся через те, що «прабаба» прийнялась «за оне не по природі» [517, т. 1, с. 86].

Для філософії Г.Сковороди також характерні елементи ренесансної свідомості, «епістеми Ренесансу», він зокрема використовує ренесансну метафору театру життя, театру світу (*theatrum mundi*) – створення сценічної вербальної метафори, здатної поєднати увесь універсум, наприклад алфавіт універсуму («Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру»).

Метафора театру світу (*theatrum mundi*) стає популярною у бароковій естетиці, її свідомо використовує і сам Г.Сковорода, коли, наприклад, у

відповідь губернатору Є.О. Щербиніну про своє призначення уподібнює себе актору на сцені театру світу – «світ подібний театру, щоб представити на театрі гру з успіхом і похвалою, то беруть ролі за здібностями» [518, т. 2, с. 394].

Л. Шестов говорить про особливе бачення, доступному через релігійне філософське одкровення, споглядання, через котре відкриваються ідеї – це і платоністичне, і неоплатонізм, і філософія Б. Паскаля: «він (Паскаль) стверджував, що Бог так улаштував світ, що одні люди призначені бути зрячими, інші – сліпими. І що сліпота і видючість зовсім не у нашій волі: кого хоче Бог обманювати, а кого хоче – не обманює, і змусити Бога всім показувати істину у нас немає ніяких можливостей. ... Платон говорить Діогену, що у нього нема «органу», щоб бачити «ідеї». А Плотін знав, що істина не є «загальнообов'язкове судження»» [736, т. 2, с. 319].

Бог є майстром, поетом-ритором, котрий створює сцену світового театру – це уявлення про Божественне провидіння акторської гри було провідним для бароко і було запитуване філософами бароко, котрі хотіли, виконуючи свої ролі, досягнути сприйняття ідей і гідно пронести як свою «зрячість», «видючість», так і свою «сліпоту». «Зрячість» ідей надається на вищому рівні сприйняття, але за ним – знову недіяння і сліпота, тут у багатьох аспектах на бароко в цілому і філософію Сковороди вплинула християнська середньовічна містика, зокрема популярний и запитуваний в українській і російській культурі Псевдо-Діонісій Ареопагит, котрий говорить про надрозумне, сліпе, безмежне Божественне знання, що відкривається небагатьом, наприклад Мойсею, коли якість бачення, сліпоти і знання суттєво змінюються: «І тоді Мойсей відривається від усього зримого і зрячого, і в сутінки невідомості проникає воістину таємничий, після чого залишає усіляке пізнавальне сприйняття і у цілковитій темряві і сліпоті виявляється, весь будучи за межами всього, ні себе, ані чомусь іншому не належачи, з зовсім не відаючою усякого діяння бездіяльністю в найкращому смислі поєднуючись і нічого-не-знанням надрозумне урозумляючи» [208, с. 347-349].

Не випадково, Ковалінський у своїй духовній біографії Г. Сковороди вказує Псевдо-Діонісія Ареопагита і Максима Сповідника серед найулюбленіших християнськи спрямованих мислителів Г. Сковороди – «найулюбленішими ним були наступні письменники: Плутарх, Філон Іудеянин, Цицерон, Горацій, Лукіан, Климент Олександрійський, Ориген, Псевдо-Діонісій Ареопагит, Максим Сповідник» [518, т. 2, с. 386]. Ми уже проаналізували вплив ідей Максима Сповідника на формування ідей про духовну християнську вітчизну, в Ареопагита Г. Сковорода переймає спосіб сприйняття вищого світу, світу ідей, показ безмежного Божественного знання у вигляді алегорій і складних символів, за допомогою яких «пітт», філософ і творець, розуміє «надрозумове».

Необхідно зазначити, що алегорія і символ у багатьох значеннях ототожнюються Г. Сковородою, алегоричний шлях доповнює раціональний, передує символічному, дидактика і поетика ще не суперечать одна одній. Вперше романтики і Гете протиставляють алегорію і символ, філософи бароко розглядали алегорію як істинну філософію, бароковий символ – попередник раціонального судження, раціональність і дидактика не суперечать поетиці, усе просякнуто космічним символізмом, бароковий медієвізм відновлює середньовічні відповідності і метафори – «осягнути алегорію значить осягнути відношення відповідності і потім відчутти естетичну насолоду від цієї кореляції, котра включає в себе і зусилля витлумачування. Зусилля це цілком реальне, оскільки текст завжди говорить дещо відмінне від того, що може здатись з першого погляду: *Aliud dicitur, aliud demonstratur* (говориться одне, а показується інше). Середньовічна людина зачарована цим принципом. Беда пояснює, що алегорії відточують дух, оживлюють форму виразу, прикрашають стиль» [753, с. 77].

Алегорії виховують естетичний смак і надають істинне пізнання, але також при інтерпретації притч і алегорій виникає естетична насолода, та веселість духу, котра підтверджує вірність християнського призначення людини і правильність її духовного путі. На цьому шляху алегоричного

тлумачення учення повинна супроводжувати християнська любов, оскільки Г. Сковорода переконаний, що така школа інтерпретації відповідає блаженній природі і християнському духу – «начало усьому і смак є любов. Як їжа, так і наука недійсні від нелюба» [518, т. 2, с. 37].

Максим Сповідник писав, що людина містить у собі усю твар, оскільки була створена Богом пізніше від усієї тварі і тварин, тому людина відповідальна за всю твар, головною задачею людини є не тільки пізнати увесь Божий світ, але і перетворити його. Алегорії тварин показують, з однієї сторони, співпричетність людини світу природи, з іншої сторони, підкреслюють трансформаційні здібності людини – вона повинна преобразити себе, а потім переобразити інших людей, після чого її духовний ріст повинний заторкнуту, охопити усю твар і переобразити її також за християнськими законами, відновити природу, спаплюжену гріхом. Афанасій Холмогорський писав: «У людському мешканні мнозі образи зряться: ов словесні, ов зверський, ов скотський і інакові образи. Ов же паки превосходницький, божественний» [724, с. 94].

Найбільш показова щодо цього байка про Бджолу і Трутня («Шершня»). Натура (природа) не протиставляється християнству, а християнський шлях сприяє її кращому розкриттю, сама природа говорить з Христом, є божественною, потрібно тільки знайти «блаженне оное естество» [517, т. 1, с. 100] і жити згідно законів «трисонячної» [517, т. 1, с. 100] єдності. Трутень – образ людини, котра не здатна виконати християнське призначення, він живе «крадіжкою», він народжений «на те одне, щоб їсти, пити та інше» [517, т. 1, с. 100], він втрачає свою «сродність», а значить і належність «блаженній натурі» [517, т. 1, с. 100] і Христу. Бджола же символізує християнський шлях людини, котра живе «по натурі», здійснюючи природний закон («естество» [517, т. 1, с. 100]) і Божественний закон («те, що називається у богословів трисонячне» [517, т. 1, с. 100]): «Бджола є герб мудрої людини, трударя, що працює у сродній справі» [517, т. 1, с. 100]. Тим самим Сковорода пропонує об'єднати мудрість античну і християнську, а божественне призначення

людини відповідає її природі – розмірковуючи про «блаженну природу» людина наближується до самої себе і до Бога. Пізнавши такий шлях своєї «сродності», людина не тільки стає частиною християнського народу, але і переображує світ навколо себе.

Метафора «християнського народу» є центральною для розуміння вчення Г. Сковороди та його популярності для української культури.

Християнське призначення людини у філософській антропології Г. Сковороди полягає у тому, щоб розкрити Божественний потенціал у собі («іскру» Божу), узнати свою «сродність» до «блаженної природи», стати представником християнського братерства і християнського народу. Духовний шлях завершується преображенням природи, виправленням тварного світу. Символіка «театру життя» пов'язана як зі становленням особистості християнина, так і його роллю у перетворенні природи.

Філософська традиція Сковороди тісно пов'язана з неоплатоністичною традицією, насамперед з традицією Діонісія Ареопагита і його коментаторів, а також філософською спадщиною Максима Сповідника. Г. Сковорода успадковує алегоризм середньовічної християнської філософії, розглядаючи символ й алегорію як способи філософування, лише у деяких випадках як способи передраціонального філософування, при цьому філософія релігії у багатьох аспектах ототожнюється Г. Сковородою з метафізикою і богослов'ям.

Оскільки алегорія ототожнюється з розгорнутою метафізичною метафорою, то для Г. Сковороди необхідно звернення до притчі, алегорії і байки як популярної алегорії, що показує тварне начало людини і здатність до трансформації цього тварного начала. Також ці жанри надають можливість побудови метафізичних відповідностей і образного уподібнення різних шляхів християнського духовного росту. Крім дидактики, у таких жанрах зберігається особлива поетика, котра поєднує естетичну насолоду з християнською мудрістю, багатозначною, але придатною до інтерпретації кожного християнина [622].

У цілому антропологічні аспекти християнського призначення і християнської долі людини у філософії Г. Сковороди відповідають філософії бароко: театр життя (*theatrum mundi*), філософ-поет, що створює алфавіт універсуму, розрізнення людських природ, можливість і необхідність християнського перетворення для кожного, символізм й алегоризм космосу як спосіб його пізнання, християнське обернення некорисливості християнського служіння, перетворення душі і перетворення тварного світу.

1.4.4.Метафора території як головного фактора об'єднання спільноти

Метафора спільної території як головного фактора об'єднання етнічної спільноти спирається на історичні та антропологічні міфи. Міф породжує особливу культурно-просторову конфігурацію, особливі закони візуального сприйняття та реакції на візуальну інформацію, є першим видом архаїчного мислення, але зберігає свої елементи і у сучасних культурах. Подібні властивості міфу досліджувались М. Еліаде [755-760], В. Топоровим [633-635, 248], О. Подосиновим [464], О. Ярмоленком [788] та ін.

Міф пов'язаний з міфологічною та релігійною культурною ідентичністю, особливим міфологічним мисленням та певними закономірностями зорового сприйняття, які говорять про антропологічні та філософсько-антропологічні аспекти функціонування міфу для того чи іншого етносу.

Тому необхідно простежити еволюцію зорового сприйняття та її важливість для міфологічного мислення та оформлення релігійно-культурної ідентичності, функціонування перших етапів етнічної ідентичності, втілення її у певну територіально-просторову метафорику та вплив територіальної міфології на сучасні ідентичності [595, 577, 572].

Орієнтація у просторі і просторове візуальне сприйняття є однією з первісних біологічно-психічних та культурних функцій, що лежить у підвалинах виникаючих архаїчних ідентифікацій. Історично одним з перших виділяється архетип кватерності, що часто присутній і в дослідженнях К. Юнга основних архетипів. Архетипи кватерності – «божественної четвериці»

(М. Гайдеггер) є похідним від членування простору на чотири частини (сторони світу, хрест і под.) у горизонтальній площині і є одним з основних. Як відзначає В. Топоров, «у космологічних міфах чотирьохчленна модель виступає як реалізована у горизонтальній площині (у загальному вигляді – північ, схід, південь, захід), тоді як тричленний поділ співвідноситься з вертикальною віссю (у загальному вигляді – небо, земля, пекло)» [634, с. 3-38].

Найчастіше у горизонтальній площині застосовуються образи - символи птаха, звіра, риби, людини, вертикальна площина пов'язана з символом птаха – звіра – риби.

Птахи пов'язуються з верхом виділеної просторової композиції, з небесною сферою, звірі, копитні з середньою частиною, з землею, змії та риби з низом, підземним хтонічним світом. Але в Китаї та Індії простір первісно поділяється на небо – землю (птах – звір) та повітряний простір між ними, тобто ознаки риби – змії, птаха та бика контамінуються, наприклад, у одній з міфологічних істот - лу з китайського трактату «Каталог гір та морів».

Також існують гіпотези про те, що і горизонтальне членування світу первісно було тричленним. Це лунарна концепція Фр. Рьока, коли трьом фазам місяця відповідає захід, південь та схід, та солярна І.С. Лисевича, коли важливі лише місця перебування сонця – схід, південь та захід, а потім додаються місця спостереження спостерігача – людини та північна сторона, тобто з точки зору цих концепцій сакральне ототожнювалося з небесними світилами і лише потім відбувалася світоглядна еволюція та диференціація земного простору на сакральний та профанний світ, виділення центру світу - периферії, побудови світової осі. Остання точка зору є найбільш поширеною і обґрунтованою у багатьох концепціях, зокрема М. Еліаде, І. Лисевича [359, с. 262-268].

Оскільки світла частина спочатку мала найбільше значення, то додавання четвертого виміру пов'язано із введенням людини-спостерігача, який є володарем стихій: у Старому Заповіті, наприклад, Яхве створює послідовно три види тварин, що живуть у воді («риби морські»), на небі («птахи небесні») у

та на землі, потім створює четверту стихію космічного ладу – людину і віддає їй у володіння перші три стихії.

Є точка зору, що вертикальному членуванню на небесний/верхній та земний/нижній світ передувало горизонтальне членування не верхній, стосовно Північної Євразії – це південний географічний ареал, та нижній, хтонічний, злий, мертвий, підводний, стосовно Північної Євразії - це північний географічний ареал (Олексієнко Є.А., Прокоф'єва Є.Д.).

Сторони світу та елементи стихій ототожнюються з зооантропоморфною символікою, що змінюється в залежності від кліматичних та географічних зон, але відповідає принципу найкращої символізації трьох основних стихій (небо, земля, вода) та відповідних архаїчних символічних тварин (птаха, звір, риба).

Тобто, китайському фазану відповідає вавилоно-ассирійський, митраїстський, юкатанський орел, єгипетський ібіс, старозаповітний орел та херувим Рафаїл, новозаповітний євангеліст Іоанн.

Китайському дракону відповідає крокодил вавилонського додекаора та ассирійський бик, скандинавська риба та мексиканський крокодил, єгипетська, митраїстська та перуанська змія, старозаповітний бик та херувим Гавриїл, новозаповітний Лука - жертвний бик та ін.

Вавилоно-ассирійському леву відповідає китайський тигр, юкатанський ягуар, перуанська дика кішка, старозаповітний херувим Михаїл та новозаповітний євангеліст Марк.

Нарешті, останній символ, більш пізнього походження, – образ людини з вавилонсько-ассирійського мистецтва, херувим Уриїл та євангеліст Матвій – янгол у людській подобі.

Тобто, сакральна побудова та структуризація сакрального простору тісно пов'язана з внутрішніми психологічними та біологічними особливостями людини – прямоходячої істоти з ліво-правобічною та передню-задньою симетрією [863, с. 37].

М.М. Бахтін вводить поняття «хронотоп», що відображає єдність та взаємозв'язок простору та часу у літературному та мистецькому творі, але ця

єдність присутня в архаїчному сприйнятті світу: візуальний образ простору переноситься на створення категорій часу, що виробляється значно пізніше, але на перших етапах також антропоморфізується: складається соматичний антропоморфний (іноді зооморфний) календар, що ототожнює період річного циклу з елементами космосу та частинами людського тіла [42, с. 234]. Такий архаїчний взаємозв'язок, членування часу у категоріях простору у різних культурах міг закріплюватися і на термінологічному рівні. Китайське небо – «тянь» має як просторове значення – небесна сфера, так і часове – день, пора року, вавилонські місяці належать певним чвертям землі – географічним регіонам (місяці нисан, аб та кислим, вечір як пора дня ототожнюється з Аккадом), латинське *templum* як сакральний храмовий простір, обраний та обмежений авгуром, споріднено *tempus* – часу [759, с. 50-53].

Візуальна орієнтація первісно включає накреслення простих геометричних утворень – коло, квадрат, мандала, квадрат у колі тощо, це відкриття первісно було сформульовано у межах гештальтпсихології (М. Вертхеймер, В. Келер). Візуальне сприйняття кероване відносно простими правилами, що окреслюються за допомогою прегнантності: людина при сприйнятті намагається розкласти складні конфігурації на більш прості, а цим простим надати якийсь важливий емоційний та сакральний статус. Візуальне сприйняття важливо для розуміння виникнення процесу абстрагування та мислення: мозок у процесі мислення використовує принципи, що в багатьох параметрах є схожими з принципами зорового сприйняття [696, с. 52-152].

Тобто сприйняття є прототипом мислення, візуальне сприйняття вибудовує гіпотези про зовнішні об'єкти (здатністю виділяти об'єкти та предмети із зовнішньої дійсності володіє лише людина), ці гіпотези класифікують предмети, потім сенсорний контроль послаблюється і виникає абстрактна думка й мова символів, які могли звільнити мозок від детермінізації сенсорних вражень. Це відбувається на стадії утворення міфів та магічних уявлень, примітивні сакральні уявлення були засновані на нашому візуальному повсякденному сприйнятті (Сонце та Місяць рухаються небесною сферою).

Візуальне сприйняття і візуалізація використовувалися у науці до кінця XIX століття як основні.

Перші зображення в архаїчних культурах мають сакральний характер, також характерне відтворення різноманітних сакральних конструкцій та відтворення важливих візуальних орієнтацій. Тобто, зображення предметів складається з поєднання різноманітних проекцій цього предмету з різних точок зору, синтезуються зорові уявлення і враження з різних сторін предмета, причому повинна бути досягнута візуальна цілісність зображення (поєднання двох профілів, профілю і фронтального зображення, показ предмета зсередини і зовні, поєднання погляду зверху та бічних). При цьому розміри, вибір кольорів, техніка зображення пов'язується з сакральною цінністю об'єкта, саме зображення поєднується із сакральним ритуалом. У формі зафіксованого візуального сприйняття поєднується нова програма взаємодії з природою за допомогою знаків (виділення знака – символу, його види, сюжет, композиційне розташування, предмет – тло, ритуальна дія) та міфологічні образи і візуальні ілюзії. Значно пізніше, в період давніх цивілізацій Сходу, з'являється провідна точка зору і фіксація незмінної композиції та канону [572].

В етнокультурних описах, зокрема давніх українських, зафіксована точка зору повсякденного візуального досвіду. Г. Булашев свідчив, що українські вірування засновані на тому, що земля стоїть непорушно, а сонце рухається, ополудні трохи відпочиває, вночі спить, під землею ж є інший світ і там настає світ, коли сонце підходить до сходу, то, за Божим велінням, його підіймають тисяча «шатанів» (мабуть, перекручення татарських «шайтанів») [82, с. 241]. Сонце також уособлюється у вигляді живої істоти, місяць і зорі складають сім'ю, сонце уособлюється в образі жінки, яка нерухомо стоїть у повітрі над оболочками понад святим містом Єрусалимом, або у вигляді чоловіка з осяяним лицем [82, с. 242-243], зорі найчастіше є дітьми сонця, янголами, святими або грішними душами [82, с. 249-252]. Небо найчастіше є площина, що поєднується з землею на далекій відстані, поширеним є уявлення про сім синіх оболок і справжнє восьме – божественне янгольське небо [82, с. 238-241],

«місячик – то господарик, що сонечко – то господинька, ясні зірки – то його дітки» [220, т. 1, с. 257].

В українській етнічній культурі старі сакральні риси архаїчної доби виявляються у поширеній антропоморфізації душі, долі, щастя, що відмічалось ще у дослідженнях О. Потебні. П. Іванов у «Народних оповідях про долю» розрізняє три типи долі в українських віруваннях: душу предків (найдавніші уявлення), янгола, душу – двійника людини. Провідним виступає мотив можливої візуалізації сакральної субстанції душі. Доля поводить нейтральна, а от людина повинна знайти її, побачити та оволодіти нею. Хто відшукає Долю, тому в усьому таланить і щастить, за зовнішністю Доля уявляється то в образі жінки, то в образі незнайомця-панича, то в образі двійника людини [82, с. 190-210]. Хоч зовнішність людини та якості Долі можуть і співпадати, характерною є записаний О. Воропаєм такий образ: «Коли глип – виходить доля гарної жінки: така ж погана! ... обірвана, кудлата та ще і з хвостом. Виїла все з горщиків, поперевертали їх, побила і пішла собі геть. Так виглядає доля жіноча. Чоловіча ж доля у народних оповіданнях зображена жінкою. Доля-жінка буває проворна або ледача» [113, т. 1, с. 20], цей візуальний двійник є різновидом архетипів Аніми-Анімуса К. Юнга, часто являє собою саму людину-двійника, тобто людину, що побачила себе зі сторони.

У слов'янських архаїчних культурах, крім небесної сфери, особливий сакральний статус надається сходу та півдню, а також правій стороні, з якою пов'язується все добре – правда, правильність, правдивість, справедливість, праведність, правило, право [248, с. 97-98].

Культ сонця в українській культурі зберігся в архаїчних рисах свят, первісно важливих сакральних подій – Різдва (первісно Різдво – народження сонця у найкоротший день року – так званий Корочун), Великодня, купальських святах, також його відгомін бачимо у геометричних фігурах вишиванок та писанок (хрест, коло, свастика, коло у квадраті, ромб, меандр), деміургічних, солярних мотивах колядок і щедрівок (космічне море, острів-камінь, світове дерево – зелений явір або пізніше кедрове дерево), знайдених

бронзових виробх скіфського часу (дерево на узвишші з сонцем та місяцем на гіллі) тощо [220, т. 1, с. 256-257].

Всі явища природного та соціального циклу в архаїчних слов'янських уявленнях пов'язані з ідентичністю приналежності до певного роду та просторовою локалізацією предків, приходом - уходом предків – матерів – дідів.

Тобто, будь-яка подія має сакральне коріння у приході – відході батьків (прихід весни – врожаю, хвороби, народження дитини і т.д.), предки брали участь у всіх природних та сільськогосподарських процесах, пов'язуючи свято та працю в один важливий для родини акт. Померлий подорожує до гурту родителів-родичів, лона матері – землі – води – вогню – вирію, з народженням у новому тілі він повертається до роду, при весіллі молода здійснює подібну подорож – вона помирає – зникає в одному роді та відновлюється у іншому. Міфологічна та релігійна ідентичність у ранніх слов'янських віруваннях невіддільна від родової та родинної ідентичності.

Тобто, ми бачимо, що в ранніх архаїчних культурах, в тому числі у слов'янських та українській, які ми більш детально розглядали та аналізували, всі події життєвого та господарсько-виробничого циклу пов'язуються з просторовими переміщеннями представників роду та їх предків, тому різноманітні візуальні прикмети, умови виконання ритуалу, просторова орієнтація (сторони світу, праве – ліве, низ – верх, поле – дім – ліс – річка) мають значення важливого сакрального коду, тобто сповіщають учасникам акту можливий міфологічний сценарій розгортання події, тим самим візуальний образ звертається до примітивної мислительної програми-алгоритму та повідомляє можливий результат (сприятливий / несприятливий).

Репрезентативно-імітаційний вид діяльності, коли виділяються головні візуальні образи (сонце, зорі, зооморфна та антропоморфна символіка), потім вони відтворюються геометричними засобами (коло, квадрат, орнамент) та мистецькою копією (маски, ляльки-опудала, рольові ігри), має рецептурний характер, що спрямований на повсякчасне відтворення традиції та точне

слідування виділеним інформаційним сценарієм. Християнізація слов'янських культур тільки трансформує таку репрезентативно-імітаційну діяльність, основні візуальні символи придбають християнський відтінок, але зберігається космологічний та регламентаційний характер життєвого та виробничого циклу, основна семантика етичних та естетичних цінностей, переважний вибір просторових конфігурацій тощо.

Наше дослідницьке завдання полягало у тому, щоб показати, що ранні архаїчні уявлення мають не просто міфологічний характер, а в основі міфологічного сприйняття лежить звичайний набір візуальних орієнтацій, що дедалі придбають складну зооантропоморфну символіку, але звертаються до повсякденного візуального досвіду (схід сонця – прихід весни – народження дитини – народження божества – народження блага тощо).

Сакралізуються та узагальнюються звичні образи до загальних символів – метафор, що повторюються з кожною людиною із віку у вік як представником роду і є основою народження узагальнюючого, абстрагуючого мислення, що спочатку вибудовує метафорично-магічні моделі, використовуючи паралелізми, міфологічний сценарій, а потім пропонує своє розуміння моделювання старої одвічної ситуації у нових умовах [572].

Основний результат проведеного нашого дослідження полягає у тому, що людина як істота з ліво-правобічною та передньо-задньою симетрією має певний комплекс звичних візуальних орієнтацій, що наділялися сакральним змістом та переносилися на створений людиною символічний міфологічний світ, який розглядався як універсальний, вічний для усіх людей, представників різних поколінь, ці візуальні орієнтації поступово стають моделюючими принципами – основою архаїчного мислення. Це дозволяє говорити про загальні закономірності зв'язку мислення з візуальним сприйняттям, що сприяє визначенню меж та особливостей людського інтелекту та психології релігійно-культурної ідентичності, а також розгляду моделей етнічності, форм міфів та функціонування міфів у сучасному глобалізованому світі.

1.4.5. Міф як спосіб передачі ідентичності : логіка міфу в просторі сучасної культури

Міф як цілісне культурне явище починає досліджувати англійська міфологічна школа. Особливо треба відзначити багатотомне видання Дж. Фрезера «Золота гілка» [674]. Особливості дологічного міфологічного мислення розкриває Л. Леві-Брюль [348]. Принципи міфологічного мислення також досліджували Е. Голосовкер [146], О. Фрейденберг [675], К. Хюбнер [709]. З точки зору структуралізму на міф як феномен несвідомих структур – бінарних опозицій – поглянув відомий французький етнолог К. Леві-Строс [351]. Особливу увагу ми приділимо концепції М. Еліаде [756, 758], який розглядає міф як структуруючий принцип, за допомогою якого архаїчна людина чи людина взагалі могла зрозуміти, пізнати оточуючий світ, зробити зрозумілим часопростір, вирішити екзистенціальні конфлікти життя – смерті, війни – миру, вічного – минаючого, добра – зла тощо.

Міф є першою формою мислення людини, час виникнення міфу співпадає з часом виникнення людини як розумної істоти, але елементи міфологічного мислення присутні на різних стадіях розвитку культури, в тому числі і на сучасній [594, 595].

Міф пов'язаний зокрема з такою психологічною якістю як асоціативність – мислення первісної людини відрізняється підвищеною емоційністю, велике значення відіграє асоціативне мислення, на основі асоціацій за суміжністю формується контактна магія, на основі асоціацій за аналогією формується імітативна магія, або гомеопатична магія.

Міф існує у двох різновидах – як сакральна історія з легендарними подробицями, архетипним розвитком сюжету і як тип мислення. Міф як тип мислення характеризується синкретичністю, нерозчленованістю мислення, причинно-наслідкові зв'язки замінюються часовою послідовністю, відсиланням до далекого минулого часу, часу першопредків, коли утворюються предмети навколишнього світу та соціальні відношення. Міф оперує просторово-образним, довербальним, правопівкульним типом

мислення. Навіть міф як сакральна історія відображує у словесній формі довербальне просторово-образне мислення, відтворює ритуали та практичний досвід первісної людини. Міф говорить за допомогою архетипів та оперує особливими протиставленнями – бінарними опозиціями (К. Леві-Строс).

Архаїчне мислення оперує набором протиставлень, запозичених з природного, рослинного, тваринного світу та тих опозицій, що виражають загальні властивості. К. Леві-Строс відкриває несвідому структуру міфу [351], міф вибудовує опозиції та намагається в процесі мислення вирішити те протиріччя, що виникло. Найбільш фундаментальним протиставленням є протиставлення між сакральним (священним) світом та профанним (земним) світом. Найбільш універсальні бінарні опозиції – опозиція між земним та божественним, між життям та смертю. Міф намагається вирішити ці протиріччя, залагодити конфлікт хоча би на логічному та психологічному рівні. Протиставлення замінюються менш жорсткими опозиціями до того часу, поки не утвориться образ-посередник – медіатор, який поєднує риси протилежних членів опозиції (в американських міфах це ворон, який живе на небі та землі, живиться падаллю і через смерть отримує життя, в грецьких міфах медіаторами є Гермес, Прометей, татування в давніх культурах – це медіація між культурою та природою, оскільки належить тілу, але свідчить про соціальну роль та культурний статус людини, попелюшка – медіатор між опозиціями багатство – бідність, кровний зв'язок – шлюбний зв'язок, добро – зло тощо).

К. Леві-Строс одним з перших дослідників доводить загальну тотожність людської логіки мислення – від архаїчних та традиційних культур до сучасної постіндустріальної культури.

Особливо важливим є дослідження трансформацій міфу та функціонування міфу в сучасній культурі.

Тож при розгляді сучасних ідентичностей важливо проаналізувати міфологічні закономірності у розвитку сучасної образності, дослідити міф як

структуруючий принцип сучасної культури, роль логіки міфу у легітимації знання.

Звернення до логіки міфу в античності, в творах Гомера та Гесіода, призводить до виникнення античної філософії та античної раціональності.

Античність унікальна тим, що в старій міфологічній формі намагається придбати нове знання, міф як спосіб мислення остаточно не витісняється в античному світогляді. Особливості взаємозв'язку міфу та раціональності в античній свідомості неодноразово досліджувались О. Лосевим [367, 370], Тахо-Годі [566], Е. Голосовкером [146] та іншими відомими дослідниками.

В Середньовіччя міф сприймається як алегорія християнської істини та християнського вчення, в Новий час стверджується логіка як відносно «чисте» знання, позбавлене міфологічності, завдання міфів вбачається бути доступними, яскравими прикладами знання, тобто зберігається лише дидактична роль міфів.

Тлумачення міфів як скритого, алегоричного знання може бути назване як міфологіка, міфологіка характерна для епістемі Ренесансу, добре досліджена М. Фуко, а також частково зберігається у Новий час.

У просторовій орієнтації міфу деякі дослідники вбачають еволюцію, деякі незмінність. Ми притримуємось неоеволюціоністської точки зору на міф і говоримо про складну різновекторну еволюцію міфу.

Міф вибудовує часопростір архаїчної культури. Найважливішим моментом для міфологічної структурації світу є виділення священної (сакральної) території та священного часу.

Як вірно пише М. Еліаде: «Будь-який ритуал і будь-який осмислюваний акт, що виконується людиною, відтворює міфічний архетип...Це відтворення передбачає спростування профанного часу і переміщення людини до магіко-релігійного часу» [756, с. 391].

У просторі виділяється сакральний центр, який має космогонічне значення, є місцем дії міфологічних закономірностей. Чим далі від сакрального центру, тим менше на цю територію розповсюджуються міфологічні

закономірності, тим більше там хаосу, не впорядкованого, небезпечного простору. Сакральний центр залежить від характеру культур, в землеробських культурах він часто приймає образ світового дерева, в скотарських, мігруючих культурах він також має мігруючий характер – переносний встановлюваний центр, який кожний раз встановлюється по-новому (священна палиця, ковгеч чи акінак-меч). Те, що перебуває на віддаленні від сакрального центру, отримує статус периферії, відчуженої території, де діють непідконтрольні сили.

Із структурацією архаїчного простору центр світу вибудовується як світова вісь. Відбувається виділення верхнього, небесного простору та нижнього, земного. Пізніше між ними з'являється ще третій, проміжний простір – світ людини та тварин. Таким чином відбувається «вертикальна» символічна структурація простору – верхній, небесний світ, його символами стають птахи, середній світ – світ людини, його символи – тварини або людина, і нижній, підземний, підводний світ (в залежності який характер місцевості, характер генезису даної культури і т. ін., наприклад, в океанійських культурах це дуже часто саме підводний світ), його символами є земноводні істоти – плазуни, змії, жаби, хтонічні істоти, тощо.

Крім «вертикальної» відбувається «горизонтальна» міфологічна структурація простору. Це виділення правого та лівого напрямку та, більш важливе, членування по сторонам світу. За версією Ф. Рьока та інших багатьох дослідників спочатку виділяється три сторони світу – місце сходу, zenіту та заходу сонця, потім до них долучається четверта, «нічна» сторона – місце розташування спостерігача. Чотири сторони світу усвідомлюються як чотири міфологічні країни, з яких складається світ, чотири міфологічні царства, чотири символічні характеристики, що в мантичних уявленнях можуть приймати значення сезонів року, сезонів людського життя, моральних категорій, місця перебування злих, негативних або добрих, позитивних міфологічних персонажів тощо, в усіх давніх, архаїчних культурах відбувається сакралізація сторін світу.

Міфологічна структура світу насамперед доступна сакральним керівникам – шаманам. Під час камлання або інших давніх ритуалів шамани здійснюють подорожі насамперед символічною вертикаллю, досягаючи небесних вершин чи підземного світу предків, «горизонтальні» подорожі мають сенс під час ініціацій і спрямовані на символічне зіткнення з іншим, відчуженим оточеним світом, ініціації часто включали момент подорожі як випробування, тому часто в міфах «горизонтальні» подорожі зберігають свій зв'язок з міфологією посвяти.

Міф особливим чином вибудовує час. Для міфу характерний циклічний час, тобто усвідомлення світу як особливого циклу – народження, зростання, кульмінаційного розвитку, старіння, занепаду, вмирання. Новий цикл як правило відкривав Новий рік, це не просто зародження нового циклу, а й зародження Всесвіту у космологічних уявленнях архаїчної людини. До нового року відносяться космогонічні міфи, які оповідають про створення світу чи окремого племені як частини всесвіту. Завершення року пов'язувалось зі завершенням циклу, часто це завершення аграрного циклу, буквально це сприймалось як завершення, смерть всесвіту, коли не відомо було, чи буде існувати життя далі, чи відбудеться зародження нового року, нового часу, а отже і нового всесвіту. Після завершення старого циклу, старого року перед настанням нового відбувались часи очікування, коли не існувало міфологічного часу, а отже часу взагалі. Це час спростування міфологічних та соціальних норм та вимог, час коли природний хаос вміщується в усталене життя. Це час амбівалентних відносин, час завершення одного циклу та початку другого. Потім ми бачимо, що час приходу нового року, нового аграрного циклу чи пізніше нового сакрального керівника-правителя стає часом святкування. При християнізації це свято розпочинання нового циклу відноситься до карнавального часу. Середньовічна традиція європейського карнавалу має архаїчні коріння, пов'язана зі смертю старого, зимового року і початком нового циклу, часто це прихід весни і начало аграрних робіт.

Архаїчні мотиви карнавалу в європейській культурі були дуже докладно висвітлені відомим дослідником М. Бахтіним [42, 43].

Отже, ми бачимо, що особливості структуризації навколишнього світу можуть з часом змінюватись, але головні структурируючі принципи логіки та структури міфу залишаються майже не змінними – це виділення сакрального місця, часу, особливих речей, оперування бінарними опозиціями та знаходження різних видів логічної медіації, використання послідовності замість причинності, універсалізація.

Логіка смислу та міф в добу постмодерну: міф в сучасній науці, релігії та масовій культурі. Міф та функціонування постмодерної міфотехніки у просторі сучасної культури осмислювали Ж. Бодрійяр [70, с. 137-138, 725, 726], Ж. Дельоз [200], Р. Барт [35], Ж. Ліотар [364,842-843] та інші [546].

Зокрема Ж. Бодрійяр влучно характеризує новітню логіку міфу в масовій культурі: «Ті, хто протестує проти уярмлюючої сили реклами (і взагалі «мас-медіа»), не розуміють специфічної логіки їх впливу. Це не логіка тези і доказу, але логіка легенди і уплутування до неї. Ми у неї не віримо, а проте, вона нам дорога. «Демонстрація» товару взагалі нікого ні в чому не переконує; вона виправдовує заднім числом покупку, що або відбувається до всіляких раціональних мотивацій, або не вкладається в їх межі. А проте, не «віруючи» у цей товар, *я вірю рекламі, яка намагається змусити мене в нього повірити.* Власне такий феномен Діда Мороза: дітей насправді також не дуже-то хвилює питання, чи справді він існує, і вони не встановлюють причинново-наслідковий зв'язок між його існуванням і отриманими ними подарунками; віра у Діда Мороза – це раціоналізуючий вимисел, що дозволяє дитині у другому дитинстві зберегти чарівний зв'язок з батьківськими (а саме материнськими) подарунками, який був у нього в першому дитинстві. Цей чарівний зв'язок, що фактично вже залишився в минулому, інтеріоризується у віруванні, яке слугує його ідеальним продовженням» [70, с. 137-138].

У такому вимислі нема нічого надуманого, він заснований на двобічному інтересі обох сторін підтримувати подібні стосунки. «Дід Мороз тут не

важливий, і дитина вірить у нього саме тому, що, по суті, він не важливий. Через посередництво цієї фігури, цього вимислу, цього алібі, – в яке він буде вірити навіть тоді, коли вірити взагалі припинить, – він засвоює гру в чудове батьківське піклування і намагання батьків сприяти Казці. Дарунки Діда Мороза лише скріплюють собою цю угоду» [70, с. 137-138].

Логіка «діда Мороза» переноситься на дію реклами. Вирішальний вплив на покупця здійснює ні цінність товару, ні інформація про товар. Проте індивід є вразливим стосовно скритих мотивів захищеності і дарунку, до тієї турботи, з якою «інші» його переконують і вмовляють, до не схоплюваному свідомістю знаку того, що десь є певна «інстанція (в даному випадку соціальна, але та, що прямо посилається на образ матері), яка бере на себе місію інформувати його про його власні бажання, завбачуючи і раціонально виправдовуючи їх в його власних очах». Таким чином, він «вірить» рекламі не більше, ніж дитина вірить у Діда Мороза. Й це не заважає йому так само утягуватися до інтеріоризовано-інфантильної ситуації і поводити себе відповідним чином [594, 595].

Дієвість реклами заснована на логіці: «її логіка – не логіка навіювання і рефлексу, а не менш сувора логіка вірування і регресії» [70, с. 138].

Таким чином, стосовно логіки міфу в просторі сучасної культури ми можемо зробити висновок, що ця логіка – це логіка постфактум події та логіка постфактум здійсненого вибору.

Логіка та раціонально обґрунтовані висновки є провідні для сучасної людини, але вони задіяні вже після зробленого ірраціональним шляхом вибору, де головним є логіка міфу та логіка реклами, тобто індивідуальна міфологія та нав'язана мас-медіа та суспільством міфологія.

Зокрема сучасна логіка, яка з'являється тільки після логіки міфу, визначає і сучасну етику. На це звертає увагу, наприклад, А. Макінтайр ще у 1980-х роках. Його праця «Після добродетності» [383] говорить про нову ситуацію в просторі сучасної культури – етичний вибір відбувається несвідомо, залежить від певної міфологічної моделі сприйняття зовнішнього світу, якої

дотримується людина. А логічні механізми включаються вже після зробленого вибору, відповідно до логіки раціоналізуючи ту подію, що відбулась.

Постмодерн розглядає логіку та філософію як застарілі дискурси легітимації науки та наукового знання, логіка розглядається як одне з втілень гранднаративів Просвітництва, що поступово втрачає довіру.

З точки зору, наприклад, Ж. Ліотара [364] наративна функція науки модерна втрачена, наука втрачає своє привілейоване становище і стає одним з багатьох різновидів мовних ігор та дискурсів.

Таким чином Ж. Ліотар говорить про нову проблему легітимації знання, де логіка не буде виконувати методологічну роль, а питання про легітимацію знання формулюються в інших поняттях – поняттях науки, яка повинна легітимувати саму себе, тобто створити свій дискурс суспільної потреби, а отже і вписати себе в існуючу соціальну міфологію.

Одночасно у «Стані постмодерну» Ж. Ліотар говорить про те, що філософія і логіка як форми легітимації не приречені до повного зникнення, але вони повинні переглянути свої відсилаючі до суспільства функції, насамперед зв'язки з такими соціальними інституціями як університети.

При цьому критики постмодерну вбачають у проекті модерну втілення універсалістських бінарних опозицій, які відкриті К. Леві-Стросом стосовно архаїчного мислення, але зберігають свою функцію в наративах Просвітництва.

На асиметричність цих опозицій, які ґрунтуються на логоцентризмі, звертає увагу Ж. Дерріда [204]. Тобто, він протестує проти надання в сучасних суспільствах логічним бінарним опозиціям абсолютного статусу. Концепція деконструкції Ж. Дерріда передбачає заміну асиметричної бінарної опозиції на відповідну їй симетричну категоріальну контроверзу. Таким чином, на думку Ж. Дерріда, досягаються два завдання. По-перше, позбавити владу гегемонії, зруйнувати існуючу міфологічну ієрархію. По-друге, трансформувати саму асиметричну структуру опозиції, зробити дискурс симетричним, а не просто поміняти знаки опозиції з «плюса» на «мінус» і навпаки («об'єкт» не замінити «суб'єктом», а показати симетричність цих дискурсів, показати

взаємодоповнювальність дискурсів «природа – культура», «дух – матерія», «раціональність – ірраціональність», «патріархальний дискурс – фемінізм», «елітарна культура – масова культура» тощо).

Головне завдання для постмодерністів – побачити справжню логіку міфів, тобто вписуваність міфів у складні семіотичні системи другого рівня складності (наприклад, ідеологію суспільства).

Тут також ми бачимо у постмодерністських мислителів продовження ідей К. Леві-Строса, який справедливо відмічав те, що «ніщо так не нагадує – принаймні, зовні – міфів тих суспільств, що ми їх звикли називати «екзотичними» чи «дописемними», аніж політична ідеологія наших власних суспільств. Тому будь-яка спроба поширити застосування структурного метода мала б починатися скоріше з політичної думки, аніж із власне релігійної традиції» [838, р. 68].

Щодо структуруючої функції міфу, то вона поширюється, звичайно, і на простір сучасної культури.

Просторові міфологічні моделі для показу особливостей структурації різних культур та науки, релігії, властивих цим культурам використовують різні теоретики постмодернізму.

Найбільш показовою, на нашу думку, є просторова міфологічна модель Ж. Дельоза [200], що показує логіку двох наукових моделей – європейської науки та науки Сходу. Логіка європейської науки – компарс – ґрунтується на ієрархічному міфологічному розумінні простору, логіка східної науки ґрунтується на площинному розумінні простору, властивому кочівницьким культурам. Логіка компарсу ґрунтується на вичленовуванні інваріантів, пошуку постійної форми у змінній матерії, використанні репродукції, індукції, дедукції як головних методів. Логіка диспарсу ґрунтується на приведенні змінних у стан безперервної варіації, вичленовуючи індивідуальні моменти, особливості матерії; це модель постійного руху, уявлення про сакральне належить усій площині, а не тільки інваріанту.

1. Міф хоч є першою формою мислення людини, але елементи міфологічного мислення присутні і в сучасній культурі, на що звертають увагу представники постмодерної думки.

2. Багато ідей та тез К. Леві-Строса стосовно структурних особливостей міфу мають продовження у постмодерністській культурі (оперування опозиціями і намагання вирішити протиріччя призводить як до зміни опозиційних ієрархій, так і до їх деконструкції; розгляд ідеології, науки, релігії як міфів більш складного рівня; використання логіки міфу інституціями масової культури, наприклад рекламою).

3. Виділення логіки з міфу стало передумовою виникнення й еволюції європейської культури, але навіть європейська культура не змогла остаточно елімінувати міф.

Одними з головних ознак міфу як типу мислення є уявлення про сакральне, про турботу та інстанцію турботи, а також часопросторова структурація.

4. Логіка міфу є провідною при вирішенні складних життєвих проблем, логіка міфу відіграє легітимуючу роль для самої себе, одночасно для науки та релігії існує потреба самолегітимації через звернення до соціальної значущості.

Особливо ця потреба актуальна для сучасної європейської науки, заснованій на логіці компарсу (Ж. Дельоз) – однієї незмінної істини, одного постійного інваріанту, звідси – сучасна наука змушена йти до соціуму з пропозиціями відкритого діалогу.

Виявлення елементів міфологічного світогляду у різних формах суспільної свідомості має велике значення для сучасної культури та сучасних культурних ідентичностей, оскільки механізми реактуалізації та актуалізації логіки міфу значно впливають на культурну динаміку, а перетини міфологічних просторів та міфологічних моделей надають справжню можливість плідного діалогу, а не монологу кількох субкультур та соціальних інститутів.

1.5. Мистецтво як спосіб передачі ідентичності. Компоненти національної ідентичності в слобожанському мистецтві: структурно-семіотичний аналіз

Головна візуальна стратегія модерну спрямована на всеосяжний контролюючий погляд, це може бути так званий погляд «з пташиного польоту», практика вуайяризму, клінічного, фіксуючого погляду, або як завершення цієї стратегії – погляд у структурі Паноптикона. На відміну від такої всеосяжності головною візуальною стратегією постмодерну є поєднання прицільності погляду, зосередженості на одному предметі з загальною розсіяністю контролюючого фіксуючого погляду, прикладом чого може слугувати як вирваний з контексту відеокадр, так і техніка відеокліпу, що розсіяно перебігає по різних картинкам, каледоскопічно фіксуючи будь-які спонтанно вибрані моменти, одним з прикладів завершення такої стратегії є Синоптіконт, що зосереджений на одній людині і виконує функцію ізоляції предмета від інших предметів, виділення його на тлі, а не функцію тотального контролю. Тобто, головною стратегією стає не всеосяжність контролю, а виділення головного та другорядного та різні способи виокремлення та ізоляції обраного, часто без фіксації послідовності фрагментів [575, 610, 613, 623].

Мета підрозділу – виділити і дослідити основні візуальні стратегії модерну, порівняти їх з постмодерними стратегіями, провести структурно-семіотичний аналіз візуальних образів, розглянути репрезентації візуальних стратегій у мистецтві, а також вплив цих стратегій на формування та трансформації культурних ідентичностей, зміну ролі образу в мистецтві модерну та постмодерну.

Стан дослідження окресленої проблеми свідчить, що більшість дослідників схиляються до думки, що основною візуальною стратегією модерну є контролюючий всеохоплюючий погляд – це погляд з «пташиного польоту», вуайяризм чи довершена конструкція Паноптикону. Відповідно візуальною стратегією постмодерну є вичленованість, ізольований погляд,

фрагментарність, перший контрольований, другий розсіяний план, техніка фрагменту чи часового фрагменту, наприклад у відеокліпі чи відеоарті.

Мало дослідженим залишається вплив цих стратегій на практики ідентичностей, отже для нас як актуальна окреслюється насамперед саме така проблематика.

Поняття сучасний з'являється у 1100-х роках у Франції, поняття *modernite* обґрунтовано Шарлем Бодлером у «Художнику сучасного життя» (1863), критики 1970-х–1980-х років поділили сучасність на авангард та кітч масової культури, критики 1990-х–2000-х років намагаються говорити про сучасність як про поєднання модерну, постмодерну та подоланого модерну, з нашої точки зору поняття «сучасний» пов'язане з цілеспрямованістю історії та розумінням прогресу, концепції, що позбавлені телеологічності та кумулятивності, уникають поняття модерну та сучасності.

Головний злам, який відбувається з культурною ідентичністю у мистецтві модерну, – це перехід до міської ідентичності. Модерна ідентичність переважно міська, це урбанізована ідентичність, ідентичність «маленької людини» великого міста.

Найбільш гостро звичайно ця тенденція вимальовується вже в експресіонізмі, вона з'являється у групі «Міст», у «Синього вершника» вона є вже є неодмінною складовою. Культурна міська ідентичність претендує на всеохопність усіх сфер життя, з'являються різні проекти досконалих міст, міст для публічного якісного життя, тому, наприклад, один з синонімів модерну у Франції – «стиль метро» (метро як метрополіс).

Вокзал, метро, палаци з великими несучими арками, великі деформовані вежі, хмарочоси – все це стає новим мистецьким виявом уречевленої урбанізованої колективної ідентичності модерну.

Головною візуальною стратегією стає спроба неможливого, утопічний експеримент, головним мистецьким еквівалентом зміненої культурної ідентичності, на нашу думку, стає кубізм. Кубізм відіграє роль живописного словника модерну, новим способом бачення оточуючого індустріального

урбаністичного світу, новою естетичною системою. Кубізм пропонує візуальний еквівалент подвійного світу, подвійності утопійного наміру та неможливості його реалізації, що створює основу художньої та ідеологічної мови модерну ХХ століття [625].

Як справедливо зауважує дослідник мистецтва Дж. Голдінг, кубізм стає новим способом бачення світу доби модерну, оскільки «системі перспективи, що панувала в європейському живописі з доби Відродження, кубісти протиставляють право художника рухатись навколо об'єкту, додаючи до його видимого образу інформацію, що взята з попереднього досвіду або знань» [822, р. 15].

Більш докладно зупинимось на нових архітектурних та мистецьких рішеннях модерну, що суттєво вплинули на ідентичності.

Вокзал – це межа, яка відділяє старий світ від нового, хору від центру міста, поетику шляху від поетики осілості. Поетика шляху загалом дуже важлива для вироблення колективних ідентичностей модерну, як правило, це шлях спрямований, шлях відкриттів та знайомства з оточуючим світом, своєрідний педагогічний шлях, тобто чинник виховання особистості.

Вокзал відіграє суттєву роль у мистецтві модерну. Наприклад, вокзал Сен-Лазар захоплює та надихає К. Моне на серію картин (1877), Е. Золя на цю мистецьку акцію через деякий час відгукується таким суттєвим зауваженням – «наші художники повинні відшукати поезію вокзалів, як їх батьки відкривали красу полів та джерел» [866, р. 282].

Палаці з великими несучими арками повинні були стати новими провісниками майбутнього, організованого та впорядкованого. Символом нової архітектури модерну стає Кристал-палас, побудований архітектором Джозефом Пакстоном у 1851 році за новою технологією – тільки з заліза та скла – і призначений для першої Всесвітньої виставки.

Це відповідало новій прагматичній культурній орієнтації модерну, підкреслювало візуальну універсальність та прозорість, модерний технічний і світоглядний прагматизм. Значення такого типу палацу для свідомості та

ідентичності модерної людини усвідомлювалось зокрема вже Ф. Достоевським, на сторінках «Злочину та покарання» зокрема згадуються модерні інтерпретації Кристал-паласу.

Схожість з оранжереєю та прозорість всієї візуальної конструкції поширює назву лондонського палацу як Паль-де-Кристалль, вона вводиться журналістом Д. Жеррольдом і використовується наприкінці XIX століття як символ панування технічного раціоналізму і майбутнього людства загалом. Влітку 1863 року Ф. Достоевський відвідав Лондон та залишив свої враження про Паль-де-Кристалль як втілення нової вавилонської вежі, що уніфікує все людство як певну одноманітну, підкорену техніцизму спільноту, що позбавлена своєї ідентичності: «Ви відчуваєте страшну силу, яка поєднала тут усіх цих численних людей, що прийшли сюди з усього світу, в єдине стадо; ви усвідомлюєте велетенську думку; ви відчуваєте, що тут вже щось досягнуто, що тут перемоги торжество... Чи не це, насправді, досягнутий ідеал? – думаєте ви; – чи не кінець тут? чи не справді «єдино стадо». (...) Ви дивитись на ці сотні тисяч, на ці мільйони людей, що покійно течуть сюди з усієї земної кулі, людей, що приходять сюди з однією думкою, настирливо та мовчки зібраних в цьому колосальному палаці, ви відчуваєте, що тут щось назавжди звершилось, звершилось і завершилось. Це якась біблійна картина, щось про Вавилон, якесь пророцтво з Апокаліпсису, що звершується на очах» [213, с. 69].

Зокрема, потім у романі «Злочин та покарання» готель Паль-де-Кристалль фігурує в ключові моменти для життя та морального вибору Раскольнікова (наприклад, в Паль-де-Кристалль Раскольніков дізнається чутки про вбивство старої, після готелю Паль-де-Кристалль він стає свідком самогубства Єфросинії та вирішує, що його моральний вибір – каяття, а не самогубство), тобто Раскольніков проходить випробування новим винаходом модерну – Паль-де-Кристалль.

Великі деформовані вежі, як і просторі палаці, в модерному мистецтві не обов'язково наслідують образ вавилонської вежі, хоча він загалом є досить цитованим.

Найбільш яскравими втіленнями такої модерної ідентичності в харківській архітектурі стають споруди О. Бекетова: Комерційне училище (1889-1893), зараз вул. Пушкінська, 77, Юридична академія), будівля сучасної Бібліотеки В.Г. Короленка, Короленка, 18 (1899-1901), Земельний банк на Миколаївській площі, 28, зараз пл. Конституції (1896-1898), Комерційний інститут на вул. Єпархіальній (нині Артема, 44), Будинок Медичного товариства, вул. Німецька (Пушкінська), 14 (1911-1913), а також споруди, які суміщають як практичні потреби, так і риси палацового типу – Недільна школа Х.Д. Алчевської (1896), зараз виставкова зала Харківського Художнього музею, притулок для старих дворян (1915), нині Чайковського, 4, поряд притулок для дворянських сиріт (1914-1916), нині вул. Пушкінська, 84, а також особняки – Алчевських (1893), нині ДК Міліції, Раднаркомівська, 13, Бекетових (1900), нині Будинок вчених, Раднаркомівська, 10, Ігнатищева (1912-1914), Раднаркомівська, 11, особняки на Садово-Куликовській (Дарвіна), 21, 23 та 37 (1896-1913). Дуже цікавими та складними за духовним модерністським наповненням стають споруди Ю.С. Цауне, що так цінувались у Російській імперії, в тому числі і російською царською династією, - зараз це будинки на вулиці Демченко, 3 та 5, Пушкінській, 53 (1911) та 57, Сумській, 44 (1912) та 84 (1909), Революції, 18 (1908), а також Єкатерининський театр мініатюр і оперети в дворі садиби вул. Єкатеринославівської (1915), Полтавський шлях, 16, Синагога в пров. Мордвинівському (1912-1914), нині пров. Кравцова, 15, Міський Планетарій, а також приватні гімназії на Чернишевського, 60 та Харківській набережній, 4.

Визначною пам'яткою українського модерну стає будинок Художнього училища на вул. Каплунівський (1912) (нині вул. Червонопрапорна, 8, старий корпус ХДАДМ), що стає результатом творчих пошуків національного стилю модерну архітектором Костянтином Миколайовичем Жуковим.

Різні візуальні стратегії модерну намічуються Ейфелевою вежею та проектом В. Татліна «Пам'ятник III Інтернаціоналу» (переспівування Вавилонської вежі Брейгеля-Старшого). Ейфелева вежа будувалась до

Всесвітньої виставки 1890 року і мала стати символом досягнень архітектурної та технічної думки свого часу, а також стилістики ар нуво. Вона стала справді символом нової ідентичності, що викликало спочатку активне неприйняття, а потім наступне визнання парижан у ролі позначення нового візуального естетичного простору Парижу.

Щодо проекту В. Татліна, який говорив про своє українське походження та свою українську ідентичність, долучився до розвитку українського футуризму, то на відміну від Ейфелевої вежі, яка тільки має намір змусити до динаміки, змусити ідентифікувати себе з рухом, динамічна конструкція В. Татліна мала стати рухом як таким.

Тобто мистецтво мало не відображувати динамічну культурну ідентичність і рух як такий, а стати власне рухом, про який мріяли кубофутуристи. Східчаста, спрямована вперед вежа мала бути кілометрової висоти і закручуватись як гігантська спіраль. Ця спіраль підтримувала би три об'єкти швидкості – куб, конус і циліндр, що обертались би один раз на день, місяць та рік відповідно, це дозволяло би змінювати вежі щогодини загальний вигляд, об'єм, малюнок світла та тіні. На жаль, на час виникнення проекту не було належних матеріальних засобів та індустріальних можливостей його втілення, тому така мистецька споруда залишилась не реалізованою, але її віртуальний вплив та мистецький розголос також були досить суттєвими для модерну.

Стосовно еволюції хмарочосів у добу модерну, то ми бачимо, що починаючи з ретроспективізму, хмарочоси швидко переходять до геометричного конструктивізму. Так, зокрема вже у 1930-х роках візуальні обриси Нью-Йорка починають визначати будівлі Емпайр Стейт білдинг та Рокфеллерівського центру (1928-1935 рр.), перший нараховував 449 метрів висоти, а другий 384 метри, визначаючи новий вигляд мегаполіса.

Першим хмарочосом в Україні і одним з перших в Європі стає будівля Держпрому у Харкові, що повинний був підкреслити урбаністичний, адміністративний та індустріальний бік «першої столиці» Радянської України.

Держпром був першою висотною каркасною залізобетонною спорудою в Радянському Союзі. Проект будівлі розробили ленінградські архітектори С. Серафимів, С. Кравцов і М. Фельгерт [625].

Величезна, навіть за нинішніми стандартами, каркасна багатоповерхова бетонна конструкція була споруджена в найкоротші терміни — за три роки (1925-1928), викликаючи захоплення сучасників – від В. Маяковського до Д. Вертова. Це велична будівля налічує 4,5 тисячі віконних прорізів, що вимагають 17 гектарів скла. Висота споруди Держпрому становить 64 метри, а разом з першою телевежею, яка встановлена в 1955 році, – 109 метрів. Корисна площа всіляких приміщень Держпрому складає 60 тисяч квадратних метрів, а площа ділянки забудови – 10 760 квадратних метрів. Саме при будівлі цього будинку вперше в світі були розроблені та застосовані найточніші розрахунки складних залізобетонних рамних конструкцій. Авторами нового методу, який називається граф-аналітичним способом постійних точок, стали харківські конструктори-інженери М. Пайків і А. Прейсфрейнд. Держпром став найбільш відомою пам'яткою конструктивізму та символом нової пролетарської індустріальної ідеології, втіливши модерні стратегії символічного простору, керування, віку машин, а не людей: управління промисловістю України повинно було символізувати нові масштаби радянської української індустріалізованої влади, виблискування будівлі на сонці – прихід нової щасливої доби робітників.

Візуальні стратегії постмодерну демонструють дискретність, фрагментарність, (де)локалізацію простору, суміщення просторових деталей, в найбільш радикальних проектах ми бачимо спростування ідеї простору або його симуляції.

Візуальні стратегії постмодерну відмовляються від чистої форми, фрагментарність та дистанція стають головними пріоритетами у зображенні. Також є важливими різні експерименти з масштабуванням, введення принципів нескінченних повторень; наявність /присутність порожнечі; дистанція,

ізолюваність; повторюваність, копіювання; часова і просторова фрагментарність.

Коли модернізм намагався повернутись до фундаментальних елементів світу, своєрідних першоелементів, стихій, чистої форми, то постмодерн оперує сумішшю форм та стихій, крім того зростає контекстуальність репрезентацій, на відміну від універсальності («всеконтролюючого ока») репрезентації модерну.

Динамічна реальність 1980-х–1990-х років породжує більш динамічні візуальні стратегії, трансформація реальності стає миттєвою та блискавичною, форми мистецтва більш трансформативними – відеокліп, медійний образ, інтернет-сторінка тощо. Музею модернізму постмодерн протиставляє парк розваг, атракціон (Диснейленд, наприклад) чи молл, з різними видами симульованих об'єктів для розваг.

Модерн намагається не здавати своїх позиції протягом ХХ століття. Однією з головних ознак цього є постійне звернення до категорії Піднесене у Канта.

Нова модерна спроба повернути Піднесене Канта до мистецтва відбувається у 1940-х–1950-х роках. Для Канта Піднесене виводить на сцену суб'єкт – як я переживаю об'єкт, як я можу залучити об'єкт у свій досвід, одночасно Піднесене є символом неартикульованого, того, що не піддається осягненню.

Наприклад, Барнетт Ньюмен говорить про народження нової нью-йоркської абстракції, вільної від гріхів європейських міст, він стверджує, що американський живопис відкриває знов Піднесене. Це zip-paintings – картини-блискавки, що відділяють світло від темряви; картини суцільного кольору, що своїм масштабом порушують звичайне сприйняття та надають уявлення цілісності кольору – цілісності стихії самої по собі. Зустріч з Піднесеним відбувається безпосередньо – вона не має умов, історії, попереднього досвіду, вона сама є мірилом.

Ще одна характеристика модерну – тілесність, контрольована ззовні, повертається у відомого та часто цитованого художника Френсиса Бекона. Бекон повертається до категорії Піднесене через насильство над тілесністю. Пластичний образ цього насильства над тілесністю руйнує живописну традицію. Нова тілесна виразність Піднесеного постає тут як позаживописна (наприклад, Ф. Бекон. «Розп'яття. Триптих», 1965). Як точно зауважив стосовно живопису Бекона Ж. Дельоз, «через живопис істерія стає мистецтвом. Або, через художника, істерія стає живописом. Також треба сказати про художника, що він не є істериком, але ця негація у душі негативної теології. Потвора стає величністю, жах життя стає життям дуже чистим та насиченим» [198].

Ще одним підсумком та завершенням модерну став 1968 рік – рік революцій, кризи тоталітарної радянської системи, кризи системи модерних цінностей. Початок космічної ери повинний був відновити Піднесене, транслявати модерні цінності у весь світ. Але хвиля студентських повстань в Європі та США, радянське вторгнення до Чехословаччини стало певним пунктом соціального переосмислення тотальності модерну, космос дарував модерну просторову безконечність, соціальний час говорив про зміну модерного етапу іншим, постмодерним.

Постмодерне мистецтво також тісно пов'язане з темою міста, це відновлення експресіонізму, неоекспресіонізм. Наприклад, одним з перших неоекспресіоністичних проявів стають графітисти Нью-Йорку кінця 1970–початку 1980-х років, що заявляють про нову бунтівливу культуру молоді, яка не сприймає респектабельний ранжируваний світ великого міста [625].

Неоекспресіонізм підтримували не тільки графітисти, але і «нові дикі» в Німеччині та Італії, що переосмислюють мотиви самотності, репресій у роки Другої світової війни, окупації (наприклад, А. Кіфер «Окупація»). Італійські трансавангардисти та ленінградські «Нові художники» (1982-1987) повертаються до простору міфу, який позбавлений уявлення про спрямованість історії та історичний прогрес (наприклад, Ф. Клементе «Ненароджений»).

Стосовно харківського стріт-арту, то в деяких позиціях він намагається себе дистанціювати від графітістів, наголошуючи, що графітісти ставлять цілі часто комерційного та іміджевого характеру, а також є способом заявити про себе, стріт-арт підкреслює некорисливий, мистецький та більш творчий характер сучасного графіті. Першими представниками стріт-арту вважають в Харкові Гамлета Зінківського і Романа Мініна. Їх перша сумісна робота з'явилась у 2007 році на харківській набережній – стіна «Богема». Завдяки їх команді «Мінігам» на вулиці Пушкінській з'явився Пушкін, (відома «Дуель» в арці, де Пушкін зображується на дуелі, з домальованим набагато пізніше протистоянням масовій культурі на сусідній стіні, була нещодавно ліквідована побілкою), на вулиці Гоголя – Гоголь. Вперше у 2009 році успішно пройшов харківський «СтрітАртФест», в якому брало участь 32 художника, 38 композицій. На вул. Гагаріна, 20 розташовувались роботи Романа Мініна «Шахтар», «Ми перші», «Цирк»; Костянтина Зоркіна «Космічна їжа»; Гамлета Зінківського «Солдат»; на вул. 23 Серпня його роботи «Жовта риба» і «Тролейбус», на перетині річок Харків і Лопань робота Романі Мініна й Олега Винника «Шагал супер», а також на вул. Пушкінській роботи Гамлета Зінківського: «Бобер Приймаченко», «Голуб», «Такса». Більшість робіт були ліквідовані чи замальовані – це доля графітістів у сучасній Україні.

У постмодерні зароджується жанр відеоінсталяції. Він повинний протистояти відеокліпу, повернути цілісність розірваному сприйняттю. Одночасно відеоінсталяція стає одним із засобів деконструкції речей як знаків суспільних відносин, знаків принципової самотності людини у відчуженому від природи світі міста.

Відео-арт спочатку розповсюджується в американському мистецтві – Пайк, Наумен (1960-ті роки), Білл Віола, Гері Хілл (1980-ті роки), розповідаючи новими методами звичну історію людини, що не знаходить Піднесене в повсякденному житті. З початку 1990-х років відео-арт змінює стратегії, звертаючись до неолюдненого світу міста, де технології

переростають гуманізм, стають реальністю, що живе за своїми законами (наприклад, П. Фішлі, Д. Вайс «Хід речей»).

Навіть центральні поняття модернізму «прогрес» та «революція» критикуються та іронізуються в відео-арті 1990-х–2000-х років, наприклад, інсталяція Тьєббе Ван Тієна, Дж. Шоу «Уявний музей революції» надають символічну пластичну, історичну та музичну картину революцій за 300 років.

Відео-арт початку XXI століття звертається до теми повсякденності, також мистецькою новизною стає повернення споглядання – динаміка відеокліпу вже не сприймається як досягнення, а як фактор, що руйнує увагу глядача.

Різне сприйняття одного образу – жінки-художниці у чорному одязі, що непорушно стоїть у натовпі, зовсім по-різному фіксується та інтерпретується цим натовпом на різних континентах, в різних культурах та країнах, свідчить про те, що культурна ідентичність представників різних культур сприяє різним, культурно заданим, інтерпретаціям навіть не складного візуального образу (відеоперформенс художниці Кім Суджа «Жінка-голка», 2000 рік).

Вершиною розвитку постмодерну стає делокалізація простору, наприклад, це фіксація історичної амнезії, пов'язаної з історією Голокосту, коли амнезія виникає як наслідок неможливості усвідомлення жорстокості ХХ століття, ця неможливість руйнує і простір пам'яті, і простір реального міста – Берліна, це наприклад «Зниклий дім» (1990) К. Болтанського і робота з берлінськими порожнечами, що залишились у місті від бомбування 1940-х років.

Делокалізація пов'язана зі зникненням публічного, коли побутові знаки стають деперсоналізованими та зникають, як зникає звичайний робітничий будинок, що повинний бути зламаним у робочому кварталі східного Лондону, але знаходить свою мистецьку копію у роботі Речел Уайтрид («Дім», 1993). Також це типовий простір мегаполісу, що може бути комп'ютеризований і симульований у будь-який час і будь-де (інсталяція Андреаса Гурськи в Музеї сучасного мистецтва Нью-Йорку, 2001 рік), тобто це одночасно локалізація та

делокалізація, гра з простором. Найбільш характерні постмодерні мотиви та стратегії реалізуються у творчості харківського фотографа Б. Михайлова, що надає можливість через фотографію говорити самій реальності без прикрас та ідеологічних запитів.

Делокалізація простору доходить свого завершення у проекті Будинку Х П. Ейзенмена, що деконструює поняття будівлі як цілісності, центрується на ідеї показу присутності просторової відсутності будинку.

Тобто, урбаністичні мотиви є спільними для модерну та постмодерну, де постмодерн оперує поняттям відкритої системи, анархії, змінюваності, дистанції та порожнечі, модерн розглядає простір міста як закритий, місто сполучає тотальність оволодіння та ієрархічність зон (метрополіс).

Долання дистанції бажано у модерні, звідси намагання вибудувати візуальну стратегію як всеохоплюючу, контрольовану, дистанціювання працює у постмодерні, передача механічного руху та механізованої динаміки приводить модерн до втрати реальності, зображення чистої форми не стає наближенням до реального руху. Тому ми можемо приєднатись до думки П. Вірільо про модерний візуальний, а значить і художній образ як образ фатичний (фотографічний) – намагаючись схопити мить, він втрачає саме поняття часу, а отже матеріальну складову образу, суть його життя – «фатичний образ – образ прицільний, образ, котрий спрямовує погляд та концентрує увагу, – це не тільки продукт фокусування у фотографії і кіно, але наслідок форсованого, інтенсивного та вузькоспрямованого освітлення, котрим освітляються лише певні зони, а решта оточення найчастіше занурена у темряву» [104, с. 32].

Візуальний та художній образ у модерні стає або механічно рухомим або статичним, нерухомим. Намагання досягнути гармонії, чистої форми, утопічної стабільності долає дистанції. Введення дистанції та порожнечі у художньому образі постмодерну відповідає дистанціям матеріального світу, одночасно це призводить до позитивних та негативних наслідків у сприйнятті постмодерного візуального образу. Негативним наслідком можна назвати фрагментарність,

інформаційний шум, який порушує цілісність сприйняття образу та єдність ідентичності. Позитивним є орієнтація постмодерну на неврівноважені системи, що засновані на інтервальності, дистанціюванні, це відтворення відносного простору Мінковського, а не галілеєвсько-ньютонівського абсолютного простору, тобто стабільність модерну синтетична та штучна, але вона надає більшу єдність ідентичностей.

Нами виділено та проаналізовано ряд основних візуальних стратегій модерну, такі, як, наприклад, 1) Паноптикон, його реалізація у Кристал-паласі, 2) гігантська вежа, погляд з якої надає візуальний контроль над усім містом, його реалізація у Ейфелевій вежі, хмарочосах, 3) стратегія пошуку Піднесеного як візуально вражаючого – змалювання тілесності (Бекон), стихії (Ньюмен), чистої форми (кубізм, абстракціонізм), нового міського простору (графіті) тощо. На основі проведеного аналізу можна не тільки говорити про візуальний образ та візуальні стратегії модерну, а й про те, що у модерні відбувається розрізнення візуального, художнього образу та візуальної стратегії, вони розходяться і мають відмінності. Художній образ стає фотографічним, кінематографічним, або, за визначенням П. Вірільо, фатичним. Орієнтуючись на цілісність сприйняття модерний образ фіксує певну мить. В модерні відбувається накреслення відмінності між візуальними стратегіями соціального контролю та індивідуальним візуальним, художнім образом.

Порівнюючи модерні візуальні стратегії з візуальними стратегіями постмодерну, ми можемо сказати, що у постмодерному мистецтві відбувається наближення візуального образу та візуальної стратегії, це результат як розвитку техніки постмодерну, так і зворотна реакція – повернення у постмодерні споглядання, традиційної окуломоторної роботи. Введення дистанції та порожнечі у художньому образі постмодерну відповідає дистанціям матеріального світу, одночасно це призводить до позитивних та негативних наслідків у сприйнятті постмодерного візуального образу, коли ідентичність стає більш мінливою та менш колективізованою.

Висновки до першого розділу:

Поняття культурної та національної ідентичності не в усьому тотожні. Культурна ідентичність виникає при ототожненні індивіда з певними культурними моделями та цінностями, усталеними у певній спільноті, колективна ідентичність формується у процесі становлення суспільної групи та оформлення її меж.

Національна ідентичність пов'язана з формуванням національної культури у певному державному утворенні, коли прагнення усталити національну культуру актуалізується з акцепцією держави чи з артикуляцією окремих політичних впливових сил, національна ідентичність, на відміну від культурної, тією чи іншою мірою пов'язана з дискурсом влади.

Національна ідентичність є більш уніфікованим та однозначним явищем, а культурна ідентичність більш амбівалентним. Важливим моментом як для культурної, так і для національної ідентичності, є не тільки фактор єдності певної спільноти, але й фактори диференціації, культурної різниці та інакшості.

Питання аналізу ідентичності виникає у модерну епоху, коли відбувається посилення індивідуалізму та лібералізму, ідентичність індивіда стає не усталеною даністю, а конструюється з наявних культурних елементів та символів.

Сучасні проблеми національної ідентичності пов'язані зі становленням глобальних реалій, глобалізованої культури, яка має включити різні національні культури, не нівелюючи їх самотність. Національні ідентичності залишаються перед викликом часу – універсалізуватись, адаптуватись до нової глобалізованої культури чи йти шляхом традиціоналізації та збереження автентичності.

У сучасній українській свідомості говорять про існування колоніальної і модерної, постколоніальної ідентичності. Сучасні дослідники велику увагу змушені приділити факультативним ідентичностям, комбінуванню різних видів

ідентичності, свідомій грі – перевдягання, перейманню на себе ідентичності іншого, відмові від звичних ідентифікаційних практик тощо.

Індивідуальна ідентичність – ставлення людини до самої себе, те становлення, що відбувається під час соціальної взаємодії, та особливо підтримується освітніми практиками. Під час ідентифікації відбувається приписування собі тих чи інших образів, набір таких норм, установок та образів закладається в результаті виховання в родині та національній державі, що формується в новочасній культурі. Для формування стійких ідентичностей необхідно досягнення певного балансу індивідуального та соціального рівнів.

Можна виокремити типологію форм культури, основні типи, представлені базовими типами культури. У запропонованій нами типології можна виділити два основні типи культури – номадичний і домашничний (доместифікація – одомашнювання, в нашому розумінні введення цінності дому, землеробство і «домашній» спосіб життя, дослідження з питань глобалізації показують, що негативні явища глобалізації пов'язані з втратою метафори дому і відсутністю старих традиційних зв'язків), в первісному виді перший тип культури орієнтується на мисливський (пізніше скотарський) тип ведення господарства, мінливість культурного досвіду і передачу його безпосередньо – від учителя до учня, від батька синові, через сімейні зв'язки і тому подібне. Другий тип культури пов'язаний з землеробським типом ведення господарства, побудовою дому, домашнього простору, саду, садівництва і стабільності домашнього укладу, в цьому випадку культурний досвід присутній як в родині, так і в общині, передається як через родину, так і через навчання в общині, також велике значення в цьому типі культури має писемність, книга стає символом культурного досвіду, культурний досвід має тенденцію до інституалізації – це створення освітніх центрів, підтримка дому і освіти, врахування інтересів усієї общини; з модернізацією культури ця модель стає базовою, з руйнуванням модерних цінностей і різними етапами глобалізації ця модель руйнується, але стає моделлю базової соціально-культурної утопії .

В модернізованих спільнотах, заснованих в індустріальну і постіндустріальну добу відбувається відрив від старих способів господарювання, але старий культурний досвід номадичного і домашнього типів присутні, умовно можна ототожнити домашні культури з модерними, постмодерні з номадичними, оскільки у сучасному світі присутні не «чисті» типи, а культури, що суміщають ряд ознак і культурних форм, але найголовніші орієнтації тієї чи іншої культури протягом тривалого часу продовжують зберігатися, це відображується на системі цінностей номадичного чи домашнього характеру, а також на системі побудови, підтримки і передачі того чи іншого культурного досвіду.

Етнічне існує як віддане іншим, створюючи несоціалізовану, недержавну спільноту, де існують нееквівалентний обмін, дар, жертвовність і гостинність. Етнічне включається у національне, але підлягає насильству і виключенню (етнічне нації і етнічне меншин), етнічне існує поза національною державою як основа спільності, неодмінним стає диференціююче начало, що поділяє на я-інші, в той же час в етнічному відбувається поєднання цієї диференціації.

Політика виходить саме з такого роду диференціації, поділу, де «іншому» забезпечена участь «чужого», «ворога», що приносить з собою невідоме, яке потрібно обов'язково зробити відомим, доступним, щоб можна було прийти і віднайти його, політика використовує науку, розриваючи міфологічні зв'язки вона нав'язує літературу (як національний наратив) і науковий дискурс влади-знання (М. Фуко).

Міфологічне мислення і міф залишаються чи не єдиними способами зберегти етнічне, подолати диференціацію, можна говорити про міф як про письмо етнічної спільноти.

Етнічний вибір фіксує ідентичність, але не позбавляє її етичності: в етнічності ми бачимо міфологічність як письмо етнічної спільноти, але за цим письмом можлива індивідуальність і можлива особистість.

Розгляд регіональних ідентичностей та регіональних ментальностей відповідає постмодерністській децентралізації суб'єкта, поширенню

інструменталістських та конструктивістських розумінь національної та етнічної ідентичності. Нація розглядається як соціальний конструкт, де важливе місце займають практики трансформації суб'єктів у один національний порядок.

Етнічна приналежність тоді виробляється національною ідеологією (Е. Баллібар, І. Валлерстайн), а регіональні ідентичності є складовою створення загальнонаціонального упорядкування, в якому провідну роль займає система національної освіти, створеної на національній мові та національних цінностях.

Одночасно постмодерністська децентралізація призводить і до максимальної фрагментизації ідентичностей, де можлива ідентичність окремого суб'єкту, а соціальна ідентичність розчиняється у багатьох можливих індивідуальних практиках (З. Бауман).

Українська ситуація відповідає постмодерністському намагання подолати значення тотальної історії та етнології, доланню опозиції центр – периферія. Україна завжди була сукупністю культурних центрів, а не провінцій, Слобідська Україна завжди була одним з таких центрів, це не тільки хрестоматійне підкреслення того, що Харків був першою столицею Радянської України, скільки дійсне значення Слобожанського регіону в культурному розвитку України, а значить і Європи.

Регіональні традиції Слобожанщини є різновидом загальноукраїнської традиції, що довгий час функціонувала в умовах усталення культурної традиції (Дике Поле – цивілізований європейський світ), культурного помежжя (українська – російська культура), імперського тиску (російська та радянська традиція) та елементів мультикультуралізму (багатоетнічність та принципи толерантності до традиції іншого). Важливим фактором еластичності регіональних традицій Слобожанщини є орієнтація на культурного героя-новатора, освоювача як нових земель, так і нових сфер суспільного та інтелектуального життя, героя, співвідносного з героєм фронтиру.

Крім концепції нації для функціонування слобожанських ідентичностей дуже важливе значення має концепція християнського народу.

Метафора «християнського народу» є центральною для розуміння вчення Г. Сковороди та його популярності для української культури.

Християнське призначення людини у філософській антропології Г. Сковороди полягає у тому, щоб розкрити Божественний потенціал у собі («іскру» Божу), узнати свою «сродність» до «блаженної природи», стати представником християнського братерства і християнського народу. Духовний шлях завершується преображенням природи, виправленням тварного світу. Символіка «театру життя» пов'язана як зі становленням особистості християнина, так і його роллю у перетворенні природи.

У просторовій орієнтації міфу деякі дослідники вбачають еволюцію, деякі незмінність. Ми притримуємось неоеволюціоністської точки зору на міф і говоримо про складну різновекторну еволюцію міфу.

Метафора спільної території як головного фактора об'єднання етнічної спільноти спирається на історичні та антропологічні міфи, на основі цієї метафори виробляється етнічна та національна ідентичність.

Стосовно логіки міфу в просторі сучасної культури ми можемо зробити висновок, що ця логіка – це логіка постфактум події та логіка постфактум здійсненого вибору

Логіка міфу є провідною при вирішенні складних життєвих проблем, логіка міфу відіграє легітимуючу роль для самої себе, одночасно для науки та релігії існує потреба самолегітимації через звернення до соціальної значущості.

Мистецтво стає способом прояву національної ідентичності, для середньовічного, модерного та постмодерного мистецтва характерна візуалізація ідентичностей, яка відбувається різними способами та стратегіями. Архетипи, що органічно увійшли до підвалин слобожанської архітектури, значною мірою зумовили єдність привнесених регіональних різновидів, сталість національних рис у різноманітності історичних проявів та змінності стильових систем, забезпечили стійкість основних рис протягом історії. Нами виділено та проаналізовано ряд основних візуальних стратегій модерну, такі, як, наприклад, 1) Паноптикон, його реалізація у Кристал-паласі, 2) гігантська

вежа, погляд з якої надає візуальний контроль над усім містом, його реалізація у Ейфелевій вежі, хмарочосах, Держпромі, 3) стратегія пошуку Піднесеного як візуально вражаючого – змалювання тілесності, стихії, чистої форми (кубізм, кубофутуризм, абстракціонізм), нового міського простору (графіті) тощо. На основі проведеного аналізу можна не тільки говорити про візуальний образ та візуальні стратегії модерну, а й про те, що у модерні відбувається розрізнення візуального, художнього образу та візуальної стратегії

РОЗДІЛ 2

УКРАЇНСЬКІ КУЛЬТУРНІ І НАЦІОНАЛЬНІ СЛОБОЖАНСЬКІ ІДЕНТИЧНОСТІ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ

2.1. Слобожанські ідентичності: простір емпіричної верифікації.

2.1.1. Українські ідентичності і регіональна різноманітність ідентичностей

Оскільки національно-культурна ідентичність є складним багаторівневим культурним явищем, то її непередбачуваність у суспільно-політичному і культурному житті ще довго буде предметом уваги фахівців соціальних, філософських і гуманітарних дисциплін. Досить багато уваги у гуманітарних та філософських дослідженнях приділяється аналізу національної ідентичності, але часто вона характеризується як політичний феномен [418]. Навіть коли культурні фактори розвитку національної ідентичності враховуються, то йдеться або про загальну її специфіку, або специфіку розвитку, наприклад, у Галичині [13], інші ж культурні регіони України не заслужено залишаються поза дослідницькою увагою.

Завдання нашого дослідження у цьому розділі – проаналізувати українські ідентичності, окреслити наявні моделі та парадигми розвитку національно-культурних ідентичностей в сучасному світі та в Україні, виявити різноманітність проявів національної ідентифікації у модерній і постмодерній культурі, що ілюструються на прикладі слобожанських ідентичностей.

Поняття «Слобожанщини» охоплює культурно-історичну територію Слобожанських полків, що склалась у XVII столітті і охоплює сучасні Харківську область, східну частину Сумської області (до річки Сейму), північні райони Донецької області (до річки Бахмутки), Луганської області (до річки Айдару), а також південно-східну територію Воронежської області (правобережжя Дону від м. Кротоюка до м. Богучара), південно-західну частину

Белгородської області (м. Валуйки, м. Грайворон) і південні райони Курської області (м. Глушков, м. Суджа). У 1780 році на цій території створюється Харківське намісництво, потім у 1796 році утворюється Слобідсько-Українська губернія, яка з 1835 року отримує назву Харківської губернії. У 1920 році була створена Донецька область, до неї відійшли Слов'янська, Белянська, Миколаївська волості Ізюмського повіту і Старобільський повіт. З 1925 року територія Слобожанщини поділена на Харківський, Сумський, Ізюмський та Куп'янський округи, до Харківського округу перейшла частина Грайворонської волості Белгородського повіту, до Куп'янського округу із Воронежської губернії перейшли Троїцька і Уразівська волості Валуйського повіту. В 1932 році створена Харківська область, в 1937 році з Харківської області виділяється Полтавська область, в січні 1939 року створюється Сумська область.

З нашої точки зору можна говорити про три такі моделі розвитку українських культурних ідентичностей, що представлені на Слобожанщині:

– пострадянська (консервативна, інерційна) модель ідентичностей: вона тісно пов'язана з радянською, це трансформована модерна ідентичність, орієнтована на нові реалії;

– українська синтезована (консервативна) модель: для неї характерно те, що традиційницький елемент поєднується з модерною ідентичністю;

– українська проєвропейська (ліберально-постмодерна) ідентичність: трансформована модерна ідентичність, поєднана з постмодерними елементами [598].

Як маргінальні можна розглядати прорадянські, проросійські, пропольські, проугорські, протатарські ідентичності, маргінальність їх полягає у тому, що вони не викристалізувались у певну світоглядну парадигму, є менш поширеними, а також мало закріплені у колективному несвідомому, тобто загальних ментальних установках, думках, ментальних стереотипах, автостереотипах тощо. В той же час, незважаючи на свою маргінальність, є тенденції розвитку цих ідентичностей, хоча вони часто залишаються на рівні

етнічних захоплень, а не намагаються вибудувати політичну ідентичність, що співпрацює та конкурує з ідентичністю української політичної нації. Ці етнічні спрямованості іноді фрагментарно використовуються в політичних інтересах.

Виділені нами три види українських культурних ідентичностей визнають примат української політичної нації, хоча по-різному розуміють шлях її розвитку. Отже, ми можемо говорити про них саме як про українські ідентичності [586].

Українська пострадянська ідентичність заснована на модерних цінностях і парадигмальним означальником для виступає Просвітництво та просвітницький проект.

Українська синтезована ідентичність орієнтується на модерну сталість, модернізацією традиційницького суспільства в дусі оновлення старого змісту українськості (яка може розумітися по-різному – козацтва, Київської Русі, збереження традиції тощо) у нових формах національної держави. Означальником для неї виступає національна держава як втілення просвітницьких універсалів (демократія, правова держава, парламентаризм, розвиток нації і подібне).

Українська проєвропейська ідентичність поєднує сформовану модерну ідентичність з постмодерним дистанціюванням від неї. Просвітницькі універсалії важливі для другого типу ідентичності, розуміються як звичайні і вже наявні, тому з'являється постмодерне дистанціювання від них. Це може виявлятися у різних формах – від відродження модерної космополітичності до «туристичного» сприйняття культури та нації як туристичного індивідуалістичного заходу, що має надати інформацію та задоволення.

Парадигмальним для розуміння першого і другого типу культурних ідентичностей є Просвітництво та Відродження, для другого та третього типу – українське бароко, для третього типу – це необароко сучасного світу, для другого типу це є оновлення бароко в сучасному вигляді української держави та нації.

Тобто, парадигми розвитку українських культурних ідентичностей підлягають більш високим рівням організації – парадигмальним та надпарадигмальним одиницям: для пострадянської та синтезованої моделі ідентичності визначальними є парадигми Просвітництва і модерну, для просвіропейської ідентичності визначальною є барокова парадигма.

В цьому контексті розглянемо потенціал просвітницької та барокової парадигм як визначаючих загальні доміанти розвитку культурних ідентичностей, можливості трансформації цих трьох типів ідентичності як суперечливих та конгломератних в межах альтернатив цих парадигм.

Парадигма Просвітництва має начало у цінностях доби Відродження, центральним поняттям для Просвітництва, як і для Відродження, стає поняття досконалої людини, уявлення про сакральне замінюється ідеєю виховання та максимально творчого розкриття окремого індивіда [598].

Парадигма бароко звертає увагу на різні типи динаміки, в першу чергу соціальну динаміку (що в той же час має і певне релігійне забарвлення). Центральним поняттям бароко стає досконала комунікація (в ідеалі – діалог з Богом, в спрощеному розумінні – діалог з іншою людиною). Людина постає як пошукач відповідей на певні потреби та запити. Пошук досконалої мови, на нашу думку, є центральним у розвитку барокового дискурсу. Бароко стикається з недосконалістю світу, з його минушістю, розпадом на різні соціальні групи, народи, нації, сукупності інтересів, узгодження між якими потрібно знайти – недосконалі люди спілкуються з іншими недосконалими людьми, отже головне вироблення правил їх правильної комунікації, що повинно скріпити фундамент фрагментизованого світу.

Розглянемо два головних, на нашу думку, фактори трансформації сучасної слобожанської культурної ідентичності – «радянськість», її долання у «європейськості», та українську національну ідентичність («українськість»).

Коли позбутись емоційних позитивних чи негативних характеристик останніх, то ми можемо говорити про них як про складові модерного проекту суспільства, а отже про їх певний евристичний потенціал і культурне майбутнє,

тією мірою, наскільки модерн є «незавершеним проектом» (Ю. Габермас) [693], [691].

«Радянськість» була пов'язана з побудовою нової нечуваної людини (своєрідне ніцшеанство з «переоцінкою усіх цінностей») – революційні зміни 1917 року породжують процеси «зустрічного становлення гуманістичного ідеалу та соціалістичної ідеології» [81, с. 30], тобто головним завданням стає створення нової людини, відновлення справедливості, надання свободи творчості [81, с. 35].

Без сумніву, можна говорити про тоталітарний характер радянських культурних практик та радянських культурних ідентичностей, але певна стабільність радянської культурної системи й більшість її досягнень зобов'язані ідеології додання відчуження людини, а отже певною мірою наслідуванням ідеології доби Відродження та концепції досконалої людини-титана. Можна погодитись з позицією дослідника Л. Булавки стосовно феномена радянської культури – додання відчуження є «субстанцією радянської культури. Це вид діяльності зі зняття тієї чи іншої форми відчуження (роз-відчужування) фіксується не просто у вигляді речі, а в такому феномені, котрий, з одного боку, є тією самою річчю, а з іншого – несе у собі розгорнуту логіку її створення» [81, с. 149].

Таким чином формуються такі риси «радянськості» в культурних ідентичностях як універсалізм (світ як ціле), своєрідна діалогічність, співтворчість [81, с. 176–180], але іншою рисою стає намагання усі протиріччя між людською суб'єктивністю та об'єктивністю вирішити на основі об'єктивної парадигми, що власне нівелювало індивіда та культуру в цілому, а також це виникнення протиріччя між обов'язком, прагненням та наявним, існуючим, що не могло знайти вирішення в межах самої радянської культури.

Нові праці про імперії та радянський період дозволяють говорити, що часто імперії далекі від однозначної колонізаторської та асиміляторської позиції і дозволяють деякі прояви національних ідентичностей, певну артикуляцію етнічних відмінностей.

Крім концепцій утворення з одного кореня у XIII столітті трьох братніх народів – російського, білоруського та українського [225, с. 135], перекручення національної історії, замовчування, а потім подальша реабілітація праць з української культури Івана Крип'якевича [225, с. 178], негація дорадянських (приміром М. Костомарова) та діаспоральних авторів, радянська ідеологічна машина пропонує і створює лінійну схему української національної ідентичності, спрямовану на возз'єднання з російським народом [225, с. 160-184], центральною подією цієї схеми та історії стає прагнення та реалізація єднання з російським народом, центральним героєм – Богдан Хмельницький, якому присвячують монографії, підручникову літературу, кінофільми та художні твори: опера «Богдан Хмельницький», п'єса О. Корнійчука «Богдан Хмельницький» тощо, урочисте святкування Переяславської ради (наприклад в НТУ«ХП»)). Наслідком стає нова героїзація, не позбавлення національної ідентичності, а її нова артикуляція, в тому числі переписування першої української опери «Запорожець за Дунаєм» у 1950 році для трансляції по телебаченню: ««буржуазний історик» Костомаров, котрий для опери Гулака-Артемівського написав діалоги, «спотворив історичну реальність», зокрема зобразив козаків султановими найманцями, а головний герой Іван Карась пишається у нього кривавою перемогою козаків над арнаутами, які нещасливо виявились предками сучасних братніх албанців. Ба більше, лібрето недоречно показує султана великодушним правителем, прихильним до козаків, а «насправді козаки змогли повернутись на Батьківщину завдяки втручання російського посла в Туреччині». Виявилось також, що хоч радянська цензура 1948 року заборонила російське лібрето «Запорожця за Дунаєм», київська, харківська й одеська опери і далі використовували трохи скориговану версію старого українського тексту» [225, с. 247].

Радянські ідеологи не могли зробити специфічно радянську українську ідентичність, оскільки стикались з тим, що українське не можна відділити від тієї спадщини та ідентичності, що шанувалась націоналістами. Головний герой Хмельницький не був такою однозначною персоною, як вважала радянська

пропаганда, став символом визвольного українського руху. Хмельницький в пострадянський час також був задіяний і у масовій культурі (наприклад, популярна кінострічка «Огнем і мечем» Є. Гофмана). На прикладі Богдана Хмельницького, «Запорожця за Дунаєм» чи краєзнавчої роботи в школах і містечках ми бачимо усю неоднозначність радянської української ідентичності.

Пострадянська перехідна доба в Україні, на наше переконання, схожа з постренесансною світоглядною кризою та добою бароко, коли утверджуються національні культури, мови та національні ідентичності, тому, на нашу думку, можна говорити про наш час як добу необароко в Україні.

Проаналізуємо таку складову сучасних культурних ідентичностей на Слобожанщині як «європейськість», орієнтація на європейські цінності.

Дискурс Східної Європи зароджується у часи бароко і Просвітництва як подвійний дискурс – тієї Європи, що перебуває на межі близькості та чужості, та іншої, відмінної Європи. Східна Європа сама по собі була постійним порубіжжям, пограниччям, місцем біля Європи, ігнорувати її зовсім було не можливо, тому вона стає дослідницьким полем для випробування різноманітних європейських наративів, вона стає спадкоємцем європейських наративів, але залишається постійно частково виключеною з загальноєвропейського процесу, це не відмова в європейськості, а постійне перебування на межі між цілісною Європою та Європою провінційною, непоміченою. Цим колоніальний та постколоніальний східноєвропейський дискурс відрізняється від дискурсу орієнталізму Едварда Саїда.

Європа завжди розуміла, що для свого ствердження їй необхідна Східна Європа і Україна, але де проходить кордон необхідності та зайвості, кордон Європи та не-Європи вирішувалось в залежності від нагальних політичних потреб. Національна ідентичність є певною інтелектуальною конструкцією і спільноєвропейську ідентичність можна назвати одним з проектів бароко і Просвітництва, модерн завершив та випробував всі ці ідеї.

Бароко і Просвітництво точно не визначає часові та просторові кордони Східної Європи, а модерн свідомо їх змінює в бік зменшення європейськості та її захисту, як було у часи «холодної війни», де Україна виступає «Сходом» Східної Європи, а Слобожанщина в свою чергу крайнім Сходом Східної Європи.

Коли «радянськість» засновується на концепті досконалої людини, то «європейськість» засновується на концепті досконалої комунікації, врешті-решт на моделі досконалої мови, що стане об'єднавчим фактором багатьох культур [754]. На нашу думку, наскільки пострадянські суспільства приймуть цю європейську ідею пошуку досконалої комунікації, настільки ефективно відбудеться долання «радянськості» та інтеграція у справжню духовну Європу. Національна ідентичність у такому контексті – це тільки один з способів говорити своєю власною мовою з Європою, особливо після «революції гідності» в Україні.

Оскільки для розуміння особливостей ідентичностей важливі ті теоретичні обрії, в межах яких вони можуть функціонувати, а парадигмальним для розуміння першого і другого типу українських культурних ідентичностей є Просвітництво та Відродження, для другого та третього типу – українське бароко, для третього типу – це необароко, то розглянемо визначаючі характеристики Просвітництва та бароко, останнє розуміється як альтернатива Просвітництву та модерну, а отже як домодерне історичне українське бароко та постмодерн.

Коли для просвітницького проекту характерно уявлення про людину-титана, що зароджується ще в добу Відродження, а реалізується у різних культурах розвиненого модерну, зокрема у радянській культурі, тому таке уявлення є неодмінною складовою «радянськості», то бароко розглядає людину як актора на мінливому театрі долі, де належне виконання своєї ролі створює новий світ та позбавляє ілюзію трансцендентності. Неважливо, наскільки ілюзорним був світ до появи діяча-актора, важливо те, що своїми

діями, своїм спілкуванням з зовнішнім світом він стверджує нову справжню реальність комунікації, яка не є трансцендентною та ілюзорною.

Бароко засновується на партикулярності, дислокальності відносно сутності та локальності стосовно конкретних феноменів. Просвітництво проголошує своїм гаслом універсальність світу, а отже і людини, та засновано на тотальності охоплення суцього.

З таких розумінь Всесвіту та людини виникають соціальні концепції Просвітництва та бароко. У своєму розумінні світу модерн як результат Просвітництва виходить з холістичного та континуального розуміння Всесвіту, барокове розуміння побудовано на дистанціюванні, дискретності, зоровому сприйнятті, конструкція Просвітництва засновується на симетрії, конструювання бароко на принципах асиметрії [598].

Просвітництво пропонує виховання людини та принципи педагогіки стосовно неї, бароко враховує пластичність самої людини, тому пропонує постійну зміну соціальних ролей та самовиховання. Просвітництво зазначає, що індивід є одним з соціальних атомів, це індивід як атом серед атомів, бароко говорить про соціальні дистанції, що не тільки роз'єднують, але і поєднують, а також засновано на розумінні людини як індивідуаліста (в постмодерному небароко часто як індивідуаліста-гедоніста, що дбає насамперед про свою насолоду).

Бароко та Просвітництво є доповнювальними одна одну парадигмами, що надають альтернативні шляхи розвитку сучасних ідентичностей.

Що пропонується бароко і як це впливає на культурні ідентичності – людина розуміється як одночасно індивідуальність та представник нації, національні форми розвиваються у бароко для підкреслення індивідуалізації та індивідуалізації. Національні форми також просякнуті релігійним змістом, тому в ідентичності велика увага приділяється вірі, віровизначальним чинникам, це може реалізовуватись у зростанні ролі церкви або, навпаки, у зростанні особистого переживання релігійних істин. Парадигма бароко визнає національні межі, тому в сучасній культурі вона може ототожнюватись з

розвитком національних культур та глокалізацією. Культурні ідентичності в парадигмі бароко виглядають як множинні культурні ідентичності, в той же час ця множинність підкоряється насамперед смисложиттєвим спільним мотивам – питанням про призначення людини, про Бога, про відповідальність людини перед вищими початками та вищими істинами, тому зовнішня строкатість барокових ідентичностей насправді центрована навколо одного стрижня – місії людини пройти ряд спокус світу (мандрівна, туристична місія) зберігши внутрішню сутність, духовне начало: переконатись в ілюзорності всіх спокус світу, знайти за ілюзіями реальність та вищу реальність.

Просвітницький проект пропонує тотальність усього буття, де соціальне та індивідуальне є лише частиною цієї тотальності. Культурна ідентичність Просвітництвом розглядається як універсальна та здатна еволюціонувати, тобто змінювати частину своїх параметрів в залежності від багатьох факторів при незмінній основі. Такою незмінною основою в просвітницькій парадигмі виступають гуманістичні цінності, що можуть бути раціоналізовані, стандартизовані та поширені різними шляхами – вихованням, досвідом, державою, пропагандою, театром, публічною дискусією і так далі

Нами виділені та проаналізовані три моделі українських слобожанських ідентичностей: пострадянська (консервативна, інерційна) модель ідентичностей, українська синтезована модель та українська проєвропейська модель. Важливим результатом нашого дослідження є те, що моделі ідентичності вписуються в дві основні парадигмальні одиниці – Просвітництво та бароко, аналізуючи які можна зрозуміти сутність та альтернативи розвитку українських національно-культурних ідентичностей.

2.1.2. Питання про Слобожанщину. Особливості слобідської регіональної ідентичності

Л. Нагорна у монографії «Національна ідентичність в Україні» [418] виділяє три історичні форми української ідентичності – русько-українська (Київська Русь), «малоросійська» як подвійна (місцевий патріотизм і

лояльність до імперії) і радянська (позанаціональна). А для сучасного типу української етнонаціональної ідентичності характерна декларована полікультурність, що виливається у біполярність мовну і культурну, це наявні негативні реалії. На нашу думку, така біполярність не носить характеру взаємовиключних лояльностей, не має конфліктності, але має як недолік змішання різних типів ідентичності, що можна вважати наслідком колоніальних стереотипів [586, 603, 629].

М. Рябчук [499] обґрунтовує необхідність такого постколоніального дискурсу в Україні, котрий би подолав сформовані колоніальні автостереотипи (self-image), котрі виробилися в результаті інтерналізації чужої «колективної тіні» – нав'язування метрополією колонії негативних стереотипів. «Космос» колонізованих зазнає постійного впливу і поступово руйнується, тоді самі колонізовані стають носіями «хаосу» і «варварами», виконують нав'язану «деструктивну» роль або асимілюються до «космосу» колонізаторів.

На думку Миколи Рябчука [499], у сучасній українській свідомості наявні два автостереотипи. Перший, колонізаторський, «комплекс малоросійства»: «малороси», «тутешні» як етнічний субстрат – люди, що перебувають на донаціональному рівні, можуть витворити будь-яку націю, навіть донбаську чи кримську, над ними тяжіє гіпертрофовано негативний стереотип. Крім того, існує другий, гіпертрофовано позитивний, антиколоніальний (ідеалізація національних рис, історії чи майбутнього) автостереотип, що побудований як монологічний дискурс. Тобто існують два монологічні підходи, діалог між ними можливий лише при постколоніальному підході, який визнає і включить до себе ці наявні підходи.

О. Гриценко [167] пропонує один із можливих підходів до діалогу: він говорить не про наявність двох культур, цивілізацій в Україні, а двох українських суб'єктивностей, що є українськими: міфологічна, народницька, етнічно-звичаєва та світська, профана. Остання сформувалась із поєднання місцевої, локальної ідентичності і офіційного радянського статусу («паспортний» українець, «п'ята графа»). Тож в радянський період вперше

виробляється національна (не етнічна, не релігійна) українська ідентичність. Тобто у радянській ідеологічній структурі з'являється десакралізована українськість, яка полягає у адміністративно-територіальній та етнічній приналежності, до неї також адаптуються елементи націонал-народницької міфології (канонізовані Шевченко, Франко, Леся Українка).

На сучасному етапі розвитку культури будь-яка ідентичність, у тому числі і слобожанська, формується на основі багатьох практик розрізнення. Стосовно сучасної постмодерністської ідентичності З. Бауман [40, 39] зауважує, що пілігрим XIX століття замінюється гулякою, бродягою, туристом, гравцем, а «внутрішні пілігрими», за термінологією Б. Андерсена [11], повинні відчувати подвійний вплив.

Аналізуючи становлення слобожанської ідентичності, Ю. Шерех говорить про чотири Харкова. Перший – Квітки-Основ'яненка, патріархального села, другий – Чехова, Харків – ворота Донбасу, місто російського купецтва, третій – Хвильового, української столиці, осередку і символу нової України, «символ українського урбанізму, здибленої і м'ятежної України» [733, с. 479], четвертий – воєнний і повоєнний Харків. П'ятим буде, мабуть, Харків 1960-1980 – х років, шостим – сучасний.

Складність дослідження національно-культурної ідентичності на Слобожанщині полягає в тому, що модерне уявлення досить часто асоціюється саме з проросійськими ідентичностями. А європейські ідентичності часто досить виглядають як надлишкові. Це сприяє двом тенденціям в слобідських ідентичностях – псевдоуніверсалізму (коли важко бути громадянином Європи, то можна вважати себе громадянином світу) та мінімізуючого партикуляризму – закритості в слобідській (українській чи пострадянській) культурі.

2.1.3. Символи-маркери регіональних ідентичностей (на матеріалі опитування першокурсників)

Ідентичність пов'язується, у першу чергу, з образами-маркерами, що виражаються словесно та фрагментарно існують і на довербальному рівні.

Коли застосувати термінологію Р. Докінза («Егоїстичний ген»), важливі не тільки словесно виражені символи – теми, але й дрібніші символічні культурні одиниці – меми. Тобто, важливою *проблемою* залишається не тільки аналіз наявних символів, а й механізмів їх формування.

Тому важливо дослідити символи-маркери та фрагменти цих символів, що стають компонентами етнічної та національної ідентичності, звідси впливає наукова *задача* - як вибір основних форм при візуальному сприйнятті стає основою ідентифікаційних пріоритетів [588, 586, 573].

Процеси ідентичності та її маркерів мають складний характер, що досліджується культурними антропологами [160], соціальними антропологами, культурологами [499-501], філософами [143], [710], лінгвістами, етнологами, політологами [418], візуалогам [10], [685], [686], теоретиками модерну [526-527, 814] та постмодерну [39, 41, 800], але аналіз символіки ідентичності сучасної людини залишається не повним без дослідження основних напрямів символізації в національних та регіональних культурах.

Міфологічні елементи ідентифікаційних практик тісно пов'язані з етнічним розумінням реальності, властивим тій чи іншій групі людей. В національних суспільствах складаються більш універсальні картини світу. У глобальному сучасному постнаціональному світі зберігаються окремі національні картини, крім того відбувається універсалізація цих картин світу. Один із факторів такої універсалізації – поява символів, зрозумілих представникам різних культур. Це, як правило, відбувається подвійним чином: 1) символи, пов'язані з науковою картиною світу, раціонально обґрунтовані та максимально конкретно сформульовані, а також це символи технічних досягнень; 2) символи, пов'язані з функціонуванням базисних елементів людської культури, архаїчною складовою, яка довгий час впливала на формування ідентифікаційних практик, велике значення при цьому мають психологічні універсально-значущі символи, що можуть бути частково співвіднесені з архетипами К. Юнга. Ці два процеси можна умовно назвати технізація та архетипізація символів.

В такому контексті можна говорити про спланований досвід візуалізації, використання практик свідомого освоєння світу. Коли в етнічних культурах відбувається чинення за традицією, достатньо традицією існування такої практики раніше (найчастіше у міфологічні першочаси, часи першопредків, часи чарівних подій та етнічних, а потім національних героїв) підтвердити статус символу, то в національних суспільствах потрібне раціональне обґрунтування символіки в інтересах насамперед національної держави. У постнаціональних суспільствах відбувається індивідуалізація символів, вони стають більш приватними та охоплюють меншу частину людей, найчастіше приватні відтінки оформлюються як субкультурні символи, що існують у загальнокультурному глобальному універсальному контексті. При цьому в процесі архетипізації символи стають індивідуальною, а не «племінною» («трайбалістською») міфологією. До того ж ця індивідуальна міфологія часто носить заангажований комерціалізований характер, коли племінна спільнота замінюється віртуальною спільнотою споживачів [573].

Одним із факторів формування такої спільності виступає універсальна візуальна абетка, що повинна якнайефективніше змальовувати соціальний успіх/невдачу, соціальну привабливість, комунікативну гнучкість, оптимізм та соціальну перспективність. Основні архетипичні символи цієї абетки можна розподілити на такі основні групи: - солярні символи, символи сяяння; акватичний символізм; - рослинність як символ відродження; - символізм небесної сфери; - аграрні символи та символи плодючості; - священні місця;

- особливий час / особлива атмосфера; - колектив, побудований за зразком родини; - особливі предмети; - соціальний успіх.

Солярні символи, символи сяяння. Солярні культури, за думкою М. Еліаде, характерні для досить розвинених цивілізацій (Єгипет, Азія, частково Європа, Перу та Мексика). Хоча перетворення Верховної істоти на бога сонця – явище, достатньо розповсюджене для культур Африки, наприклад, для більшості культур Африки характерна наявність солярних богів та одночасне посунення солярних богів та солярні символи на другорядні плани. В австралійських

культурах можлива ідентифікація посвяченого з сонцем під час ініціації або, на більш ранній стадії, злиття ініційованого з солярним героєм, сином Верховної істоти. Сонце на ранній стадії асоціюється з патроном ініціацій – верховним жерцем та функцією супроводу душ у нижчих сферах. Тому, за пропозицією В. Проппа, золотий – різновид білого, потойбічного. Домінування солярного культу ми бачимо насамперед у Давньому Єгипті. «В Єгипті Сонце так до самого кінця залишилось психопомпом привілейованого класу...В Індонезії та Меланезії все було інакше: там Сонце певний час було психопомпом для усіх членів таємних товариств, що пройшли ініціацію» [756, с. 142]. В грецькій та римській культурі солярні символи відігравали другорядну роль, в основному мали вторинне східне походження та супроводжували культ імператора. Амбівалентність образу сонця проявляється, наприклад, в індуїстській культурі. «Рігведа» говорить про два аспекти сонця – «сяючий» та «чорний» (невидимий), Сур'я (сонце) – другорядний бог, але він є оком Неба, що з'явилося з ока космічного Пуруші, також це око Мітри та Варуни, що слідкує за всім космічним порядком. Метафора сонце – небесне контролююче око є повторюваною для індоєвропейської міфології. Солярні герої також часто співвідносяться з верховними деміургами, що контролюють весь створений космос. Герой, в свою чергу, часто наділяється солярною символікою, може ставати безсмертним. Колористика солярної символіки золота, жовта, червона, біла. Помаранчева символіка також може вважатися одним з різновидів солярної символіки.

Акватичний символізм часто також співвідноситься з символізмом місяця, загадкового, ритмічного та мінливого. Акватичні символи історично пов'язані з безмежними потенціальними можливостями, першосубстанцією, субстанцією життя, вода є попередницею будь-якої форми та процесу творення взагалі, в палеолітичній символіці це різні спіралі та зигзаги, крім того акватична символіка часто поєднувалась з лунарною символікою. Хоча акватичні символи можуть співвідноситися і з первісним хаосом. Особливо розповсюдженим є образ «живої води», що надає безсмертя. Мушлі, риби, змії,

дракони, джерела, річки, море, ритуальні омовіння, хрещення є найбільш розповсюдженими акватичними символами. Колористика акватичної символіки синя, синьо-зелена, брунатна, біла, чорна.

Рослинність як символ відродження – це рослинність та окремі рослини як символи життя, дерево виступає символом життя, родючості, центром та опорою всесвіту, воскресіння, весни, образом космосу, містичним співучасником людського життя, а також це символ аграрної сексуальності та мікрокосму. Колористика зелена, барвиста, червона.

Символізм небесної сфери – небесна сфера та небесна склепіння виступає символом трансцендентності та безкінечності, високості. Коли існує уявлення про богів неба, то грім та блискавка в усіх міфологіях виступають атрибутами цих богів, тому це також символізм блискавки. Усе, що з'являється зверху, часто придбає небесну символіку. Небо пов'язано з семантикою сходження, сходинок, магічного польоту, особливо це стосується сходження головного героя. Деякі боги неба стають головами пантеону – шумерський Ану, китайський Тянь, грецький Зевс, римський Юпітер - або основним богом монотеїзму – Яхве, Ахурамазда. Ан(у) – первісно ієрогліф на позначення зірок, пізніше в шумерській культурі це «високий, вища сутність», а також «світлий, сяючий», божество та трансцендентність космосу. В давньокитайських текстах бог неба має два імені – Тянь («небо, бог неба») та Шан-ді («володар-вишина»), останній співвідноситься і з тотемним предком, небо виступає як вища контролююча інстанція, бачача все влада, що слідкує за космічним порядком. Ми згодні з концепцією М. Еліаде, що серед індоєвропейських народів символіка богів неба як центральної космічної влади була дуже поширена: «Очевидно, що індійський Дьяус, римський Юпітер, грецький Зевс і германський бог Тор – це різні форми, що утворені протягом історії із даного первісного небесного божества \бога ясного неба Дьяуса\, і що із самих цих імен слідує вихідне подвійне значення «світла (дня)» та «сакрального» (порівн. санскр. div, «світити», «день», dyaus, «небо», «день»; dios, dies; deivos, divus). Імена цих верховних індоарійських божеств показують на їх органічний

зв'язок з ясним, світлим небом» [756, с. 74]. Колористика сяюча, синій як сяючий, фіолетовий, світлий, білий, золотавий.

Аграрні символи та символи плодючості – метафори матері-землі, матері-батьківщини, священної пари богів, священного шлюбу, образи Великої матері, фалічні символи (наприклад, плуг – мотив arat – amat), символіка зерна та врожаю, відродження сил та спасіння. Колористика червона, чорна, зелена.

Священні місця – місця, де відчувається містичний зв'язок з минулим, повторюється міфічна подія, присутня сакральна орієнтація та можуть відбуватися незвичайні події; магічно захищені місця, пізніше це храмові споруди, житло, місця для свят та торжеств.

Особливий час/особлива атмосфера пов'язується зі святом та незвичайним перебігом подій, коли ймовірності перебігу тих чи інших подій малі, з відновленням космічного порядку, введенням у новий стан, на нову посаду.

Колектив, побудований за зразком родини, повинний символізувати психологічну захищеність людини, атмосферу довіри, братерства, соціальної стабільності.

Особливі предмети найчастіше використовуються як ключі до особливого часу та священних місць, також часто вони несуть рекламну функцію соціального успіху. Тобто особливі предмети, перш за все і крім свого утилітарного призначення, відсилають до більш широкої символіки щасливого радісного часу, це магічні відмички успішних соціальних практик.

Соціальний успіх оточений особливою атмосферою, як правило, великою кількістю людей, символами технічних досягнень, кар'єрними символами, світлою колористикою, що поєднує солярну символіку та символи небесного сяяння, загалом символи соціального успіху залежать від конкретних культурних реалій суспільств.

Процеси «технізації» візуальних символів спрямовані на раціоналізоване вираження думки. Мета технізації символів – спростити комунікацію та скоротити час освоєння певного символу. Технізація символів пов'язана із

поширенням мас-медіа, комп'ютеризації та складної наукової символіки, словесне вираження якої займає багато часу та інтелектуальних зусиль, при цьому візуальні символи виступають своєрідними картами-топографіями, орієнтують у віртуальному науковому просторі. Символи стають вираженням владних відношень, по-перше, це влада науки над природою та, по-друге, держави над індивідом. Візуальні метафори розповсюджуються у фукіанському та постфукіанському аналізі владних стосунків [686]. Мішель де Серто визначає стиль праць та тип дискурсу М. Фуко як «оптичний». Візуальні дослідження зосереджуються на проблематиці представленості тих чи інших образів на офіційному та підсвідомому побутовому рівні [10], особливостях використання практик соціального контролю та прогнозування соціальної дії [685, с. 220-240]. Візуальні символи стають символами владних відношень, наприклад, клінічний, фіксує погляд-gaze, погляд володаря «з пташиного польоту», інспекційний паноптичний погляд тощо (хоча, як ми відмітили при аналізі архетипних символів, вища, контролююча сила богів також втілювалась в образах «тисячооких» богів, наприклад, Варуна, Митра, Агні, під оком яких знаходиться весь всесвіт). На основі цього ми можемо зробити висновок про те, що технізація символів проходить у руслі їх універсалізації. При цьому враховуються психологічні механізми утворення символіки, крім того, цей процес спрямований на полегшення функціонування владних відношень, але замість цього людина постає як суб'єкт впливу прихованих державних відносин. Це також проявляється у певній стандартизації символів, впливу засобів масової інформації та системи освіти на символічні пріоритети.

Наприклад, розглянемо результати опитування студентів-першокурсників, що проводилось у межах наукової теми філософського факультету ХНУ імені В. Каразіна «Національно-культурна ідентичність населення Слобідської України XVIII–XXI ст.». Було проведено анкетування студентів харківських вузів, які закінчували перший курс навчання, у кількості 752 осіб. Опитування проходило в Харківському національному університеті (205 ст.), Харківському університеті радіоелектроніки (268 ст.),

Харківському національному педагогічному університеті (117 ст.), Харківському університеті економіки й механізації сільського господарства (102 ст.) й Харківському інженерно-економічному університеті (60 ст.). У виборчій сукупності, таким чином, достатньою мірою представлені студенти як гуманітарних, так і технічних спеціальностей, об'єм вибірки є достатнім у відношенні до цілей дослідження, враховуючи той факт, що кількість студентів-першокурсників харківських вузів нараховувала біля 14.000 осіб [588].

Далі наводяться дані зі звіту теми 8-10-03 «Національно-культурна ідентичність населення Слобідської України XVIII–XIX ст.», №ДР 103U004253, 2 етап №ДО : 0305U003248 (Національно-культурна ідентичність населення Слобідської України XVIII – XIX ст. : Звіт про НДР (проміжний) / Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна. – 8-10-03; №ДР 0103U004253 ; №ДО : 0305U003248. – Х., 2004. – 47 с.) (додаток А).

Можна зробити такі *висновки*:

Моделі дослідження української ідентичності, пропоновані українськими дослідниками, часто говорять про деяку дослідницьку заангажованість, що сприяє поляризації суспільної думки і протиставляє Росію та Європу, Захід та Схід, національне та глобалізаційне начало.

Ми намагались уникнути, наскільки це можливо, такого протиставлення, показати всю суперечливість як «проукраїнської», так і «проросійської», як «пострадянської», так і «про європейської» позиції, гетерогенність ідентифікаційних очікувань як сучасного українця, так і сучасного слобожанина.

Наприкінці 1980-років європейська ідентичність України жваво обговорювалась, мала багатьох прихильників, зменшення зацікавленості цією проблемою припадає на кінець 1990-х років, коли зростає чисельність голосів з приводу «українськості» України, її особливого «українського» шляху. Це період поперемінного протистояння та симбіозу пострадянської та

національної ідентичності, коли то національна українська ідентичність намагалась знищити сліди «радянськості», то пострадянська ховала за спільним есендівським простором свою національну байдужість. Національна ідентичність зливається з культурною та перевершує пострадянську саме під час подій помаранчевої революції та революції гідності, але це також не вирішує питання з європейськими очікуваннями. Стереотипною виглядає та позиція, яка розглядає Росію як зовсім не належної до європейського впливу, образ Росії має протиріччя, викликані не стільки самою позицією Росії, а двозначністю позиції самих українців, які не знають часто як себе сприймати або сприймають себе по різному в різних ситуаціях. Протягом 2014 року такі ситуативні ідентичності замінюються національними та квазієвропейськими ідентичностями.

2.1.4. Українські та російські ідентичності Слобожанщини (на матеріалі місцевого журналістського дискурсу)

На основі аналізу публікацій у «Слобідському краї», «Вечернем Харьков» та «Харків'янах» (додаток Б) можна попередньо окреслити риси існуючої моделі сучасної слобожанської ідентичності: уявлення себе як представників межової культури, суб'єктивне переживання трьох типів ідентичності – української, російської (тісно пов'язаної з радянськими стереотипами) та місцевої;

уявлення себе як представників транзитної культури, звідси побоювання за свій імідж у сусідніх народів і в усьому світові, постійна апеляція до здобутків науки, як найбільш нейтрального і значного досягнення регіону; побоювання того, що відбудеться тиск американських та європейських ідентичностей як нових метанаративних практик, що будуть трансформувати наявні механізми ідентифікації;

наявність сильної мотивації подальшого культурного розвитку, подолання відсталості від європейської культури; орієнтація на побудову громадянського суспільства (принаймні, декларація цього);

співіснування західної і етнічної моделі нації, білінгвістичність як співіснування двох українських суб'єктивностей, а не двох цивілізацій; етнокультурність асоціюється із відродженням старих практик, відновленням і внесенням фольклорного начала;

декларативність становлення політичної української нації співіснує з увагою до мікросоціальних відмінностей, на рівні окремих постатей і невеликих соціальних груп Харків намагається осмислити себе як ініціатор ідей, але не вистачає згуртованості, громадянськості на рівні загальнонаціонального самовизначення, тому що ситуативні ідентичності, під впливом розвиненої культури постмодерністської і пострадянської іронії, займають надто велике місце.

Методології дослідження національно-культурних ідентичностей у сучасному світі відзначаються строкатістю, викликану складністю об'єкту дослідження, але можна виділити основні групи методик: примодіалістські; інструменталістські; соціального конструювання; міфологічні, що розглядають ідентичності як останні прояви архаїчної свідомості у десакралізованому світі; панівної етнічної моделі та факультативних етнічностей; постмодерністські, що мають справу з мінливими ідентичностями. Перспективним виглядає поєднання основних досягнень даних методик, головний методичний чинник, який повинний при цьому братися до уваги – це чинник національної свідомості при демократичному визнанні різних видів етнічності, різних видів існування українських і регіональних суб'єктивностей, тобто різноманітності способів бути українцем. Оскільки національно-культурна ідентичність не може бути зведена до одного-двох елементів, то її непередбачуваність у суспільно-політичному і культурному житті ще довго буде предметом уваги фахівців соціальних, філософських і гуманітарних дисциплін.

2.2. Проблеми формування слобожанської ідентичності як порубіжної

Слобожанську культуру можна розглядати як культуру помежжя, відповідно порубіжжя культур (російської та української) сильно впливає на формування слобожанських ідентичностей. Культурний ландшафт, культура помежжя, межова зона, порубіжжя культур – всі ці поняття як з антропологічних студій, так і з культурної географії.

Гуманітарна географія, як і культурна географія, як і культурологія, як і психоаналітична антропологія, як і культурна екологія, зароджуються як різновиди антропологічних наук у 1960-х роках, свій науковий апарат та поле наукових досліджень оформлюють протягом 1980-1990-х років.

Для дослідження порубіжжя культур для нас найважливіше значення мають роботи з семіотики культури (Ю. Лотман, В. Топоров, Б. Успенський), культурної (гуманітарної) географії, польська школа «культури помежжя» (Г. Бабінський, А. Садовський, Д. Вояковський, А. Клоковська, Ю. Хлебовчик), «теорії фронтиру» та «boundary studies». Семіотика культури насамперед досліджує порубіжжя культур як ментальну проблему. Зокрема, крім класичних вже праць Ю. Лотмана, це нові видання про порубіжжя та культурну географію, а також ментальні механізми кордону в культурі [371-376] (Лотман Ю.М. Семиосфера. М., 2006 ; Лотман Ю.М. Непредсказуемые механизмы культуры. Таллинн, 2010.(Bibliotheca Lotmaniana), що включили архів Ю. Лотмана і З.Г. Мінц, який зберігається у Тартуському і Талліннському університетах і розвиває основні ідеї роботи «Культура і вибух»). Також це розуміння порубіжжя як дуальності, що визначає нові механізми культурного семіозису у Б. Успенського («Роль дуальних моделей у динаміці російської культури» (Разом з Ю. Лотманом), «Дуалістичний характер російської середньовічної культури» (на матеріалі «Ходіння за три моря» Афанасія Нікітина)) [643] (Успенский Б.А. Избранные труды, том 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. – М. : Издательство «Гнозис», 1994. – 432 с.), а також [644] (Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1982. – 248 с).

Культурна географія займається різними способами інтерпретації земних просторів, в тому числі і порубіжжя, включаючи ментальну діяльність, оперуючи поняттям культурного ландшафту, порубіжжя, регіональна просторова ідентичність, просторовий локальний міф, регіональна міфологія. Кордон як сталий символічний образ, що визначає динаміку порубіжної культури, його уявність і культурні механізми його відтворення вивчають Дж. Мід [407], Д. Замятин [244], [243], І. Мітин [410], О. Лавренова [332-333], Н. Кочилкова [301-302].

Найбільше для осмислення у філософському плані культурного ландшафту і культурного простору зробили дослідження О. Лавренової [333]: культурний ландшафт розглядається як частина семіосфери (семіотика Санкт-Петербурга, Москви, Пермі), де знаками виступають просторові і географічні об'єкти, а знаково-символічна система, створена культурою, генетично пов'язана з базовими установками і кодами культури, культура відбувається у просторі, який не можна вивчати без концепцій ноосфери, пневматосфери та семіосфери.

«Теорії фронтиру» («frontier studies») мають досить міцну американську традицію дослідження кордонів, динамічність кордонів складається на межі суспільств різного типу (наприклад, американських піонерів і традиційних індіанських культур), ця динамічність накладається у наступному на культурну динаміку. «Теорії фронтиру» оперують не стільки просторовими метафорами, скільки метафорами соціальної мобільності, міжкультурних утворень і міжкультурної взаємодії, «помежжя» розуміється як складний соціокультурний процес [596].

Також «бордер-стаді» є дуже вагомим сучасним напрямком антропологічних, культурологічних, філософських досліджень. Однією з вагомих праць у цьому напрямку стала робота «Кордони (borders): фронтири ідентичності, націй та держав» [812]

Обґрунтовуються нові методологічні підходи, що дослідники кордонів неодмінно повинні включати і нові постколоніальні методи та реалії: «Границі

та поняття границь (boundaries) засновано на вивченні тих груп, що зараз чи набагато раніше були пов'язані з географічним простором, але відчували зсув до міської ідентичності в стрімко деколоніалізованому світі, де представники різних груп стають все більшою мірою причетними до спільного буття» [812, р. 20].

Проаналізована дослідницька позиція Фредерика Барта та книга «Етнічні групи та границі: Соціальна організація культурного багатоманіття» (1969), а також праці та методи Когена. Насамперед, Барт доводить, що етнічні групи не можуть бути зрозумілими в поняттях довгого переліку «об'єктивних» ідентифікаційних культурних атрибутів. «Люди можуть акцентувати деякі культурні риси-відмінності в своїх взаємодіях з іншими групами, або ігнорувати ці риси, і ми не зможемо це передбачувати в подальшому. Замість цього, набагато продуктивнішим є спостереження етнічних груп як «організаційного типу»: як категорії в котрій її представники організуються як само-приписувані та приписувані іншими» [812, р. 21]. Інший підхід, Когена, звертає увагу, що етнічність є засобом диференціації, етнічні групи виділяють себе через протиставлення іншим: «Спільноти існують, як наполягає Коген, лише завдяки їх протидії іншим спільнотам» [812, р. 24].

Узагальнюючи, автори наполягають, що все, що має відношення до кордонів (borders), існує на багатьох різних рівнях, може бути культурним, соціальним, територіальним, політичним, сексуальним, расовим чи психологічним, хоча думка про «перехрестя кордонів» так само «дуже варіюється і також справедливо уживається щодо зведення та синтезу жанрів як вирішення протиріч державного розмежування» [812, р. 35].

Важливе значення також має дослідження різких змін і процесів глобалізації. Це використання і одночасно подолання метафор території на користь антропологічним практикам, що особливо стає актуальним при глобалізації як доланні існуючих географічних та символічних кордонів. Наприклад, це такі філософсько-антропологічні та антропологічні праці, як монографія Харальд Батлер, Маріанн Фельдман, Дитер Ф. Коглера «За межами

території динамічних географій знань: створення, розповсюдження й інновації» (2011) [801] та Йоханнеса Фабіана «Пам'ять проти культури» (2007) [816]. Коли Й. Фабіан пропонує [816] нове розуміння культурної антропології у зв'язку з проблемами території, межі, історії та пам'яті, виходячи з нового розуміння мови та способів порозуміння різних культур, особливо стосовно «інших» та «інакших» об'єктів, то в його дослідженні культурна пам'ять стає основою як розуміння культур, так і їх розмежування, тобто антропологічні характеристики визначають просторові та часові. А в колективній праці «За межами території динамічних географій знань» [801] обговорюються зміни, викликані глобалізацією, що призводять до нового розуміння межі, території та порубіжжя, а відповідно і порубіжної культури.

Важливе значення для порубіжної культури має інноваційна модель розвитку, але проблеми територізації (territorializations) як залежать від регіональних контекстів, так і визначають культурні зміни цих окремих територій, як альтернативу жорсткого зв'язку культурної динаміки та території (жорстка територіальна модель інновацій) пропонується нова символічна модель локалізованої конфігурації інноваційної діяльності, що ввібрала в себе досвід багатьох порубіжних культур.

«Boundary studies» досліджують насамперед соціально-політичні аспекти порубіжної території державних кордонів. Ще один напрямок, крім соціально-політичного районування, використовує як методи філософської антропології, так і культурної географії, історії, філософії та теорії культури, – це «borderlands studies» – державні кордони трактуються у дослідженнях такого плану не тільки соціально-політичні, але й як культурно-символічні, ментальні системи, особливе гостре звучання придбають проблеми глобалізованих суспільств на кордоні – біженства, міграції, ціннісні зсуви, маргіналізація тощо. Духовні та ментальні кордони не завжди збігаються з адміністративними та політичними кордонами, тому особлива увага приділяється у подібних дослідженнях ментальним кордонам, а також їхнім культурним репрезентаціям - [663], [672], [305], [395], [407-408].

Національна ідентичність часто втілюється як сукупність щоденних і святкових практик, звичаїв та ритуалів, артефактів, діалектних та інших мовних особливостей. Крім того, національна ідентичність уособлюється у певні знакові суспільні фігури з історичного минулого, політики, літератури, спорту тощо, які стають об'єктом дослідження у ролі «вираження суспільних уявлень» [807, р. 35].

Це дві основні групи – історичні та сучасні міфологічні герої, що можуть стати зразком індивідуальної поведінки, і суспільні репрезентації, що втілюють групові соціальні очікування, образ країни (Кобзар, Термінатор та політичні, спортивні, мас-медійні образи). Незважаючи на це, одним з головних факторів національної ідентичності залишається територія, навіть коли вона використовується як метафора.

Ідентифікація повинна засновуватись на правильній комунікації. Вихідною посилкою створення суспільства на основі комунікації є визнання іншого як такого (мова – безпосередня комунікація, система спорідненості, шлюб, державні утворення – відстрочена комунікація). В той же час ідентифікація може стати розчиненням у іншому, тому ми повинні говорити про діалектичний розвиток ідентифікації та комунікації у сучасному національному суспільстві, нації-державі. Одним з перших на те, що комунікація – визнання іншого як такого, в тому числі у стосунках спонтанної комунікації, звертає увагу К. Леві-Строс. Для створення ідентифікації необхідні стосунки нееквівалентного, неекономічного обміну та принципове визнання іншого як повноправного учасника комунікації. Таким чином ми можемо зрозуміти, що є принципом при побудові комунікації, що є взаємністю, реципрокторністю, яка конститує ідентичність (і одночасно її захищає): «Важливо ще дізнатись, чому «обмін існує більше, ніж речей, якими обмінюються. (...). Те, що відбувається при обміні не можна назвати просто виразом взаємної прихильності чи великодушності, це – визнання іншого як такого» [762, с. 66]. Одночасно таке визнання повинно діалектично підтримувати єдність самої ідентифікації, а та інший існують у стосунках

взаємності, асиметричність визнання іншого має свої межі, відношення комунікації та ідентичності як накладають на індивідів обов'язки, так і наповнюють ці обов'язки символічним змістом [762, с. 67]. Коли це не вдається, то тут відбувається не діалог, а асиміляція ідентичностей: «Тому що не можливо одночасно розчинитись у насолоді іншим, ідентифікуватись з ним і разом з тим продовжувати залишатись чужим цьому іншому. Коли повна інтеграція вдається, то при цьому і один член комунікації, і інший полишені, в більш-менш короткий термін, на втрату взаємної специфічності» [762, с. 339].

Політична спільнота може мати культурну різноманітність, диференційованість, де різні культурні фрагменти доповнюють один одний. Регіональні особливості виявляються в адміністративно-економічних перевагах, спортивних, смакових, поведінкових, мовних відмінностях. Останнім часом дуже важливими стають телевізійні репрезентації, наявність тих телевізійних програм, що виражають регіональні, іноді навіть міські, більш локальні особливості. Наприклад, в британській культурній спільноті функціонує уельська мова та діє з 1982 року білінгвістичний канал «Sianel Pedwar Cymru», більшість з програм якого йдуть уельською мовою та відображають відповідну ідентичність [807].

У Східній Україні більшість регіональних програм та каналів зароджувались як російськомовні, лише останнім часом збільшується відсоток україномовного ведення, ведеться фахове українське телебачення. Незважаючи на це, подібні програми також підкреслюють, у першу чергу, регіональні особливості.

Наше дослідницьке завдання – розкрити метафори території в архаїчному та сучасному значенні у житті регіональних культурних утворень.

Для архаїчних суспільств характерний чіткий поділ на свій – чужий, межове належить простору не-свого, отже, однозначно ворожого. Контактні зони, зони межового спілкування з'являються в результаті суспільної еволюції архаїчної свідомості [588, 577, 603].

Архаїчна свідомість завжди ототожнює територію з її насельниками, тими людьми, що «природно», споконвічно з нею пов'язані, для неї будь-який сусід – це в першу чергу претендент на цю територію.

Дослідники архаїчних суспільств відмічають, що мистецтво орієнтації у просторі та виявлення своєї власної території є характерною рисою більшості племен [348], [851].

Зв'язок «за місцевістю» є дуже важливим. Ця «спорідненість за місцевістю» (local relationship) виявляється у тому, що люди, які живуть на сусідніх територіях, більш тісно пов'язані між собою, вони мають часто спільне міфологічне походження, спільних магічних покровителів та спільний ландшафт, що сприймається як прояв суспільного життя даних груп.

Духи місцевості допомагають її традиційним жителям, нейтральні відносно сусідів та можуть нанести шкоду чужинцям або тим, хто виступає спільником чужинця. Метафора землі, території як породжуючої матері-годувальниці знаходиться для архаїчної свідомості у сфері, наближеної до реальності.

Природний, рослинний та тваринний світ, звичний рельєф – це певна екологічна спільнота, розривати зв'язки якої з людиною, на думку архаїчної свідомості, злочинно, природний зв'язок з магічними силами-покровителями території важливий на стадії тотемістичних уявлень та зростання тотемістичних центрів [851, р. 167].

Тотеми тут виступають як символи деяких територій, де вони переважно зустрічаються, символи священної країни, з якими присутній безпосередній духовний зв'язок, що сприймається не як випадковість, а як доля племені, що передається від покоління до покоління. Стосовно Східної України – це напівзабуті калина, бузок, лебідь, лелека, байбак, чабрець, барвінок, полин тощо, що як головні маркери використовувались ще у «Слові о полку Ігореві».

Релігійне життя пов'язане з певною територією, на ранній стадії духовність не можлива сама по собі, вона обов'язково локалізується, залежить

від природного простору, пейзаж виступає як зафіксований міф, що має містичне значення [348, с. 306-312].

З десакралізацією світу у ХІХ–ХХ ст. власне релігійні складові часто замінювались національними, державницькими, але міфологія території, спорідненості за територією відіграла в історії ХХ ст. також дуже важливу роль, тобто релігія використовувала тотемно-територіальні уявлення про «спорідненість за місцевістю», а з раціоналізацією релігії саме ці взаємозв'язки локального характеру залишились факторами міцного позараціонального емоційного впливу.

Архаїчні елементи у свідомості сучасної людини, перш за все, відіграють роль відчуття належності до певної соціальної групи, емоційно пов'язаної уявної родини, відчуття захисту та належного розуміння (комунікативності, щирості, сердечності, родинності, справжності, екзистенційності спілкування).

Ернест Гелнер поділяє культури на дикі, що відтворюються спонтанно, та садові, високі культури, що підтримуються спеціалізованим персоналом та науковими установами. Принцип дикої, архаїчної культури присутні і в високих культурах, але у високих культурах необхідно присутня політична підтримка, спільна писемність та спільний розроблений код, тобто висока культура необхідно підтримується політичною інфраструктурою (державою) та необхідною освіченістю та стилем спілкування (спільний комунікативний простір).

Людина індустріальної епохи, людина високої культури живе у штучно створеному просторі, природна «священна» територія перетворюється на територію можливого спілкування:

«Отже, вона живе в обмежених спеціально споруджених блоках, на кшталт гігантського акваріумі або дихальної камери. Але ці камери мають встановлюватися та обслуговуватися. (...) Для цього потрібний спеціалізований завод. Назва цього заводу – національна освітня та комунікативна система» [132, с. 304].

Одним з головних принципів високої сучасної культури, на відміну від архаїчної, є принцип націоналізму, що заснований на національному самообожненні, на архаїчній стадії такого самообожнення зазнають насамперед природні сили, природне оточуюче середовище. Тобто, територія із природного екологічного середовища перетворюється на місце функціонування спільного комунікативного коду, символи якого спрямовані на національне, а не природно-містичне вираження.

Е. Дюркгейм, що приймає позицію соціального коріння будь-якої релігії, вважає, що у релігійному культі суспільство обожнює свій власний замаскований образ.

З десакралізацією світу цей релігійний посередник для суспільства стає не таким важливим. І тоді, за словами Е. Гелнера, «в націоналістичну добу суспільства обожнюють себе безсоромно та відкрито, зневажливо відкидаючи камуфляж» [132, с. 308].

Висока культура пов'язана з технологічним спілкуванням та рано чи пізніше з необхідністю виникає безособове суспільство із взаємозамінними атомізованими індивідами, що належать одному культурному та національному кодові.

Тобто, ідеї нації, націоналізму, високої індустріальної культури породжують два протилежно спрямовані явища:

- штучну національну соціальну структуру універсального характеру (нормативну національну державу);
- втілення національних та територіальних очікувань окремого індивіда в емоційно забарвлених формах (етнічна музика, фольклор, екологічний рух сільського, натурального життя, автентичні види спорту, повернення до етнічних релігій, підкреслення псевдо-архаїчних рис мистецтва, психотехніки апеляції до етнічних архетипів тощо).

Територія у такому контексті сприймається з двох позицій: територія функціонування національних державних уніфікованих норм та територія особистого емоційного спілкування, родового минулого.

Це додатково конотується ще позицією присутності та відродження архаїчних принципів: територія як природне екологічне середовище, що знаходиться у небезпеці від технологій високої культури, та як сукупність природних магічних сил, священної країни батьків та прабатьків [577, 584].

Як зазначає Е. Гелнер, двоє людей належать до однієї нації тоді і лише тоді, коли вони визнають свою належність до цієї нації [132, с. 298]. Територію функціонування державних норм необхідно визнавати, але територія особистого та родового спілкування потребує емоційної переконливості та щоденної важливості.

Це коли двох людей об'єднує спільна культура, спільна система ідей, способів поведінки та спілкування, знаків, спільних життєвих ситуацій та минулого досвіду. Спільна культура може бути як сучасною, так і з архаїчним корінням.

При наявності як фактору сучасної культури, яка об'єднує у націю двох людей, все частіше використовуються поняття вигнання, міграції, безкорінності, нестійкості традиції, фрагментарності, мозаїчності тощо. Це поняття прискорених соціальних змін сучасної людини, коли територія як реальний матеріальний об'єкт втрачається / часто змінюється та замінюється духовним культурним простором. Це так звана духовна культурна міграція, номадизм, коли люди переймають звичаї сучасного світу та стають «духовними іммігрантами». Стійкі уподобання архаїчної та домодерної людини руйнуються, динамізуються, та люди стають «психічно мобільними» [132, с. 292-310], [807].

Також часто застосовується термін «генерації Х» – від твору Дугласа Коупланда «Генерація Х», присвяченому питанню споживацької культури молодого покоління, що народжено у 60-ті роки ХХ ст., для якого характерні постійні спроби самовизначення та вираження себе. «Генерація Х» асоціюється з більш гнучкою системою ідентичностей, мінливими смаками у сфері одягу, спілкування, вибору професії та місця проживання. Це

постіндустріальні, постмодерні групи людей, що просякнуті ідеєю різноманітності, мультиетнічності.

Незважаючи на помітні соціальні та культурні зміни, для більшості територіальна ознака залишається домінуючою при виробленні первісної ідентичності, контактні, межові зони мають етнічний характер (крос-культурні, перехресні контакти сусідніх чи урбаністично організованих мультикультур), віковий (спілкування між поколіннями, моменти суспільних ініціацій), гендерний (патріархатна культура чоловіча та сучасна чоловіча культура, унісекс урбанізму, традиційні жіночі та феміністські стратегії тощо).

Стосовно східного регіону України, наприклад, Харкову, національні ідентичності зазнають сильного регіонального та державного тиску. Символічна трансформація «територія як форма національних державних норм» спрямована на «територію як форму регіонального та державного успіху», що необхідно повинна включати й індивідуальні успіхи, отже, «територію особистого емоційного спілкування».

Тобто, традиційно це діяльність по реконструкції та архітектурному оздобленню міста; по створенню позитивного іміджу регіону; відновлення історичної пам'яті та встановлення нових знакових її позначень, яка особливо посилюється на свята та знаменні дати. Навколо деяких пам'ятників виникають суспільні дискусії, як наприклад, навколо пам'ятника Леніна на площі Свободи у 2014 році. Із проведенням біля нього сепаратистських мітингів, посилюється його семантика зв'язку з тоталітарною радянською культурою, що призводить до руйнування пам'ятника городянами як символу тоталітарних режимів.

Таким чином, це підкреслення території регіональних успіхів у межах національно-державних норм: «свято Харкова стало справою всієї країни», «наше місто – молоде», «все, що відбувається у Харкові – добре, і не зовсім – робиться самими харків'янами» [642, с. 10].

На території Слобожанщини головними контактними зонами залишаються зони української та російської культури, урбаністична та

домодерна, національна та мультикультурна великого міста, інформаційна та традиційна. Територія межової зони у сучасній культурі Східної України сприймається у вигляді трьох головних різновидів цієї метафори: «територія функціонування національних державних уніфікованих норм», «територія як форма регіонального успіху» та «територія особистого емоційного спілкування» [586].

Прикордонні території (наприклад, кордон між Росією та Україною) – це території держави, які належать до державного кордону, виконують специфічні функції та мають специфічні властивості. Головним фактором, який обумовлює специфіку прикордоння, є його географічне положення. Складові помежного простору знаходяться поміж з собою у тісному зв'язку, різноманітному співвідношенні. Їх сукупність визначає характеристику помежних районів, параметри та властивості.

Будь-яка прикордонна територія є наслідком відмінностей та перехрестя двох дотичних систем, при чому, згодом, такі відмінності нівелюються, створюючи зону зі специфічними властивостями, які характерні як для одного так і для іншого регіону.

Для прикордоння характерна така парадоксальність: воно набуває певну цілісність завдяки факту внутрішнього розподілу, тобто за допомогою динамічного розподілу, зустрічі та переходу, Свого та Чужого, це територія помежжя. Таким чином більший ступінь диференціації надає можливість більшому ступеню об'єднання за багатьма тими ознаками, що не артикулюються і не загострюються в монокультурному та гомогенному середовищі.

З цієї точки зору така територія не є периферією: динаміка простору визначається не просто отриманням імпульсу з центру, а зіткненням сутностей, їх розподілом та поєднанням. Тобто кордон – це не тільки емпіричний факт, пов'язаний з геокультурною локалізацією культурних феноменів, але й парадигма, яка іноді дозволяє побачити відмінності та внутрішню гетерогенність там, де традиційно бачиться лише тотожність.

Якщо для культурно однорідних територій Чужий є периферійним явищем, не присутнім в повсякденних соціокультурних практиках, то для соціокультурних спільностей і пограниччя Чужий є чинник, що постійно діє, незалежно від того чи конфліктна взаємодія з ним. У прикордонній культурі «чужий» з «зовнішнього іншого» перетворюється на «внутрішнього іншого». Проте, в результаті адаптації він не втрачає своїй чужості, а набуває менш абстрактного характеру. Він наділяється детальнішими та індивідуалізованими рисами, заявляючи про себе як маргінальна особа (етнічна маргинальність) з певною мірою орієнтації на здійснення спеціальної ідентичності, більш фрагментованої та амбівалентної. Одночасно помежна територія передбачає більшу «етнічну чутливість» та має більше способів розвитку толерантності.

Ми розглядаємо кордон насамперед як особливий тип культурної ідентичності, що формує певні особистісні та культурні ознаки, особливий тип сприйняття світу, пограниччя – це місце формування певного типу особи прикордонного суспільства.

Пограниччя – це певна просторова локалізація, регіон, буття людей якого нерозривно пов'язане з існуванням кордону, похідного від нього. Для аналізу пограниччя та помежної території істотним є те, що кордон не тільки закриває комунікативні потоки, але і дає можливість здійснення «переходу» через нього, структуруючи тим самим складні процеси комунікації, тобто кордон завжди спрямовує комунікацію.

Що стосується культурної креативності, творчості, то треба усвідомлювати, що кордон не завжди несе її з собою. Все залежить від конкретних конфігурацій, в яких виявляється його статус та динаміка.

Взагалі специфіка східноєвропейського регіону полягає, серед іншого, в тому, що він представляє собою одну велику помежну територію, що складена з суми чисельних малих мультикультурних і поліетнічних кордонів. Місцеві історично-географічні особливості, у першу чергу – брак чітких або стабільних кордонів, спричинилися до того, що території заселення різних етнічних / релігійних груп та культурних впливів взаємно перекривали одна

одну.

Припускають, що ніде більше у світі формування націй та імперій і т.ін. не відзначалися такою сильною амбівалентністю, як власне у Східній Європі. Лише поступово, у результаті відцентрових впливів, що радіювали з головних центрів адміністративної влади і культурної продукції – Львова, Вільнюса, Кракова, Харкова та ін. – серед місцевого населення викристалізовувалися окремішні ідентичності.

Помежжя, за думкою латиноамериканця Вальтера Міньоли, це – «простір між», положення по лінії розподілу, так, що по ту і по іншу сторону виникають потенціальні партнери діалогу, хоча іноді вони приймають облік ворога або супротивника. Ситуація помежжя, за думкою Міньоли, полишає нас ілюзії укриття на своєму боці, знаходячи одразу і ту, і іншу сторони.

Ситуація переходу і є ситуація помежжя, в якій народжуються все нові культурні моделі – у вигляді політичних, економічних та культурних практик. В помежних регіонах народжуються не тільки перехідні суспільства, але суб'єкти самого переходу, як знаходяться під впливом певних факторів та контекстів. Ці суб'єкти стають не лише гравцями в таких специфічних умовах, але й засновниками перехідних процесів [586, 585, 577].

Ю. Лотман говорив про те, що культурні новації виникають на перехресті культур. Новації завжди приходять з периферії, з культурних окраїн, де стає можливим діалог різних культурних програм. Ми сприймаємо іншу культуру через політику, через сфальсифіковану культурну пам'ять. Типологічна ознака «кордону» підкреслює опозицію «замкнене» - «розімкнуте».

Ф. Бродель в «Структурах повсякденності» якраз вказує на замкненість простору як на основну ознаку міста – безпечного місця, що має свою знакову систему і визначеність, тобто утворює особливу семіосферу: «Словник» Форт'єра (1690) так визначає поняття «місто»: «місце мешкання достатньо численних людей, звичайно замкнене стінами».

Для багатьох міст Заходу таке «кам'яне кільце», збудоване у XIII–

XIV століттях, було зовнішнім символом свідомого прагнення до незалежності і свободи, яким було відзначено зростання міст середньовіччя [76, с. 522].

Звідси історична подія, подія в художньому тесті чи в художньому творі – це долання цього заборонного кордону, тобто фактично перехід із однієї системи знакового спілкування до іншої (або взагалі безсистемності), а основний подієвий, смисловий, сюжетний епізод – **«перетинання основного топологічного кордону у його просторовій структурі» [377, с. 288]. В ситуації помежжя такий перехід стає необхідністю і постійно супроводжує людину помежжя.**

Тривалий час Слобожанщина була межевою територією між Україною, Росією та Кримським ханством. Одним з перших, що захистив ці землі Дикого поля від кримських орд, був український князь Дмитро Вишневецький-Байда, який у 1559 р. «побив кримцов на Яйдарі». З того часу українські козаки стали повноправними господарями у слобідських землях. Вже у 1599 р. вони заселяють Валуйки, потім Усерду, Яблуневе, Корочу, 587 козацьких сімей мешкали у Харкові. На початку XVII ст. на вільних землях засновується десятки українських сіл. Потім Московська держава відправляє сюди на поселення «служилих» людей, покликаних також захищати прикордонні землі, з другої половини XVIII ст. з'являються також переселені поміщиками кріпосні селяни. Отже для Слобожанщини одразу існує ситуація прикордоння, це порубіжжя міжкультурне та міждержавне, переселенці сюди мали захищати ці території і мають походження з України, Росії, в тому числі з Дону.

Слобожанська ідентифікація була пов'язана з тим, що територія Слобожанщини знаходилась під тривалим впливом Московської держави і Російської імперії.

І. Лисяк-Рудницький говорить про різноманітність і силу цих впливів: «Далекосяжна русифікація України була очевидним фактом, що його не можна повністю пояснити самими репресивними заходами царського уряду. Від Росії промінював велетенський престиж великодержави та блискучої імперської цивілізації. Багато українців, осліплених цим сяйвом, бажали й собі

причаститися до нього. Яким скромним і мізерним здавалося те, що українські патріоти осмілювалися протиставити цій розкішній всерозтворюючій колісниці» [360, с. 54].

У формулі «Україна між Сходом і Заходом» І. Лисяк-Рудницький говорить про «західність» України, оскільки вона становить органічну складову європейської спільноти народів, і вплив Сходу, оскільки вона належала до східно-візантійської культурної традиції, зазнавала постійних зазіхань євразійських номадів. Не належачи до східних культур «гідравлічної агрикультури» (Єгипет, Месопотамія), Україна могла дозволити існування індивідуального землеробського типу. При цьому хліборобству протягом історії «степової України» доводилось сполучатися із елементами і номадизму.

В області слобожанського лісостепу вплив номадизму був особливо значним.

С.О. Плетньова відмічає, що перші риси поєднання кочівницької культури з землеробською можна зустріти у печенігів, торків Поросся, що поєднували «вежі із стадами» із укріпленими поселеннями, а печеніги-чоловіки завжди були готові до військових походів [462, с. 83], [461].

За 500 років до появи козацтва існували групи вільних слов'янських поселенців, «бровники» (тюркське слово «коз» – кочувати, бродити), що підтримували тісні зв'язки з Половецьким степом [462, с. 92].

Слов'яни знали половецькі самоназви і їх значення, наприклад, кілька орд мали самоназву каї-змії. Звідси до фольклору проникають образи Зміїв Гориничів, межова річка Снепород (річка Самара), через яку половецькі орди здійснювали напади на Переяславське князівство, образ дівчини-воїна, Настасії Микулішни-«поляниці» (шлюбні обряди половців включали двобій між нареченими). Билини згадують Кудреванко-царя та Шарк-великана, Тугарина Змієвича, яких Б. Рибаків [498] співставляє із ханами Шаруканом і Тугорканом.

Через тісний зв'язок кочівницької культури з землеробською багато уявлень набувають амбівалентного значення, язичницькі образи не

сприймаються однозначно тільки негативно (жінка-воїн, змії, метаморфози-перетворення сакральних постатей – князів, каганів у вовків, «шолудивість» як народження у «сорочці» тощо) [462, с. 138], [461].

Шаман («кам») займався віщуванням майбутнього, лікуванням, каган існував як сакральний керівник, обмежений багатьма сакральними табу, а світську владу перебирав каган-бек, бек, шад.

Своєрідним засобом колонізації Слобожанщини були пасіки та хутори XV–XVII ст. «Умови стали змінюватися, і багато хуторів якось раптом переросли на поселення. Біля них могли затримуватись і осідати вихідці з-за Дніпра. Тобто, пальма першості колонізації належить черкасам, окремим переселенцям. Незважаючи на те, що не було ані міст, ані сильних сторожових пунктів, в лісах жили «литовські люди»... Коли в урочище Валки приїхав белгородський воєвода князь Хілков (1646 р.), до нього явилось декілька людей черкас, що жили на пасіках по Мжу та інших річкам. Вони говорили, що в найближчих околицях острожка, що будується, було до 150 пасік і що на кожній з них жило по 5-6, а то і по 10 чоловік черкас» [8, с. 50].

Слобожанщина XVII–XVIII ст. знаходилась під впливом української, російської і кочівницької культури. Українці у XVII столітті виступають як постійне населення, вплив російської культури спочатку був пов'язаний із «служилими» людьми, що спрямовувалися московським урядом для охорони і чиновницької праці часто проти їх волі. Тільки після скасування автономного статусу Слобідської України швидко пішла русифікація і нівеляція української народної самобутності. Як не парадоксально, це було пов'язано з розповсюдженням ідей Просвітництва в Російській імперії [586].

Українці XVII–XVIII ст. на Слобожанщині відчували себе як національне утворення, що зберігає свою специфічну ідентичність (територія, статус автономії, спільна історична пам'ять і культура, символічна прив'язаність до батьківщини і міф спільного походження), а з середини XVIII ст. починає поступово руйнуватися усвідомлення своєї єдності, трансформується національна свідомість.

Як відомо, за часів політичного, економічного занепаду України середини XVII століття починається переселення українців на вільні на той час землі «дикого поля», які знаходилися під формальною владою Московської держави. На нове місце рухались разом жителі цілих поселень із домашнім скарбом, не забуваючи про духовні цінності: «переселенці привозили з собою часто священників і церковний причет, привозили образи, антиминоси, церковну утвар й богослужебні книги українського друку і навіть церковні дзвони» [29, с. 176].

Створені в середині XVII століття як центри вільних свобод (слобод) полкові міста-фортеці – Харків, Суми, Охтирка, Острогозьк, Ізюм – швидко зростають і розвиваються. На слобожанський ґрунт потрапила та побутова та обрядова культура, яку принесли із собою переселенці з Правобережної та Лівобережної України, Речі Посполитої. Політична структура слобожанських полків, отримані ними привілеї і свободи, коли «переселенці мали свій виборчий уряд, зберігали й шанували свої звичаї, наприклад, церковні братства» [29, с. 188], звичність до демократичного устрою і високий ценз освіти переселенців з Речі Посполитої – європейської держави – все це створило умови для формування цілого прошарку вільних людей – слобожанських козаків. При цьому слобожанські полки постають як антитеза державним інституціям України, Росії і Запорізької Січі, ревно охороняючи свої права, привілеї. Відтворювалось звичне культурне середовище, в якому нарешті переселенці могли знайти максимум самореалізації, дуже швидко йшло перетворення незайманого на той час краю.

Український вплив на Москву, здійснюваний в основному через Слобожанщину, все ширшав і ширшав, відбиваючись на побутовому і церковному житті: «Він одбився на будівництві, на малюванні, на одязі, на співах, на музиці, на звичаях, на праві, на літературі і навіть на самій московській мові. Все життя складалося тоді так, що ставало неможливим прожити без українця» [435, с. 56]. Переробивши і переосмислив все чужорідне, Слобожанщина створила свій тип людини, свій тип ментального

сприйняття світу. Непевність часів, випадковість і постійна загроза смерті, постійна готовність до відновлення, бо напад кочівників міг зруйнувати весь життєвий набуток в одну мить, а звідси і необхідність його відтворення за короткий термін, - все це сформувало авантюрно-козацький тип людини – мандрівного воїна та хлібороба одночасно, який не боїться зовнішніх загроз і при цьому вміє цінувати стабільність старого родинного, родового укладу життя. Із переселенням на Слобожанщину цілих суспільних верств і прошарків утікачів з Гетьманщини та з Польщі виникає нове сприйняття світу, що, приєднуючись до загальноукраїнської традиції, одночасно зазнає інших семантичних нашарувань, коли культурні смисли різних частин України поєднувалися і в новому синтезі виступали найбільш характерні, значні риси.

При цьому загальний козацький ідеал лицарства, успадкований із пізнього Середньовіччя, «потрібний у ролі корективи того незбагненого, що несла в собі їхня епоха» [705, с. 72] і спрямований до «шляхетного образу людської досконалості, спорідненого грецькій калокагатії» [735, с. 81], зазнає подальшої демократизації.

Ми згодні з тією думкою З. Когута, що просвітницький раціоналізм, що панував в Росії за часів Катерини II, був спрямований проти камералізму: «Раціоналізм передбачав однаковість людської природи й універсальність основних законів. Отже, виявлені основні закони доброго врядування можна було застосовувати однаково ефективно в Москві, Сибіру та Україні. Підстав для компромісу між автономією та імперськими інтересами більше не було. Відтак автономію було скасовано, а врядування імперією уніфіковано» [291, с. 23].

Можна зробити такі *висновки*:

Слобожанщина створила свій тип людини, свій тип ментального сприйняття світу. У новій ідентифікаційній моделі сприйняття важливу роль відіграли дві метафори – територія та метафора християнського народу та християнського братерства.

Слобожанська ідентифікаційна модель закладається як модель порубіжної культури, культури «між» (межової), де головними факторами виступало українсько-російське та землеробське-кочівницьке Прикордоння.

Мультикультурний елемент у розвитку слобожанської культури посилюється з часом у ХІХ–ХХ столітті. Одночасно від мультикультурного елементу потрібно відрізнити імперський просвітницький елемент, відомий у явищах русифікації та уніфікації українського традиційного життя (денаціоналізація, урбанізація, технократизація).

2.3. Проблеми імперських та колоніальних культур: (пост)колоніалізм Слобожанщини

Проблемам національної ідентичності і колоніальних культур присвячені праці Б. Андерсена [11], Е. Гелнера [130], У. Кімлички [831, 833, р. 50-94], а також українських дослідників, наприклад, Л. Нагорної [418], В. Агеєвої [6], О. Забужко [234-240]. Найчастіше національна ідентичність аналізується в дискурсивних полях націоналізму, консерватизму (примордіалістська модель, модель «офіційних» націоналізмів), конструктивізму, деконструкції (взаємопроникнення модерністських та постмодерністських дискурсів), лібералізму, зв'язки національної та індивідуальної ідентичності є глибокими та багатоманітними, багато факторів їх взаємовідношень залишилися поза дослідницькою увагою.

Мета підрозділу - дослідити дискурси національної ідентичності та постколоніалізму, їх представленість в культурному полі Слобожанщини.

Останнім часом поширюється поняття кризисної ідентичності. Постійні зміни в сучасному світі та постмодерністська деконструкція сприяла розповсюдженню поняття про «протеївську ідентичність». Для розуміння кризисної ідентичності американський психіатр Р. Дж. Ліфтон пропонує концепцію «протеанізму» (Протей – давньогрецьке божество, що здатне постійно змінювати свою форму, крім тих моментів, коли воно захоплено у полон й стає зберігати свій вигляд) [840]. Тобто стверджується думка про те,

що сучасна людина повинна постійно змінювати свою ідентичність, тільки при рефлексії над нею можна говорити про деякі її сталі ознаки. Причини протеївської ідентичності полягають як у становленні нової масової глобальної культури, так і у явищах глибоких соціальних криз, що викликані процесами модернізації та руйнування імперій, розпаду СРСР та змін у колоніальній системі. Мультимедійна культура забезпечує розповсюдження інформації миттєво усім світом, що забезпечує постійне оновлення та обмін культурних цінностей. Модернізація, відмічає Р. Дж. Ліфтон, стосується Східної Азії (Китай, Гонконг, Японія), а також пострадянських суспільств. Руйнування біполярного світу, що присутній був під час «Холодної війни», призвело до криз в ідентифікаційних практиках громадян усього світу. У людини, що потрапила під вплив кризових явищ, виникає почуття відірваності від світу та самого себе, втрата довіри до держави та політиків, політичного життя загалом, у людини виникає почуття «бездомності» та «безбатьківства» [840, р. 127-210].

Питаннями постколоніальної культури займалися такі дослідники як Г. Бхабха [802-803, 89], Г.Ч. Співак [857-859]; [537, 538], М. Баль [795-796, 33].

Українські контексти пост колоніалізму досліджували О. Забужко [234-240], Г. Грабович [156-158], М. Шкандрій [738-739], М. Рябчук [499-501] та Р. Шпорлюк [747-748].

Проблема становлення протеївських ідентичностей пов'язана зі становленням постколоніального світу, розпадом та переформуванням імперій. Найбільше таким аспектом ідентичностей займався дослідник та інтелектуал Е. Саїд [504, 853]. Він стверджує, що саме імперія та імперіалізм («Культура й імперіалізм» (1993)) консолідували суміш культур та ідентичностей у глобальних масштабах, тобто той фактор, що спіймав Протея у полон, – це імперія [603, 605, 606].

Головним способом відображення та побудови ідентичності, на переконання Е. Саїда, є наративи. З одного боку, тут присутні колоніальні,

імперські наративи, з іншого наративи Просвітництва, що спонукали людей у колоніальному світі до опору, повалення імперської залежності та побудови нових ідентичностей. Тому гранднаратавам Просвітництва та взагалі незалежній національній освіті відводиться велика роль у відстоюванні власної ідентичності, їх руйнування під час постмодерної деконструкції дало змогу відновлюватись колоніальним наратавам та дискурсам у новій формі, або взагалі примітизувати наративні практики. Відміна гранднаратавів у постмодерній культурі мала як позитивні, так і негативні наслідки: «імперіалізм бореться передусім за землю, однак володіння землею, право на її заселення та обробіток, її утримання, відвоювання і планування її майбутнього – ці питання відображались, дискутувались і якийсь час навіть вирішувались в наратаві. За словами одного критика, нації самі по собі є нараціями. Здатність оповідати або перешкоджати формуванню й виникненню інших наратавів дуже важлива для культури й імперіалізму, адже це один з головних зв'язків між ними» [504, с. 13].

Становлення ліберальних суспільств змінює систему освіти, ліберальна освіта заснована на політкоректності, тому часто проблеми ідентичності знаходяться поза наратавами у такій освітній програмі, вони замовчуються вже не з питань цензури, а заради нівеляції «гострих кутів» та болісних моментів пригнічених раніше ідентичностей.

Зокрема наприклад, дискусія щодо зміни освіти розгорілась у Сполучених Штатах у 1960-1980-х роках, вона торкалась питань про значення, зміст та цілі ліберальної освіти, способи її реалізації, стара структура та авторитет американської освіти були поставлені під сумнів, під впливом антивоєнного та антиімперіалістичного протестів демократизувалась змістовна та тематична складова освіти. Тобто демократизація та лібералізація освіти співпала з втратою наратавів своєї колишньої довіри, в тому числі наратавів Просвітництва та опору, як ніколи парадоксально актуальних для постколоніального та деколоніального світу: «Велика іронія є в тому, що наші пошуки наново наснаженої, відновленої традиції в метрополії почались після

виснаження модернізму і проявляються у вигляді постмодернізму або, як я казав раніше, цитуючи Ліотара, втрати легітимізуючої влади нарративу західної емансипації та просвітництва» [504, с. 103].

Новим способом артикуляції впливу та маніпуляції ідентичностями стає не тільки освіта, а й мас-медійна культура, що виробляє та есенціалізує ідентичності, роблячи араба більш «арабським», англійця більш «англійським», «тубільця» більш «тубільським», ніж він є насправді.

У дослідженнях 1990-2000-х років розуміння національної ідентичності переміщується у бік розуміння ідентичності як «співгромадянства» та поширюються ліберальні концепції національної ідентичності та національної освіти, яка виховує відповідального громадянина, що на раціональних основах об'єднується з іншими громадянами та дбає про спільні суспільні інтереси [603, 605].

Тож можемо говорити, що політична компонента та компонента спільного вибору стає домінуючими у сучасних визначеннях ідентичності, а значить роль освіти тільки посилюється.

Зокрема європейські ідентичності аналізуються австралійськими дослідниками, що претендують на відсторонений об'єктивний розгляд європейських реалій та перспектив. За матеріалами конференції, що проходила в Австралії, було укладено збірку «Громадянство та ідентичність в Європі»(1999) [825], що в ряді публікацій констатує значний інтерес до проблеми національної ідентичності в Європі, який пробудився у 1990-х роках. Серед причин такого інтересу називаються збільшення іммігрантів, що «являють загрозу для національної ідентичності» [825, р. 2], острах того, що Об'єднана Європа може перетворитись на «федеральну наддержаву» [825, р. 3], зміни пріоритетів колективної само ідентифікації та протидія глобалізації та глобалізацій ним процесам загалом. Л. Холмс та Ф. Муррей вважає одним з найголовніших факторів зміну зразків колективної ідентичності: «Коли суспільство підійшло до постіндустріального етапу розвитку, в наслідок чого змінився характер розподілу праці і широко розповсюдилась вища освіта,

послабли такі традиційні поняття як робочий клас або ще більш аморфний середній клас» [825, р. 3]. Також констатується той факт, що національна ідентичність європейців має декілька рівнів та шарів, що мирно уживаються один з одним [825, р. 14].

Дослідники Флорентійського Європейського інституту у науковій збірці «Громадянство в Європі: між національною спадщиною та пост національними проектами» (2001) [813] достатньо уваги приділяють питанням національно ідентичності, відмічаючи актуальність питання про європейську ідентичність: «Європа є кандидатом для побудови постмодерністської ідентичності нового типу, в якій мимовільність і спонтанність символічних проявів і жорстка нормативна реальність юридичних законів разом визначають «громаду»» [813, р. 238].

В книзі Д. Міллера «Громадянство та національна ідентичність» (2000) [847] з точки зору означення себе як належним до певної «національної спільноти» [847, р. 28] дається визначення національної ідентичності та нації.

Деякі антропологи відзначають, що ідентичність є не стільки результатом об'єктивних культурних відмінностей між групами, як результатом переконання певних членів групи у своїй окремішності чи представників інших груп, у тому, що такі відмінності існують. Звідси видно, що ідентичність може формуватися як «внутрішньо», самими учасниками групи, або ж «зовнішньо», в гірших випадках часто шляхом дискримінаційних дій і висловлювань з боку домінуючої групи чи більшості у поліетнічному суспільстві.

Для зовнішнього спостерігача культурні відмінності між членами різних етнічних груп, що проживають на території однієї держави, можуть здаватися незначними, проте для самих цих груп усвідомлення своєї окремішності може бути життєво важливим, а найкращим способом артикуляції є освіта та сформовані освітні пріоритети.

Коли говорити про ідентичності сучасної Слобожанщини, то важливо відзначити фактор пограниччя в слобожанських етнічних та національно-

культурних ідентифікаціях. Важливими для розуміння етнічної ідентичності є висновки когнітивної психології (Дж. Тернер), теорій соціальної ідентичності (Г. Таджфел), символічного інтеракціонізму (Дж. Мід, Е. Гоффман, Ф. Барт), що розуміють ідентичність як ситуативну та контекстуальну структуру. Етнічна ідентичність розгортається у специфічному соціальному просторі. Просторова організація суспільства є певною моделлю соціальних відносин (Е. Дюркгейм, П. Сорокін), пограниччя втілює та моделює етнічну та культурну неоднорідність території, суміщення та невідповідності «ідеологічної» та «малої», «приватної» (Ю. Хлебовчик) батьківщини або, в наших термінах, батьківщини як «території функціонування національних державних уніфікованих норм», «території як форми регіонального успіху» та «території особистого емоційного спілкування». Географічний та геополітичний простір в такому разі є проекцією соціального та культурного простору, соціокультурних та етнічних структур, він закріплює існуючі соціальні відносини, з глобалізацією культур відбувається метафоризація поняття пограниччя. При цьому етнічні, етнічно-культурні пограниччя можуть втрачати глобальні прив'язки до культур (українська – російська культура) і зустрічатися у ситуаціях дисперсного розселення етнічних спільнот серед українського етносу-нації. Слобожанське пограниччя демонструє розмивання мовної ідентичності, але вона, в той же час, залишається важливим фактором етнічної ідентичності, хоча значення її як політичної національної ідентичності зменшується (поза залежністю, якою мовою я спілкуюсь – російською, українською чи суржигом, я належу до громадянської української нації).

В результаті дослідження національної ідентичності, ми можемо сказати, що фактор етнічної ідентичності продовжує грати значну роль, хоча найвагомішим фактором став фактор політичної громадянської ідентичності, її вираження в локальній слобожанській з ідентичностями пограниччя, не тільки російського та українського, а пограниччя офіційної та приватної сфери, пограниччя різних субкультур та етнічних груп.

Головним способом відображення та побудови ідентичності є наративи. З одного боку, в культурі Слобожанщини присутні колоніальні, імперські наративи, з іншого – наративи Просвітництва, що спонукають до побудови нових ідентичностей, одночасно кризові явища пострадянського часу породжують «протеївський» характер слобожанських національних ідентичностей – вони артикулюються лише в моменти рефлексії або стають задіяні в результаті освітніх практик.

Ліберальні концепції національної ідентичності та національної освіти, яка виховує відповідального громадянина, що на раціональних основах об'єднується з іншими громадянами, є найбільш актуальними для сучасного стану культури Слобожанщини.

2.4. Національна освіта як спосіб долання колоніалізму та побудови нових ідентичностей

2.4.1. Національна ідентичність та національна освіта в просторі культури Слобожанщини. Філософія освіти на Слобожанщині (в Харківському регіоні)

Питанню національної освіти як способу виховання чи конструювання національної ідентичності часто приділяють менше уваги, ніж дослідженню функціонування вже сформованих національних ідентичностей, але такий авторитетний дослідник, що представляє постколоніальну парадигму, як Е. Саїд приділяє проблемам національної освіти підвищену увагу. Е. Саїд справедливо зазначає, що демократизація та лібералізація освіти співпала з втратою наративів своєї колишньої довіри, в тому числі наративів Просвітництва та опору, як ніколи парадоксально актуальних для постколоніального та деколоніального світу, тому необхідність національної освіти співіснує з підозрою до національних проектів як гранднاراتивів, ще більше парадоксально посилюючи необхідність національної освіти [606, 604].

Тож завданням цього розділу є розгляд взаємодії дискурсів національної ідентичності та національної освіти та експлікація їх на національні культури – українську та локальні – слобожанську, дослідження взаємодії дискурсів національної ідентичності та національної освіти, їх представленість в культурному полі Слобожанщини.

З десакралізацією світу у XIX–XX ст. власне релігійні складові часто замінювались національними, державницькими, але міфологія території, спорідненості за територією відіграла в історії XX ст. також дуже важливу роль, тобто релігія використовувала тотемно-територіальні уявлення про «спорідненість за місцевістю», а з раціоналізацією релігії саме ці взаємозв'язки локального характеру залишились факторами міцного позараціонального емоційного впливу. Спільна територія, територія предків є одним з факторів формування національної ідентичності. При створенні національних держав ці елементи використовуються «офіційними націоналізмами» і стають основою національних освітніх програм, створюючи «уявлену спільноту» (Б. Андерсен) [11] за зразком великої родини чи розширеної общини.

Висока культура пов'язана з технологічним спілкуванням та рано чи пізніше з необхідністю виникає безособове суспільство із взаємозамінними атомізованими індивідами, що належать одному культурному та національному кодові. Тобто ідеї нації, націоналізму, високої індустріальної культури породжують два протилежно спрямовані явища: штучну національну соціальну структуру універсального характеру (нормативну національну державу); втілення національних та територіальних очікувань окремого індивіда в емоційно забарвлених формах (етнічна музика, фольклор, екологічний рух сільського, натурального життя, автентичні види спорту, повернення до етнічних релігій, підкреслення псевдо-архаїчних рис мистецтва, психотехніки апеляції до етнічних архетипів тощо).

Територія та локалізація у такому контексті сприймається з двох позицій: територія функціонування національних державних уніфікованих норм та

територія особистого емоційного спілкування, сімейного та общинного минулого.

Це додатково конотується ще позицією присутності та відродження архаїчних принципів: територія як природне екологічне середовище, що знаходиться у небезпеці від технологій високої культури, та як сукупність природних магічних сил, священної країни батьків та прабатьків [604].

Територію функціонування державних норм необхідно визнавати, але територія особистого та соціального спілкування потребує емоційної переконливості та щоденної важливості, завдання національної освіти поєднати у просторі культури ці необхідні сучасній людині локалізації, зробити національну освіту більш особистісною.

Національна освіта є вагомим чинником структурування соціокультурного простору Слобожанщини у XVII–XXI століттях.

Харківський колегіум у XVIII ст. і Харківський університет (1804) у XIX ст. надали зразки національної освіти та національного виховання. З Харківським колегіумом пов'язана діяльність Г. Сковороди. Саме заснування Харківського університету стає вирішальним для культурного розвитку Харкова XIX ст. і формування слобожанських культурних ідентичностей як прохарківських та модерних. В тому числі Харківський університет стає осердям формування українських модерних ідентичностей.

Хоча первісно через імперські умови Харківський університет не передбачав викладання українською мовою та знайомство з національною українською культурою, але швидко в університеті з'являються гуртки шанувальників української народної поезії, найбільш відомий – гурток І. Срезневського (І. Росковшенко, О. Шпиговський, А. Метлинський, М. Костомаров, інші), що стане осердям харківської національної школи романтики.

Студентами і професорами Харківського університету були українські письменники П. Гулак-Артемівський, Я. Щоголів, Л. Боровиковський, В. Маслович, О. Корсун, В. Александров, науковці та етнологи М. Костомаров,

А. Метлинський, О. Потебня, М. Сумцов, Д. Багалій, Д. Яворницький, без яких би не відбулась національна культура і національне відродження ХІХ століття.

У 1820–1830-х роках засновується українська журналістика – у Харкові з'являються перші в Україні періодичні видання – газети, літературні альманахи, журнали, видавцями, авторами та упорядниками них були викладачі, студенти або випускники Харківського університету: «Харківський Демокрит» (1816), «Український вісник» (1816), «Український журнал» (1824), «Український збірник» (1838), «Молодик» (1843) та інші.

Видатними фольклористами та цінителями національної спадщини були професори Харківського університету О. Потебня та М. Сумцов, що втілювали національну складову у своє викладання, ще студентом Харківського університету Д. Яворницький починає активну дослідницьку етнологічну та фольклористичну роботу по збиранню національної культури – протягом 1880 року було зібрано близько 600 українських та російських пісень на Харківщині.

Саме професори Харківського університету в ХІХ столітті виступили як захисники національної української культури, національної української ідентичності, української мови та української освіти як основи буття народу [604, 628].

Професор І. Срезневський у вступі до збірки «Запорізька старовина» вперше доводить самостійність і великі можливості, естетичні достоїнства української мови у порівнянні з іншими слов'янськими мовами.

Професор М. Сумцов першим в Україні, Російській імперії на той час, започаткував університетське викладання українською мовою, став викладати свій курс української народної словесності українською мовою, започаткував у Харківському університеті етнографічний музей.

Професор Д. Багалій намагався захопити студентів історичною спадщиною українського народу, залучав їх до роботи з архівними матеріалами та документами з архіву Малоросійської колегії, у студентів історико-філологічного факультету були різноманітні заняття по слов'янським наріччям.

Національний та регіональний компоненти вивчення історії широко запроваджувався у викладанні історії професорів Харківського університету кінця XIX–початку XX століття: впроваджувалось краєзнавство, вивчення історії та культури Слобожанщини, впроваджувався регіональний компонент у зміст національної вищої та шкільної освіти, досягалось вивчення цілісності української історії і культури через історію і культуру окремого регіону.

Національна освіта на Слобожанщині у XX столітті, з одного боку, повинна була вписуватись у реалії української радянської республіки, з іншого боку, продовжувала традицію національних освітніх практик, зокрема університетське викладання, при відновленні університетів за радянські часи, демонструвало таку спадковість, хоч і усічену вимогами нової радянської цензури.

Стосовно сучасного етапу становлення національної освіти на Слобожанщини та її ролі у формуванні національної ідентичності головними є проблеми визначення української національної ідеї, шляхів модернізації національних освітніх практик, їх інтеграції при збереженні кращих досягнень до світового освітнього простору, розробка нормативно-правової бази національного виховання.

Провідні принципи реформи всієї національної освіти визначені в Державній національній програмі «Освіта» (Україна XXI століття), серед яких демократизація, гуманізація та гуманітаризація освіти, покликана формувати у свідомості студентів цілісну картину світу, розвивати їхню духовність, культуру особистості і планетарне мислення, національна спрямованість освіти, її гармонійне поєднання з національною історією і народними традиціями, органічна єдність навчання і виховання.

Тому провідними тенденціями розвитку національної системи освіти як основи формування національної ідентичності мають бути: орієнтація освіти на гуманістичні цінності світової, національної і професійної культури, перенесення акценту з викладацької діяльності педагога на пізнавальну діяльність учня, на формування творчої методики його самонавчання та

самоактуалізації, в тому числі й навчально-пізнавальної діяльності, перехід від традиційних, інформативних, монологічних методів і форм навчання до діалогічних, комп'ютеризація і технологізація навчання; цілеспрямоване впровадження особистісно орієнтованих технологій навчання, орієнтація на людський вимір в освітній діяльності.

Локалізація дискурсу національної ідентичності на Слобожанщині сприймається з двох позицій: територія функціонування національних державних уніфікованих норм та територія особистого емоційного спілкування, сімейного та общинного минулого, при цьому національна освіта була і залишається важливим чинником структурування соціокультурного простору Слобожанщини у XVII–XXI століттях.

Взаємодія дискурсів національної ідентичності та національної освіти, їх представленість в культурному полі Слобожанщини доводить необхідність саме такої актуалізації та артикуляції національної та регіональної компоненти у освітніх практиках, забезпечення пріоритетності національних ідеалів і цінностей у вихованні громадян України. При цьому національні традиції, в тому числі й освітні, найбільш повно відповідають ментальним та психічним особливостям українського народу, мають морально-естетичне та гуманне начало, тому в умовах інтеграції освітніх практик повинні підкреслюватись, а не втрачатись, що повинно відповідати єдності індивідуальних та соціокультурних ідентичностей, ствердження національних зразків ідентичностей в постколоніальному та деколоніальному світі.

Розвиток освіти, в тому числі філософської, в Харківському регіоні був тісно пов'язаний з Харківським університетом [604, 628].

Крім розгляду взаємодії дискурсів національної ідентичності та національної освіти для нас важливо розглянути зв'язок між освітніми та філософськими парадигмами у Харківському регіоні, історію філософської освіти у Харківському університеті та вплив її на світогляд усього регіону, а

також принципи філософії освіти, їх вплив на виховання та підтримання національної ідентичності.

Освіта на Слобожанщині орієнтувалась на національні зразки, але насправді вплив Російської імперії на початкових етапах розповсюдження освіти був дуже значним, що виявилось як денационалізації, русифікації, такі формуванні співіснуючих лояльностей – української та імперської.

Розвиток філософії сприяє цілісності національної ідентичності, поступово десакралізуючи її, роблячи міфологічні елементи складовими національної ідеології та раціоналізуючи їх для своїх громадян.

На сучасному етапі розвитку культури будь-яка ідентичність, у тому числі і слобожанська, формується на основі багатьох практик розрізнення, в тому числі і в філософській сфері.

Завдання нашого дослідження у цьому підрозділі – розглянути функціонування як самих практик розрізнення, так і їх осмислення;

– розвиток і основи філософської освіти та її вплив на світогляд на Слобожанщині.

Для становлення Харкова, слобожанських ідентичностей, загальноукраїнського культурного простору освіта завжди мала виключне значення. Філософія та освіта знаходились довгий час у зв'язку із Просвітницькою парадигмою, яскравим прикладом функціонування якої є поява та перші десятиріччя існування Харківського університету. Просвітницька парадигма у філософії й освіті не тільки підтримувалась, але й критикувалась, що дозволило їй увібрати елементи романтизму, позитивізму та етнічного розуміння освіти як духу народу, нації.

З появою Харківського університету у 1804 р. змінюється як статус міста, так і світоглядні пріоритети його мешканців, відбувається становлення як нових регіональних ідентичностей, так і нових особистостей, що жили ідеями просвіти, освіти і філософії. Саме професори Харківського університету у XIX ст. виступили захисниками національної української культури,

національної української ідентичності, української мови та української освіти як основи буття народу: професор І. Срезневський у вступі до збірки «Запорізька старовина» вперше доводить самостійність і великі можливості української мови порівняно з іншими слов'янськими мовами. Як ми зазначали, професор М. Сумцов першим в Україні започаткував університетське викладання українською мовою, почав викладати свій курс української народної словесності українською мовою, створив один із перших узагальнених викладів історії української філософії, коли у 1926 – 1927 рр. у Харкові видав «Історію української філософської думки» [549].

У гуманітарних дослідженнях та викладанні філософії у Харківському університеті упродовж XIX ст. відбулося формування своєрідної університетської школи. Довгий час філософські дисципліни ігнорувались і заборонялись у Російській імперії, але в Харківському університеті вдалося завдяки зацікавленню гуманітарними та природничими науками зберегти самий дух філософування, проте часто він і наражався на небезпеки повного занепаду. Д. Багалій переконує, що філософія відіграла у Харківському університеті роль не тільки дисципліни, що викладалася поважними професорами, стала об'єктом наукових і світоглядних зацікавлень самих професорів та студентів Харківського університету, вона була духовною складовою суспільства за межами університету, стають духовними зразками роботи професора Й. Шада та його учнів, їх настанова про злиття моралі, моральності та філософії була співзвучна з українською і слобожанською свідомістю [24].

Переконаність у моральному ідеалі (який мав головні християнські риси) була властива як Г. Сковороді, так Й. Шаду, оскільки визначальними проголошувалися високі моральні ідеали, ідеали рівності усього людства, філософський пошук істини, що визначає діяльність усього соціуму та людства загалом; ці тези співпадали із загальними релігійно-моральними настановами даного регіону та української культури [628].

Ідеї Г. Сковороди вплинули на багатьох видатних постатей, пов'язаних із заснуванням і першими роками діяльності Харківського університету, у тому числі і на засновника університету В. Каразіна. Зокрема Ю. Лаврінченко відзначає, що Г. Сковорода був учителем Василя Каразіна, а Варвара Ковалевська – мати Каразіна – «забезпечила синові Василеві добре українське й європейське виховання, запросивши на домашнього вчителя-виховника філософа Сковороду» [335, с. 8].

Освіта у вченні Г. Сковороди – засіб реалізації божественного призначення людини, її «іскри Божої», адже у вченні Г. Сковороди душа кожної людини – це божественний потенціал у людині, що може реалізуватися через дух або ні – через забуття божественних заповідей. Без цього людина не виправдовує свого призначення – не стає частиною християнського народу, її існування – лише омана, тінь справжності. Г. Сковорода, спираючись на традиції східнохристиянської філософії, розуміє акт самопізнання не як гносеологічний, а онтологічний процес реального наближення людини до Бога шляхом заглиблення у себе і виховання. Результатом цього процесу постає перетворення людини, обоження її. Кожна людина має високе призначення і повинна його виконати у суспільстві, так вона реалізує «божественну іскру», свою «самість».

Дотримуючись учення свого вчителя – Г. Сковороди, В. Каразін при заснуванні університету дбав про розвиток філософії та автономну самостійну філософську і наукову думку. Перебуваючи під впливом фіхтеанських ідей, В. Каразін дбає про запрошення для викладання філософії самого Й. Фіхте, але за рекомендацією Й. Гете та Ф. Шиллера до Харкова прибуває інший фіхтеанець – Й. Шад.

2.4.2. Йоганн Шад – розвиток традиції німецького ідеалізму

Становлення університетської філософії в Україні пов'язано саме з діяльністю першого професора кафедри умоглядної та практичної філософії Харківського університету Й. Шада, який займав цю посаду з 1 лютого 1804 р.

по грудень 1816 р. Головними його працями були промови «Про верховну мету людини» (1807), «Про повернення Європі свободи», виданий курс «Природного права» (1814) – використовувався як підручник у навчальних закладах Києва, Петербурга, Москви, Тобольська. Вперше у Російській імперії з'являється достатньо фаховий професор філософії, який був здатний створити свою школу та ввести вітчизняну філософію у коло європейських ідей. На той час філософська підготовка у Харківському університеті передбачала для студентів першого курсу морально-політичного відділення викладання логіки і риторики, для другого – викладання філософії і риторики, для студентів третього курсу передбачалося викладання історії філософії. Як спецкурси проводилися заняття з філософії моралі, психології, метафізики, природного права. Викладання велося переважно латиною і російською мовою, також частково німецькою мовою, перші дисертації з філософії також виходили латиною.

У викладанні філософії у Харківському університеті, у працях Й. Шада («Логіка», курс «Природного права») відбувається переосмислення філософії І. Канта, Й. Фіхте, виробляється своєрідність шадівської «християнської філософії». Й. Шад дуже творчо переробляє вчення Й. Фіхте: філософування долає рефлексію (Reflexionspunkt) і надає справжнє знання, де реальне визначається як чиста дія («als blouses Handein»). Абсолютною, необмеженою дією є «Ur-Reale», що не може бути взагалі обмежена та зведена до самовизначення («Selbstbestimmen»), визначеності загалом («Bestimmtwerden»), тому не може бути остаточно осмисленою та усвідомленою. Коли ми можемо осмислити щось або зробити предметом розмірковування «Ur-Reale», то це суперечить усім законам мислення, в результаті теологічного доказу Й. Шада «Ur-Reale» може розглядатись як Бог [628].

Стосовно логіки, то у вченні Й. Шада вона розуміється як онтологія, тому такі важливі категорії логіки і послідовний розвиток принципу тотожності суб'єкта і об'єкта у викладі філософії.

Процес пізнання Й. Шад розглядав як єдність чуттєвого і раціонального. На його думку, чуття – це своєрідний посередник, через який здійснюється зв'язок з дійсністю, і саме за його допомогою формуються категорії для діяльності розсудку і розуму. Розсудок має справу з досвідом, об'єднує протилежності лише формально, розум – з ідеями, які вносять у світ єдність і гармонію. Один і той самий розум є у функції мислення (*cogitandi*) і у функції прагнення (*volendi*). У першій функції розум є теоретичним, у другій – практичним, але кожний з них послуговується одним вищим законом, внаслідок чого абсолютна протилежність між ними не можлива. Сам розум у функціях мислення робить реальне ідеальним (розумне ідеальне), а у функціях прагнення – перетворює ідеальне на реальне (здійснює ідеальне). На основі цього філософ зробив висновок, що істинна філософія рухається не простим пізнанням феноменів, а абсолютним і єдиним знанням можливості феноменів, основа якої знаходиться в ідеї. Керуючись ідеями, ми пізнаємо речі, «як вони існують в собі», тому й речі за своєю природою відповідають ідеям, що виходять з чистого джерела – розуму.

При цьому в самому Харківському університеті розвиток отримали ідеї як прибічників німецьких апіорних метафізичних систем (Й. Шад, його школа, Гес де Кальве, А. Дудрович) та їх критиків (Т. Осиповський «Про простір та час» (1807), «Міркування щодо динамічної системи Канта» (1816)).

Критика німецького ідеалізму реалізується насамперед серед прибічників ідей французького Просвітництва, коли частина професорів університету виступає захисниками німецької метафізики, а інша частина – проголошує просвітницькі ідеали позитивного знання. Т. Осиповський створює «Товариство наук при Харківському університеті» і намагається розвивати просвітницьку парадигму в її природничому спрямуванні. Т. Осиповський створив ряд оригінальних праць і посібників з математики, астрономії, механіки, фізики, він один з перших перекладає російською мовою «Логіку» Е. Кондильяка, виступає з критикою вчення Г. Лейбніца про передбачену

гармонію, основних положень філософії І. Канта. На противагу останньому Т. Осиповський, спираючись на атомно-молекулярну гіпотезу та експериментальні дані хімії, захищає ідею подільності матерії, зазначаючи, що матерія внутрішньо активна і є джерелом змін, які знаходяться в ній самій. Суспільна філософія Т. Осиповського базувалась на розвитку освіти, поширенні знань, у душі просвітників ставлячи в залежність від них такі моральні категорії, як честь, благодійність, справедливість.

Також стає званою гуманітарна та філософська діяльність І. Ризького – першого ректора Харківського університету, доктора філософії, відомого своїми працями «Умослов'я, або філософія мислення» (1790), «Вступ до словесності» (1808), «Наука віршування» (1811), низки посібників з логіки (1790), лінгвістики, перекладами праць Д. Дідро, Ш. Монтеск'є, П. Гольбаха, інших французьких філософів-енциклопедистів. На жаль, французьке Просвітництво, з його позитивними та негативними моментами, стає на деякий час зразком для наслідування для цієї групи вчених. Основою логічних поглядів І. Ризького було критичне переосмислення праць Й. Баумайстера та Х. Вольфа. В онтології і теорії пізнання він обстоював первинність матеріального світу стосовно людської свідомості, заявляючи, що не існує ніяких понять про речі, що перебувають поза нами, перш ніж вони не будуть діяти на наші почуття. Всі форми пізнання є відображеннями реальних предметів і явищ світу, які існують незалежно від людини. Будь-яке пізнання починається з відчуттів, однак ніколи не зупиняється тільки на цьому ступені свого розвитку. Розум йде далі, коли вдається до протилежностей, пізнає внутрішні якості. Природа у своїй багатоманітності постає як відкрита книга, з якої людина черпає свої знання, збагачує свій досвід, удосконалює розум.

Учні й наступники Й. Шада (А. Дудрович, Г. Хлапонін, Гес де Кальве, С. Єсикорський та ін.) продовжили ідеї німецької метафізики. Після висилки Й. Шада з Харкова його наступником на кафедрі став А. Дудрович (у 1813 – 1829 рр. читав курс моральної філософії, у 1829 – 1830 рр. був ректором

університету). Він користувався підтримкою Й. Шада, який і рекомендував його як людину освічену у філософії І. Канта, Й. Фіхте і Ф. Шеллінга.

У 1818 році доктор філософії Андрій Дудрович був призначений екстраординарним професором кафедри теоретичної і практичної філософії. У 1819 році він захистив на засіданні Ради свій «Tractatus de philosophiae statu praesente historico-criticus», тобто «Історико-критичний трактат про сучасний стан філософії». Як зазначав професор Ф. А. Зеленогорський, наразі Дудрович, «...порівнюючи філософію Шеллінга з філософією Канта, критикує останню і віддає перевагу першій і загалом ставиться до Шеллінга і його філософії з особливою пристрасністю» [246, с. 33].

Курс А.Дудровича був побудований в основному за Й. Шадом із широким використанням ідей І. Канта, Й. Фіхте, особливо Ф. Шеллінга, зі збереженням романтичних настанов, оскільки філософію Ф. Шеллінга А. Дудрович вважав «християнською». А. Дудрович розглядав світ як накреслення божества, а людину – вінцем його творіння, вважав, що тільки «філософія робить людину істинно освіченою», а значить справді людиною.

2.4.3. Розвиток естетики у XIX ст.

Логіка та естетика – одні з центральних філософських дисциплін першої половини XIX століття. Естетика у другій половині XIX ст. також продовжувала свій розвиток як позаполітична філософська дисципліна. Естетика в Харківському університеті від свого початку поєднувала як ідеї німецької класичної філософії (наприклад, у праці А. Гевлича «Про витончене» ми можемо простежити розвиток ідей І. Канта), так і новітні дослідження історії мистецтва та естетики (І. Кронеберг), а також дослідження культури (А. Метлинський «Про сутність цивілізації та значення її елементів»). І. Кронеберг одним із перших в Україні і в Російській імперії поставив питання про естетику як самостійну область філософської науки, спираючись на досвід німецької естетики. Не зважаючи на те, що І. Кронеберг фактично першим у Російській імперії розробляє естетику як самостійну філософську науку, він

з деяким упередженням ставиться до історії філософії, при ньому викладання історії філософії було заборонено, оскільки головна увага мала приділятися художній творчості [390, с. 295].

Стосовно естетики, то смак, на думку І. Кронеберга, це «задоволення, викликане чимось» витонченим, І. Кронеберг підтримував Г. Лессінга і його критику класицистичної теорії смаку, завдання нової естетики і нового художника романтизму вбачав в тому, щоб створювати дійсність, «і свою природу, і своє людство» за зразками досконалості (наслідування шеллінгівської концепції художника-деміурга, де художник належить до вищого світу і надихає матерію духовним началом). Він вважає себе шеллінгівцем, оскільки система Ф. Шеллінга є найбільш послідовною в естетиці. Він видає ряд праць з естетичних питань, збірку «Мінерва», в яких намагається надати характеристику історичним змінам естетичних поглядів. Місце природи науковець залишає лише в душі художника, оскільки саме художник найприродніше, через нього говорить творча сила природи, тому ми можемо говорити про онтологію творчості, творчого духу, онтологію мистецтва у І. Кронеберга, при цьому особливе значення приділяється слову, словесність ототожнюється з найвищим проявом духу у зовнішнє [628].

У цьому І. Кронеберг визнає, що продовжує Ф. Шеллінга – природа у Ф. Шеллінга можлива лише як вічна творча сила Всесвіту, а у творці, згідно з Ф. Шеллінгом, творча сила природи реалізується максимально, творець – сам по собі природа. Природа реалізується у митці, генії, як пише про це І. Кронеберг у «Мінерві»: «Геній не тільки образ, але й частина творчого духу природи, і, діючи згідно до її законів, має у мистецтві свою автономію» [322, с. 22].

Шеллінгівські погляди були досить популярними у культурному середовищі того часу, зокрема часте цитування Ф. Шеллінга зустрічається у докторській дисертації А. Метлинського, в інших його працях: «Призначення мистецтва – відтворити красу найбільш чистою, повною, світлою, як відблиск божественної досконалості. Художник не знаходить на землі такої краси..., він

повинний прозрівати більш повні світлі і прекрасні ідеали, створювати художні твори дією фантазії» [398, с. 54]. Ця концепція художника в інтерпретації Ф. Шеллінга та романтиків значно вплинула на літературу та художню творчість у новій українській культурі, поставила перед художником нові завдання, в тому числі і розвиток, відтворення власної національної культури, про яку має дбати справжній художник, виконуючи як філософську, так і художню місію разом. Таким чином, професор російської словесності А. Метлинський не тільки може розглядатися як поет-романтик, але як теоретик і філософ культури: він займався питаннями естетики, критикував «Лекції з естетики» та «Філософію релігії» Г. Гегеля, підтримував естетику Ф. Шеллінга не тільки у своїй поезії, а й теоретичних працях історично-філософського та естетичного характеру, зокрема у таких: «Про сутність цивілізації і значенні її елементів» (1839), «Промова про істинне значення поезії» (1843), «Погляд на історичний розвиток теорії прози й поезії» (1850).

2.4.4. Особливості філософської думки другої половини XIX – початку XX століть

Особливо посилені були ідеали просвітительства у філософії другої половини XIX – на початку XX століть. Наприкінці XIX ст. розвиток технічних, природничих наук і політекономії стимулювали затвердження певного сцієнтистсько орієнтованого позитивістського образу філософії.

Розвиток політекономії в Харківському університеті призводив як до підтримки філософських аспектів марксизму, так і до їх критики з позиції зростання ролі людської індивідуальності в історичному процесі. Найоригінальнішими та найвпливовішими у теоретичній філософській та політекономічній думці XX ст. стають погляди М. Туган-Барановського. У працях М. Туган-Барановського ми бачимо докладний аналіз позитивних та негативних світоглядних наслідків капіталізму: обґрунтування капіталізму у якості стійкої системи, що безперервно розвивається та іманентно бореться зі своїми внутрішніми кризами, з одночасною критикою капіталізму, що

відчужує людину, перетворюючи її тільки на робочий засіб. М. Туган-Барановський переконаний, що у суспільстві повинні стверджуватися концепції цінності кожної людини та її високого правового статусу, коли будь-яка особистість є «ціллю в собі» («Теоретичні основи марксизму», 1905 р.). Стверджуючи, що соціалістичний світогляд за своєю суттю глибоко індивідуалістичний, де людина є як вищою метою, так і найважливішою виробничою силою, М. Туган-Барановський говорив про інше, дещо відмінне від марксистського тлумачення та обґрунтування соціалізму – «Сучасний соціалізм у своєму історичному розвитку» (1906), «Соціалізм як позитивне вчення» (1918).

У той же час існувала «організмична» позиція, філософія сприймалася як новий екологічний світогляд, де головними є ідеї гармонії людини та природи, вписування людського життя у природну гармонію космосу: це ідея «цілісності природи» у А. Бекетова («Гармонія природи» (1860), «Мораль і природознавство» (1892)), філософські погляди І. Мечникова (його праці «Сорок років пошуку раціонального світогляду», «Етюди про природу людини», «Етюди оптимізму» стають уже філософським підсумком усього життя вченого, філософські ж погляди І. Мечникова зародилися у досить ранній час, пов'язаний із Харківським університетом, але найпоширеніше викладені в його пізніших роботах), що засновані на новій «етиці душі і тіла».

Викладання естетики і філософських дисциплін у другій половині XIX ст. ускладнювалося тому, що в 1850 р. царський уряд, наляканий подіями 1848 р. в Європі, заборонив викладання філософії світським професорам, довіривши читання логіки та психології професорам богослов'я, лише у 1863 р. було відновлено викладання філософії в університетах Російської імперії, але при викладанні гуманітарних дисциплін зберігся потяг зосереджуватися на емпіричному матеріалі, а не на теоретичних узагальненнях.

З 1850 року також був ліквідований філософський факультет, а на основі його відділень відкриті два нові факультети – історико-філологічний і фізико-математичний. З 1850 року магістр богослов'я протоієрей П. Лебедев читав

логіку, психологію, церковну історію і законодавство, богослов'я, з 1858 по 1862 рр. магістр богослов'я протоієрей В. Добротворський викладав богослов'я, логіку і психологію. Попри те, що його курси «Основного богослов'я» (1895) і «Догматичного богослов'я» (1896) дістали схвальну наукову оцінку, це був надто вузький виклад для університетської освіти – після 1862 р. він зосередився на викладанні лише самого богослов'я [628].

До 1873 р. кафедра філософії Харківського університету, наприклад, існувала без викладачів відповідного профілю, лише у 1874 р. професор Ф. Зеленогорський поновив викладання. Тому часто загальнотеоретичні, філософські, зокрема естетичні, етичні, культурологічні досягнення цього періоду пов'язані з лінгвістами, істориками, економістами і правознавцями. Це, зокрема, О. Потебня і його школа, що розробляла проблему взаємозв'язку мовлення і мислення та слова як єдності суб'єктивності і об'єктивності; це ідеї впливу мови на людську діяльність, розгляд міфу як особливого слова, необхідного на певному етапі архаїчного розвитку культури, розгляд мови як діяльності й інструменту пізнання; це теоретичні погляди, наприклад, згадуваного економіста М. Туган-Барановського, який навчався у Харківському університеті.

Саме Ф. Зеленогорський звернув увагу на те, що в Харківському університеті відбувається поєднання як фахової філософії, так і морального філософування, романтизованої та християнізованої «любви до мудрості»; пояснення цьому Ф. Зеленогорський шукає у впливі романтиків та філософії Ф. Шеллінга на діячів та вчених Харківського університету. При аналізі текстів і виробленої практики філософської комунікації у Ф. Зеленогорського виникає питання, чи «було корисним перенесення філософсько-наукових теорій на новий ґрунт, яким був Харківський університет з його слухачами і публікою» [245, с. 12], і він відповідає, що так, але це сприяло певній ідеалістичності самого філософського дискурсу та своєрідності побутування його в Харківському університеті.

2.4.5. Філософія мови О. Потебні та Потебнянська школа

О. Потебня стояв у витоків наукової семіотики у Російській імперії. Семіотична традиція у вітчизняній філософії має давнє походження, пов'язане з особливостями викладання у Києво-Могилянській колегії, а згодом академії, далі це потебнянська традиція, а також традиція, пов'язана з різними формальними та семіотичними школами на території радянського та пострадянського простору. О. Потебня одним із перших у вітчизняній філософії почав розмірковувати над співвідношенням між мовою та образом, між внутрішнім суб'єктивним (мінливим) і внутрішнім загальним образом слова (тривким, повторювальним, загальноміфологічним): «Внутрішня форма є теж центром образу, однією з його ознак, що превалює над усіма іншими» [426, с. 130.], «міф є словесний вираз такого пояснення (апперцепції), при якому тому образу, що пояснює та має тільки суб'єктивне значення, приписується об'єктивність, дійсне буття у пояснюваному» [478, с. 259]. Зокрема П. Флоренський йшов «від О. Потебні» та називав його родоначальником цілої наукової школи, тому він використав назву книги «Думка та мова» для розділу своєї праці.

Філософські погляди О. Потебні («Думка і мова» (1862), «Із нотаток з російської граматики» (1888, 1894), «Психологія поетичного і прозового мислення» (1910)) визначили філософію мови та філософію освіти в XIX та XX століттях, тому філософський внесок Харківського університету XIX ст. у світову скарбницю філософії є значним і незаперечним [604, 614].

Ідеї Потебнянської школи (О. Потебня, Д. Овсянко-Куликовський, О. Горнфельд, П. Енгельмейер) знайшли світове визнання і розвиток у ряді напрямків сучасної філософії, герменевтики та семіотики культури, філософії мови й аналітичній філософії. Філософія мови допомагає зрозуміти як процеси ідентифікації особистості з етнічними, субкультурними і національними картинами світу, так і процеси створення мовної особистості – власного мовлення, створення власного місця у мовній картині світу. Особистісна ідентичність у філософії мови О. Потебні дуже значуща. Людина нерозривно

пов'язана з мовою, мова передує іншим «спеціально-людським діяльностям». Як філософ мови і як антрополог, О. Потебня стверджує, що зародження людяності відбувається через мову, мова – мінімальна складова будь-якої людської діяльності – «мова є *primum*, будь-яка подальша діяльність є дещо вже пізніше, являючись разом із тим і засобом будь-якої наступної діяльності» [478, с. 202.].

Тому серед антропологічних наук перше місце повинні займати філософія мови і мовознавство – у низці наук про людину мовознавство є «наука основна» [478, с. 204], а філологічне та філософське знання поєднанні у національній мовній картині світу.

Навчання складній мовній національній картині світу через вивчення мови робить учня філософом – «дитина, що говорить однією з індоєвропейських мов, уже через це одне є філософом» [478, с. 205].

Мова, за переконанням О. Потебні, не тільки засіб побудови культури і спосіб соціалізації, але і спосіб формування думки і окремої opinio, окремої особистості: «слово і загалом мова потрібні насамперед для самого мовця» [478, с. 212]. Таким чином, ми усі перебуваємо «у стані Адама» [478, с. 214] – номінація і мовлення надає онтологічний статус як речам, так і самій людині.

Здатність до символізації і до міфотворчості ототожнюється О. Потебнею з мовою, існування символу-міфу поза словом для О. Потебні неприпустимо – «для мене зовсім немислимо, як можна передбачати коли-небудь існування міфу крім слова» [478, с. 271]. Слово є засобом мислення, апперцепцією у слові, міф є способом етіології і пояснення [478, с. 271-273]; апперцепція є активним способом пізнання, що вписує людину у той чи інший національний «життєвий світ».

У праці «Думка і мова» О. Потебнею виокремлено низку значущих антиномій мови – свободи і необхідності, неподільного (індивіда) і народу, божественності мови і її людяності.

Через мову відбувається становлення людини і людства у цілому, у той же час говорять мовою тільки окремі особи, індивідуалізуючись і ставши

особистостями у мовному процесі: «говорять тільки окремі особи, і з цього боку мова є створення неподільних; але мова як діяльність цих останніх передбачає не тільки творчість попередніх поколінь (якої не могло бути при початку мови); у кожную дійсну хвилину вона належить двом: мовцю і розуміючому, причому і мовець, і розуміючий представники усього народу» [478, с. 45]. «Неподільне» в думці О. Потебні має на увазі індивіда, котрий є соціальний атом, при становленні особистості через мову зберігається неподільність, цільність особистості та суспільства, хорова гармонія голосу індивіда і співу мови.

Для позначення зовсім нового розуміння на основі старих мовних форм О. Потебня використовує поняття «апперцепція», при вираженні культурних форм через особистісне розуміння, вважає О. Потебня, неможливо обходитися без цього поняття: апперцепція «є участь відомих мас уявлень в утворенні нових думок» [478, с. 100].

Проблемам філософії розуміння, філософії та психології творчості, сприйняття і створення художніх образів була присвячена діяльність «харківських потебнянців», що надрукували з 1907 по 1927 рр. 8-митомні «Питання теорії і психології творчості», де головна увага приділена мовній особистості, філософії творчості, творчому началу в культурі, можливому завдяки мові. Провідна роль серед послідовників ідей О. Потебні належить Д. Овсянико-Куликовському [614].

Найбільших успіхів у дослідженні особистості, а також співвідношень особистісної ідентичності й етнічної, національної культури досягли такі учні та послідовники ідей О. Потебні, як П. Енгельмейер і Д. Овсянико-Куликовський. У центрі наукової діяльності обох – проблеми особистісної ідентичності і творчості, для Д. Овсянико-Куликовського також – проблеми літературної творчості. П. Енгельмейер створив навіть окрему науку про творчість як особистісну реалізацію – еврологію. В основі запропонованої вченим науки лежать дослідження творчості людини, а також самого творчого акту, який є триєдиним у своєму породжуючому началі, є «триактом». Триакт

як реалізація особистості, як творчий процес, за думкою П. Енгельмейера, складається із взаємопов'язаних складових – акту бажання й інтуїції, акту знання й акту вміння. Особистісна ідентичність належить до певного типу, а також проходить низку етапів становлення – рутинний етап, етап таланту й етап геніальності, особистісна реалізація можлива тільки в тій чи іншій національній культурі через постійну культуротворчість і мовну самостійність [763].

Д. Овсянико-Куликовського цікавила проблема не стільки загальних теоретичних основ творчості, як реалізації художньої образності у літературі, філософія літератури, розкриття особистісної ідентичності через літературний і мовний образ. Велика увага у науковій спадщині Д. Овсянико-Куликовського приділяється типам особистості, процесам свідомої і несвідомої творчості, художнього автоматизму, діяльності поза свідомих факторів щодо впорядкування художнього матеріалу, створення образів-символів. Маючи нахил до самоаналізу та інтроспекції, Д. Овсянико-Куликовський дуже точно розкриває «зсередини» науковий і творчий процес, який відбувається у кожному художнику, вченому, у кожній творчій особистості; в тому числі для філософсько-психологічного аналізу ним використовується жанри щоденника і мемуарів. Д. Овсянико-Куликовський переконаний у тому, що творча особистість мислить образами. Через художній образ передається особистісна ідентичність художника, письменника, оскільки художник має особливу здібність сприймати і запам'ятовувати образи: «він може в цю хвилину і не затримувати їх, а лише мимохідь відзначити і передати на збереження у несвідому сферу, звідки він завжди зможе знову викликати їх, коли з'явиться необхідність» [433, с. 131–262].

Особистість розглядається Д. Овсянико-Куликовським у процесі становлення соціокультурних відношень як «результат суспільства, що ускладнюється та прогресує» [434, т. 6, с. 31–32], як синтез психічних процесів індивіда [434, т. 6, с. 33]. Особистість визначається як низка концентричних кіл, у центрі цих кіл – фізіологічне улаштування, розумовий склад, характер,

особистісна спрямованість, далі професійні характеристики та належність до професії, далі йде соціальна стратифікація та найширше коло – національна культура: «Усі концентричні кола форм, що оточують цю точку, як обручами, тримають і скріплюють особистість. Саме вони і об'єднують її, вони роблять надзвичайно важливий внесок у справу організації особистості, у справу створення її синтезу» [434, т. 6, с. 38].

На прикладі розвитку Потебнянської школи філософії мови (О. Потебня, Д. Овсянико-Куликовський, О. Горнфельд, П. Енгельмейер) яскраво прослідковується те, що проблеми особистісної ідентичності тісно пов'язані з філософією мови і філософією творчості, саме у мові ми можемо прослідкувати співвідношення антиномій ідентичності – постійності і мінливості, індивідуальності та загальності, свідомості і несвідомого. Мова, на переконання О. Потебні, не тільки засіб побудови культури та спосіб соціалізації, але і спосіб формування думки й окремої думки, окремої особистості.

2.4.6. М. Сумцов як теоретик національної культури та філософ релігії

Серед найвидатніших представників Українського національного відродження кінця XIX – початку XX ст. почесне місце належить професору Харківського університету, голові Харківського історико-філологічного товариства, академіку Миколі Федоровичу Сумцову (1854 – 1922). За висловом його сучасників, він був справжнім орачем на ниві українознавства, талановитим дослідником могутніх підвалин української культури, його наукові праці склали своєрідну енциклопедію українського народного життя і стали поштовхом до розширення та поглиблення українознавчих наукових пошуків.

Українознавча спрямованість наукової творчості М. Сумцова зароджувалась у несприятливих умовах придушення будь-якої думки про національну гідність українців і стала відвертим викликом

русифікаторській політиці правлячих кіл Російської імперії. М. Сумцова цікавив не тільки теоретичний аспект національної ідентичності та національної гідності, але й практична демократизація суспільних відношень, популяризація наукових ідей та української культури.

Саме М. Сумцов першим звернув увагу на творчу спадщину видатних представників давньої української літератури і ознайомив з нею наукову громадськість, тим самим розкрив барокові витoki української культури, її напівзабуті барокові репрезентації. Його дослідження про І. Галятовського [554], І. Гізеля [555], Л. Барановича [556], І. Вишенського [553] сприяли розвитку українського літературознавства, піднесенню та поширенню національно-патріотичних ідей у суспільстві.

В реєстрі праць М. Сумцова особливе місце займають його «Малюнки з життя українського народного слова» (1910) [558]. Важко переоцінити значення їх у справі виховання молоді, оскільки проект демократичних змін в українській культурі М. Сумцова був спрямований двобічно: у минуле – переоцінка замовчуваної української спадщини, а також у майбутнє – поява нової відродженої культури високих зразків і відновлення цілісності українського світогляду.

Науковий доробок М. Сумцова нараховує близько 1500 публікацій [409, с. 127], основна частина яких у фахових виданнях. Щоб розширити коло своїх читачів та донести новітні просвітницькі ідеї широкому загалу, вчений розміщував свої публікації у періодичних виданнях того часу, а саме у газетах «Харківські губернські відомості» та «Південний край». Науково-просвітницькі погляди М. Сумцова відбилися також у статтях, присвячених подіям у Харківському університеті. Так, у статті «З університетського життя» йшлося про виклади професора О. Кирпичникова про Данте. Стаття «Придбання музею мистецтв при Харківському університеті за останні два місяці» містила звіт про музей, яким опікувався саме М. Сумцов як учений секретар Харківського історико-філологічного товариства. На сторінках «Південного краю» М. Сумцов надрукував багато статей, присвячених

Т. Шевченкові, у статтях «Е руг сі тиове», «Малоросійська мова в народній школі», «Сучасна літературна мова», «Малоросійська мова і воляпюк», «Про відновлення української преси» вчений вимагав скасувати заборону на українську науку, викладання та друкування українською мовою та захищав ідею повноцінності українського слова, проголошував потребу викладання української мови у навчальних закладах та відстоював ідею її здатності до вироблення абстрактної термінології для забезпечення розвитку на українському ґрунті всіх наук. Значну частину його творчості складають релігієзнавча проблематика, праці з філософії релігії. Це, в першу чергу, широко відомі праці: «Іоанн Вишенський» (1885), роботи циклу «Історія Південноросійської літератури у XVII ст.», присвячені Л. Барановичу, І. Гізелю та І. Галятовському, «Розп'ятий Христос в турецькій повісті» (1916), «Релігійність Т. Г. Шевченка» (1914), низка нотаток у «Південному краї», опублікованих у 1917 р. у рубриці «З українських церковних питань», та багато ін. Ще будучи студентом Харківського університету Микола Сумцов написав твір на тему «Нарис історії християнської демонології» [557].

Як розумна та освічена людина Микола Федорович, безумовно, не міг залишитись осторонь подій 1917 р. Не приймаючи нових революційних ідей, він залишався охоронцем інтересів українського народу і, в першу чергу, у справах релігії. Критично поставившись до марксистських ідей, не в змозі залишатись байдужим до руйнування дореволюційних традицій українського народу, М. Сумцов на сторінках «Південного краю» у травні 1918 р. пише відгук «На захист Христа», на статтю В. Рожицина «Мертвий бог» [673]. У відгуку він висловлює своє особисте ставлення до перемоги революційного пролетаріату, особливо до його ідеї перемоги атеїзму, заявленого як «релігії живих», та християнства відповідно – «релігії мертвих»: «Насамперед, незрозуміло чому, ... один тільки пролетарій сповідує релігію життя, а решта, не пролетарії, служать лише смерті в особі мертвого бога Христа? Невже для служіння життю необхідно отримати особливий пропуск за штампелем Карла Маркса?» [552]. М. Сумцов жорстоко критикує В. Рожицина за його

«вороже презирство» до християнства, яке «настільки засліплює» атеїста, «що він зовсім сходить з наукового ґрунту і висловлює авторитетно положення, що зовсім суперечні цілком встановленим наукою даним». Піддаючи критиці погляди В. Рожицина, М. Сумцов доводить, що: «Немає і ніколи не було такої релігії, яку можливо б було порівняти з християнством за силою та красою...» [552].

2.4.7. Особливості філософської думки першої половини ХХ століття

Харківський університет опинився у вирі революційних подій і громадянської війни (1917 – 1921 рр.). Починає діяти Всеукраїнська академія наук (ВУАН, з 1918 р.) – це позитивний знак для розвитку національної культури та освіти, але при радянській владі на деякий час були ліквідовані університети (5 липня 1920 р. Харківський університет, як інші українські університети, було закрито, відновлено університетську освіту лише у 1933 р.), розповсюдилась теорія боротьби двох культур – міської (російської й пролетарської) та сільської (української й селянської), що негативно вплинуло на філософію, яка стала виразником «пролетарської» ідеології.

Провідною галуззю філософського знання стає філософське та наукове вивчення марксизму. С. Семковський був засновником першої філософської установи в Радянській Україні – філософсько-соціологічної секції кафедри марксизму і марксознавства при Науковому комітеті Української головної професійної освіти Народного комісаріату освіти УРСР (1921). При відновленні Харківського університету напрацьовані організаційні та філософські результати цієї секції не були втрачені, знайшли продовження, первісно у 1933 р. планувалось уведення і філософської університетської освіти, але через зростання репресій та загальну кризу радянської системи 1930-х рр. це залишилось лише планом [614].

Досягнення фундаментальних, технічних і біологічних наук (розщеплення атома літію (1932), діяльність Л. Ландау в Українському фізико-технічному інституті та Харківському університеті, успіхи української

математичної школи, зокрема Харківського математичного товариства, біологічних наук) сприяють позитивістськи орієнтованому філософському знанню, самій можливості філософії науки. Відбувається технократизація та ідеологізація суспільного життя, одночасно відбулося переслідування інтелігенції – все це відбивається на університетському філософському знанні.

Після завершення Другої світової війни спостерігається поживлення культурного та філософського життя, становлення нової генерації української інтелігенції.

В розвитку університетської філософії переважають два основні напрямки – методологія науки, гносеологія та історія філософії. Зокрема, з історії вітчизняної філософської думки у 1950-х рр. з'явилася низка монографій: М. Партолін – «Суспільно-політичні погляди М. Коцюбинського» (1953), І. Куликов – «Суспільно-політичні погляди Лесі Українки» (1953), І. Кравець – «Т. Осиповський – видатний російський вчений і мислитель» (1955), Ю. Бухалов – «Суспільно-політичні погляди П. Грабовського» (1957).

2.4.8. Розвиток філософії у другій половині ХХ – на початку ХХІ століть

Увага до гносеологічної проблематики посилена, наприклад, у філософській діяльності професора Ю. Бухалова, де дослідження питання пізнавальної активності суб'єкта – «Предмет і структура діалектичного матеріалізму» (1989) – доповнюється дослідженнями історії філософської думки в Україні – «Суспільно-політичні погляди П. А. Грабовського» (1957). Ю. Бухалов, який очолював кафедру філософії з 1963 по 1975 рр., був серед перших українських філософів, які ґрунтовно досліджували такі центральні проблеми гносеології, як пізнавальний образ, співвідношення практики і пізнання, суб'єкта та об'єкта, суб'єктивного й об'єктивного. Публікації Ю. Бухалова, особливо у центральних філософських журналах – «Філософські науки» та «Філософська думка», стали широко відомими спеціалістам.

У 1965 р. відбулося заснування серії «Філософія» «Вісника Харківського університету», першим головним редактором якої став Ю. Бухалов. Великою є заслуга Ю. Бухалова у підготовці висококваліфікованих фахівців з різних галузей філософського знання і, в першу чергу, з методологічних питань сучасного наукового пізнання.

Розробка марксистських і неомарксистських концепцій проводиться у філософії професора О. Мамалуя («Методологія «Капіталу» К. Маркса і системна єдність діалектичного й історичного матеріалізму» (1979)). Парадигмальні зрушення у сучасному модусі філософування О. Мамалуй тематизує за допомогою власного експериментального концепту «пост(недо)модерн», тим самим розвиваючи напрямок метафілософських досліджень («Кінці без кінця, або ситуація «пост(недо)модерну»» (1993), «Деррі/да/діада. Пост(недо)модерні привиди до «Привидів Маркса» Ж. Дерріда» (2000), «Авторство (транс)дискурсивності» (2002), «Звільнення (від) свободи» (2008) [391, с.287–292].

Філософія науки і проблеми холізму реалізуються у філософії І. Цехмістра – «Діалектика множинного і єдиного: Квантові властивості світу як неподільного цілого» (1972), «Пошуки квантової концепції фізичних основ свідомості» (1981), «Голістична філософія науки» (2003) [712, 714]. Тим самим відбувається розробка концепції «реляційного холізму» у філософських засадах науки, її застосування до сучасних проблем філософії і методології науки та культурології.

Протягом 1980-х – 2000-х років логіка та методологія наукового пізнання розкривалася також у філософських публікаціях Л. Бондаренко, Г. Носка, О. Тягла (зокрема, у публікаціях останнього – «Становлення наукової концепції цілісності» (1989), «Раціональний холізм» (2003)). Важливе значення для української філософії мають дослідження основ природознавства та філософських питань науки. У цій галузі ідеї холістичної філософії у 2000-х – 2010-х роках продовжують публікації Я. Тарароева – «Онтологічні основи сучасної фізики і космології» (2011), «Methodologic Strategies in the Modern

Cosmology and their Foundations» (2011), «Сучасна космологія: філософські горизонти» (2011).

Важливою і новаторською розробкою з методології науки стали наукові публікації В. Шкоди, присвячені аналізу ідеї різноманіття та її евристичного значення: «Ідея багатоманіття і наукове пізнання» (1987), «Виправдання багатоманітності (Принцип поліморфізму в методології науки)» (1990).

Окремою галуззю досліджень у 1960 - 1970-х роках стає систематичний аналіз регулятивної функції права і моралі в сучасному суспільстві. Основні результати таких досліджень містяться у фундаментальній праці О. Якуби «Право і мораль як регулятори суспільних стосунків при соціалізмі» (1970), яка стала основою її докторської дисертації. Крім подібних філософських досліджень починають розвиватися соціально-філософські та соціологічні дослідження.

У листопаді 1963 р. за ініціативою Ю. Бухалова й О. Якуби вперше в Україні було створено університетську Лабораторію конкретно-соціологічних досліджень. На її долю випала важлива роль у становленні та розвитку Харківської соціологічної школи, яку упродовж майже чотирьох десятиріч очолювала доктор філософських наук, професор О. Якуба. Характерно, що прабатьком харківської соціології Олена Олександрівна вважала саме Ю. Бухалова.

У 1980 р. на базі Лабораторії конкретно-соціологічних досліджень було створено кафедру соціології (перший завідувач кафедри – професор О. Якуба), діяльність якої і підготувала всі необхідні передумови для відкриття спочатку спеціалізації з соціології, а згодом (у 1990 р.) і соціологічного факультету (перший декан – професор В. Бакіров).

Велика кількість досягнень у сфері філософсько-гуманітарних та логіко-методологічних досліджень, що були напрацьовані у Харківському університеті, дозволила у 1990 р. створити нову загальноуніверситетську кафедру філософсько-культурологічного профілю – кафедру теорії культури і філософії науки. Її очолив професор І. Цехмістро. Важливими у роботі кафедри

стали дослідження Б. Пугача, Г. Панкова, В. Штанько, Я. Білика, В. Суковатої («Обличчя Іншого: тілесні образи Іншого в культурній антропології» (2009) [548]), О. Філоненка. Останній брав участь у декількох міжнародних наукових проектах, зокрема є лауреатом премії Фонду Темплтона за курс лекцій «Наука та богослов'я» (The Science and Religion Course Program of Center for Theology and the Natural Sciences (CTNS, USA)) за 2000 р.

У 2004 р. він був запрошеним дослідником богословського факультету Кембриджського університету (Faculty of Divinity, University of Cambridge, Cambridge, UK).

Тобто для Харківського університету стає характерним розвиток сцієнтистських напрямків та їх критика, розвиток метафізики і діалектики, філософської антропології, філософії культури. Важливими дослідженнями з філософської антропології стають праці професора І. Карпенка, який розвиває як напрямки філософської антропології, так і філософської рецепції повсякденності у просторі культури («Філософський простір культури: людина, що філософує, і людина повсякденності» (2006)) [274], [273]. Також можна констатувати, що посилюється значення досліджень з історії філософії та української філософії.

Важливими стають філософія освіти і виховання, політична антропологія (М. Култаєва «Про політичну антропологію посткомуністичного світу» (2000)), філософія політики (В. Бакіров, М. Сазонов, О. Фісун). Наприклад, О. Фісун уперше у вітчизняній і зарубіжній соціально-політичній науці здійснив концептуальну тематизацію контрверзи «демократія» – «неопатрімоніалізм» як методологічної основи осмислення сучасних політичних трансформацій, зокрема в Україні – «Демократія, неопатрімоніалізм і глобальні трансформації» (2006).

У працях В. Бакірова філософія сучасної політики постає як філософія культурних трансформацій постіндустріального світу, глибоке реформування ціннісних орієнтирів. Постіндустріальне суспільство трансформує самі способи виробництва культурних цінностей, тому філософія політики з необхідністю

повинна включати вивчення механізмів ціннісного самовизначення та соціокультурної комунікації – «Філософія політики» (2003), «Порівняльна політика. Основні політичні системи сучасного світу» (2005), «Соціальне пізнання та спілкування у постіндустріальному світі» (2009).

Вагомим досягненням у новітніх напрямках філософії стало створення та функціонування Харківського центру гендерних досліджень, що проводить значну як наукову, так і методологічну та організаційну роботу. Очолює центр І. Жеребкіна, яка є також директором Харківського центру гендерних досліджень (з 1994 р.), завідувачем лабораторії гендерних досліджень кафедри теорії культури і філософії науки (з 1996 р.) та директором Міжнародного інституту літніх шкіл з гендерних досліджень у м. Форос.

Виходить і користується вагомим авторитетом на пострадянському просторі журнал «Гендерні дослідження» (з 1998 р.), також діє проект «Університетська мережа з гендерних досліджень для країн колишнього СРСР». У працях І. Жеребкіної знайшли застосування сучасні західні феміністські і гендерні теорії та новітні теорії суб'єктивності в сучасній західній філософії (постструктуралізм, нові онтології суб'єктивності, нові теорії суб'єкта – С. Жижек, А. Бадью, Ж. Рансьєр, Дж. Агамбен), на основі чого здійснюється аналіз культурної антропології дорадянських, радянських і пострадянських суспільств: «Жіноче політичне несвідоме: проблема гендера і жіночий рух на Україні» (1997), ««Прочитай моє бажання...»: постмодернізм, психоаналіз, фемінізм» (2000), «Жіноче політичне несвідоме» (2002), «Суб'єктивність і гендер: гендерні теорії суб'єкта в сучасній філософській антропології» (2007).

Гендерні дослідження, «філософія Іншого» та постмодерністська теологія також знаходяться у центрі дослідницької уваги В. Суковатої, яка стала автором численних ґрунтовних публікацій у журналах «Філософська думка», «Практична філософія», «Соціологія: теорія, методи, маркетинг», «Суспільні науки і сучасність», «Людина», «Вища освіта в Росії», «Соціологічні Дослідження», «Філософські науки», «США і Канада»,

«Свободна думка», «Гендерні дослідження», «Інший погляд», а також успішною стипендіаткою-дослідницею Інституту Кеннана (США), Вільного університету в Берліні, Центральноєвропейського університету в Будапешті, фонду університету Гамбурга (Німеччина), університету Джорджа Вашингтона (США), Центру досліджень Голокосту і геноциду в Амстердамі, Фонду Вірджинії для Гуманітарних досліджень (США), Нідерландської Королівської академії наук і мистецтв.

У 1990-х – 2000-х роках важливе значення для розробки постнекласичного інструментарію філософії мали монографії: Н. Корабльової «Багатомірність рольової реальності: ролі і маски – лик та личина» (2000), В. Гусаченка «Життя і смерть суб'єкта. Нариси філософської теорії суб'єктивності» (1995), «Трансгресії модерну» (2002) [169], О. Бурової – «Філософування про річ, або натюрморт на фоні буття» (1995), Н. Бусової – «Модернізація, раціональність і право» (2004).

Харківський національний університет є класичним університетом, з повним циклом вищої освіти, з розвиненими науковими школами, з міцними науковими, гуманітарними та філософськими традиціями. Необхідність функціонування філософського факультету в університеті пов'язана як із вимогами до класичної освіти, так і з універсальними ідеями філософського виховання, філософської науки. Щодо Харківського університету необхідність філософської освіти усвідомлювалася постійно – можна говорити навіть про чотири невдалі спроби заснування філософського факультету [390], лише з п'ятої спроби у 2001 році відкриття факультету нарешті успішно відбулося. З цього часу діє філософський факультет Харківського національного університету, що сприяє розповсюдженню філософської освіти в Україні на новому рівні розвитку різних напрямів філософії. Першим деканом філософського факультету став професор І. Карпенко.

Основні напрями досліджень та діяльності факультету базуються на кращих зразках університетської філософії: аналіз багатоманіття форм філософування в різних соціокультурних світах, розробка фундаментальних

проблем соціально-філософської теорії, культурної антропології, філософії історії, політичної філософії, порівняльного вивчення цивілізацій, холістична філософія науки, гендерні дослідження, православна філософія, філософія релігії, теологія, постмодернізм (гносеологічні, культурологічні, суспільні аспекти), культура Слобожанщини, влада та її реалізація в незалежній Україні [614].

Сучасна постмодерністська парадигма ґрунтується на ідеї поєднання елітарної та масової культури, «високого» і «низького» у стилі життя та світогляді багатьох людей, тим самим розширюючи поле сучасної культури. У філософії, науці та мистецтві це викликає переосмислення, «переповідання» та «перегривання» історії, зокрема класики і авангардизму. Філософія на Слобожанщині, філософія у Харківському університеті має як класичний період (філософська школа Й. Шада), так і період авангарду (1910 – 1920 рр. і сучасність, 1990 – 2000 рр.).

На основі проведеного аналізу розвитку філософської освіти в Харківському регіоні на прикладі Харківського університету ми можемо зробити висновок про існування тяглості, безперервності філософської освіти, починаючи від учення Г. Сковороди до різних етапів становлення філософії та гуманітаристики, а також філософії науки у Харківському університеті.

Сучасна філософія повинна спиратися на певну філософську традицію. Університетська філософія є дуже важливою для інституційного та соціального розвитку філософії, що формує стійкі національні ідентичності та важливі соціальні пріоритети. Філософська освіта сприяє виробленню як індивідуальних, так і суспільних ідентичностей, впливає на суспільство в цілому, визначає напрямки розвитку української культури загалом.

Взаємодія дискурсів філософії, національної ідентичності та національної освіти, їх наявність у культурному полі Слобожанщини, у вищих навчальних закладах Харкова, Харківському університеті доводить необхідність саме такої актуалізації та артикуляції національної та регіональної компоненти у освітніх практиках, забезпечення пріоритетності розвитку

раціонального та філософського мислення, національних ідеалів і цінностей у вихованні громадян України.

При цьому національні традиції, у тому числі освітні й наукові, найбільш повно відповідають ментальним і психологічним особливостям українського народу, мають морально-естетичне та гуманне начало, тому в умовах інтеграції культурних та освітніх практик, глобалізації повинні підкреслюватись, а не втрачатись, що має відповідати єдності індивідуальних та соціокультурних ідентичностей, ствердження національних зразків ідентичностей у постколоніальному та деколоніальному світі.

Якщо у викладанні філософії та проведенні гуманітарних досліджень у Харківському університеті у ХІХ ст. відбувалося формування своєрідної університетської школи, то у ХХ ст. ця традиція, незважаючи на історичні та ідеологічні перепони, була продовжена і зараз зазнає трансформацій і нового наповнення на початку ХХІ ст.

Висновки до другого розділу:

Оскільки національно-культурна ідентичність є складним багаторівневим культурним явищем, то її непередбачуваність у суспільно-політичному і культурному житті є і ще довго буде предметом уваги фахівців соціальних, філософських і гуманітарних дисциплін. Культурні ідентичності у світі, що глобалізується, можуть бути усвідомленими не тільки в термінах глокалізації, а й зростання національних проявів культурних ідентичностей.

На прикладі слобожанських культурних ідентичностей можна говорити про **дві головні головні теоретичні філософські проблеми** – проблему формування слобожанських ідентичностей як прикордонних (порубіжжя культур) та проблему імперських та колоніальних культур, тобто про (пост)колоніалізм Слобожанщини. Слобожанські культурні ідентичності зазнають трансформації в сучасних культурних умовах, але вони тісно

історично та парадигмально пов'язані з добою бароко та модерном, коли формуються їх основні, вирішальні ознаки.

Ідентичності є змінними в залежності від часу та багатьох соціальних факторів, але, на нашу думку, можна говорити про певний постійний комплекс слобожанських ідентичностей, який має певну структуру та моделі побудови, стосовно їх еволюювання можна зазначити той головний принцип, що з розвитком Слобожанщини вони стають дедалі складнішими, комплексними та гетерогенними.

Ми виділили та охарактеризували постійний культурний комплекс слобожанських ідентичностей, його часові та просторові моделі, можливу структуру.

Поняття культурної та національної ідентичності не в усьому тотожні. Культурна ідентичність виникає при ототожненні індивіда з певними культурними моделями та цінностями, усталеними у певній спільноті, колективна ідентичність формується у процесі становлення суспільної групи та оформлення її меж. Національна ідентичність пов'язана з формуванням національної культури у певному державному утворенні, коли прагнення усталити національну культуру актуалізується з акцепцією держави чи з артикуляцією окремих політичних впливових сил, національна ідентичність, на відміну від культурної, тією чи іншою мірою пов'язана з дискурсом влади. Національна ідентичність є більш уніфікованим та однозначним явищем, а культурна ідентичність більш амбівалентним. Важливим моментом як для культурної, так і для національної ідентичності, є не тільки фактор єдності певної спільноті, але й фактори диференціації, культурної різниці та інакшості. Питання аналізу ідентичності виникає у модерну епоху, коли відбувається посилення індивідуалізму та лібералізму, ідентичність індивіда стає не усталеною даністю, а конструюється з наявних культурних елементів та символів.

Слобожанські ідентичності відзначаються загальною строкатістю, але можна говорити про основні комплекси регіональних, українських,

проросійських, проєвропейських, радянських та пострадянських ідентичностей [571-629].

Ідентифікація слобожанської культури XVII–XVIII ст. пов'язана з етнічною і східно-християнською конфесійною визначеністю, у слобожанському бароко відбувається взаємодія ідеаційної культури (бароко) з чуттєвою (слобожанська народна культура).

Національні ознаки української культури набувають тут регіональної специфіки, хоча зберігаються такі виділені, наприклад Е.Д. Смітом, ознаки, як своя історична територія, спільні міфи та історична пам'ять, економіка та система права, спільна масова культура. На цей час набуває поширеного функціонування термін «народ» як синонімічний до нації, що наголошує на її соціально-політичній солідарності.

Через зберігання тісного зв'язку у XVII ст. із кочівницькою культурою, на Слобожанщині XVII–XVIII ст. зберігаються елементи номадизму. Це виявляється у:

- поєднанні християнської культури з елементами язичницької культури;
- амбівалентності символіки, що проявляється насамперед у наданні військовій справі (охоронна функція козацтва) сакрального змісту (святий Миколай займає найголовніше місце між святими як захисник військової діяльності, можливе подвійне трактування міфологічних постатей змія, жінки-воїна, міфологічних метаморфоз тощо);

- культ землі співіснує з сприйняттям усіх місць землі як ідентичних, за тієї умови, що вони причетні до сакрального світу, який може співіснувати з обрядовістю, а може відділятися від неї.

Як головні ознаки барокової культури розглядаються ієрархічність і алегоричність. Але бароко вводить нове розуміння центру як точки зору і відліку, що призводить до спроб перегляду ієрархії, можливості введення поняття цінності.

Таласократична культура виникає на шляхах інтенсивної торгівлі, особливо морської. Розвинений обмін товарами поступово формує і обмін інформаційно-духовними цінностями.

Таласократичний тип культури формується як відкритий для зовнішніх впливів і здатний до внутрішнього еволюціонування, оскільки індивідуальність й індивідуальне рішення особистості має велике значення для цього типу духовності суспільства [648]. Тому часто цивілізації такого типу можуть урізноманітнювати свої зовнішні культурні ознаки, проте як провідна ознака залишається орієнтація на індивідуальність, тобто усвідомлена цінність конкретних успішних практик.

Телукратичний тип культури пов'язаний з консерватизмом різних форм суспільної свідомості й ідеології і стійкою ієрархією соціальної організації. Телукратичний тип культури і ментальності пов'язаний з фіксованим простором, має часто месіанський і репресивний характер колективістської етики, суспільну власність і посилену бюрократизацію державного апарату.

Російську імперію часто відносять до телукратичного типу культури через панування колективістсько-общинної етики, ідеології «третього Риму», повну відданість царю (східний абсолютизм), екстенсивну працю, неповагу до свободи й освіти особистості, сімейних стосунків, оскільки війни за приєднання нових земель і політика утримання влади в Росії виключала врахування індивідуальної успішності чи індивідуалізму як духовної цінності.

У слобожанській культурі і ментальності спостерігаються наступні риси таласократизму:

- індивідуальність має велике значення, окрема успішна практика зазнає наслідування;
- свобода є однією з головних цінностей і підкріплюється боротьбою за економічно-соціальну самостійність індивіда / родини;
- освіта має як сакральний характер, так і характер успішної соціальної практики, тому одне з головних завдань роду – дати освіту молодшому поколінню;

– існує потяг до миролюбності, але через те, що слобідська культура формується як культура прикордонного захисту, то це забезпечує загальний мотив мінливості людського життя, лицарського обов'язку захисту і активного життя воїна-захисника, котрий підкоряється найвищому Гетьманові – Богу;

– патріархальні цінності співіснують із наданням жінці більших соціально-культурних можливостей і збереженням залишків матріархальних уявлень.

Для слобідської культури характерний діалог і конкуренція духовних цінностей, що унеможливорює появу рис винятковості і месіанства, які формуються найчастіше в умовах відсутності інтенсивного обміну культурними цінностями й ідеями.

У формуванні культури Слобожанщини XVII–XVIII ст. існують такі складові слобожанської ментальної ідентифікаційної моделі:

– культ землеробства, антеїзм, патріархальність, що повинні були забезпечити сталість культурної традиції, її зразків;

– орієнтація на «народне християнство» (М. Грушевський)

– національна традиція співіснує з етнонаціональною спадщиною;

– існує спрямування на мікромаштабність подій, що негативним наслідком має психологічну селянськість;

– сакральне переноситься на воїнів-захисників, на функцію захисту і статус освіти;

Стосовно деяких особливостей сучасних ідентичностей, треба зауважити такі фактори як європейський вектор розвитку, фрагментизація ідентифікаційних практик, індивідуалізація національного вибору.

1. Україна висловлює бажання бути частиною Євросоюзу і це бажання відображається на світовому іміджі України і на сприйнятті європейських цінностей українцями, поки що Україна залишається поза межами «європейського проекту», але Україна загалом докладает багато зусиль, щоб посилити європейськість культурних ідентичностей, тому зараз поряд з

українською національною ідентичністю конструюється наднаціональна європейська ідентичність.

2. Європейський Союз розглядає європейську ідентичність як вирішальний та вагомий крок у легітимації цього наднаціонального утворення, спільна політико-правова та культурно-історична ідентичність її частин повинна ствердити єдність Євросоюзу. Належність до «європейства», «європейськості» розглядається як необхідна умова успіху Європейського проекту, започаткування якого пов'язано з модерном, а ідея появи з Просвітництвом.

3. Нова спільна європейська ідентичність може існувати лише як плюралістична, мультикультурна ідентичність, ця «множинна», «комплексна», за словами К. Хюбнера [644, с. 293-294], ідентичність більш складна, включає локальні, регіональні, національні та наднаціональні елементи і цементується лише спільними демократичними цінностями.

4. Специфіка східноєвропейського дискурсу європейських цінностей на Слобожанщині як Сході України виявляється у тому, що Слобожанщина залишається межовою, порубіжною територією в українських та російсько-«радянських» (Росія як заступник СРСР) ідентичностях, національних та проєвропейських моделях ідентифікації.

Останнім часом, особливо після подій 2004 р., посилює свої позиції національна модель як плюралістична модель ідентифікації (українці Слобожанщини як частина української політичної нації, що мають різні культурні форми та способи бути саме українцем, а не пострадянською людиною). Викликає увагу те, що ця національна модель як необхідний компонент включає компонент наступної євроінтеграції, тобто елементи нового наднаціонального європейського утворення. Євроінтеграційні можливості Сходу України (Слобожанщини) загалом відповідають новосформованій культурній та геополітичній ситуації у Східній Європі, але моніторинг світоглядної слобожанської ситуації, особливо це стосується молодшого покоління, потребує подальших міждисциплінарних досліджень.

У сучасному стані слобожанських духовних настанов зберігається тенденція до національної міфологічності і намагання це поєднати із загальною раціональністю і прагматизмом. Сучасні слобожанські культурні ідентичності, незважаючи на нівелюючий вплив глобалістичних тенденцій, зберігають свою неповторність та типологічні риси.

Виділено та охарактеризовано постійний культурний комплекс слобожанських ідентичностей (відкритість до нового; толерантність; схильність до самовираження через мистецтво і освіту; індивідуальність, динамічність та інше).

Слобожанська ідентифікаційна модель закладається як модель порубіжної культури, культури «між» (межової), де головними факторами виступало українсько-російське та землеробське-кочівницьке Прикордоння.

Мультикультурний елемент у розвитку слобожанської культури посилюється з часом у XIX–XX столітті. Одночасно від мультикультурного елементу потрібно відрізнити імперський просвітницький елемент, відомий у явищах русифікації та уніфікації українського традиційного життя (денаціоналізація, урбанізація, технократизація).

РОЗДІЛ 3

ТИПОЛОГІЯ КУЛЬТУРНИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ СЛОБОЖАНЩИНИ

3.1. Класифікація ідентичностей на Слобожанщині (філософсько-культурні типи). Барокова ідентичність: фізична та метафізична подвійність

Бароковий світ організовується згідно двом векторам - занурення у глибину і поривання до небес (Лейбніц, Тінторетто, Ель Греко), де основна риса – розрізнення і поділ двох поверхів [197, с. 53-54]. Про проблему складки можна говорити як про проблему барокового світу (новий проективний метод А. Дюрера і генезис складки у М. Гайдеггера як розрізняючий елемент розрізнення (див. примітку [197, с. 54-55] Дельоза про Андре Скала)). Ж. Дельоз характеризує внесок бароко у мистецтво і лейбніціанства у філософію та основні риси барокової ідентичності:

1. Складка – бароко винаходить безкінечний твір.
2. Інтер'єр – екстер'єр – безконечна складка проходить між матерією і душею, фасадом і кімнатою, зовнішнім і внутрішнім.
3. Верх / низ – двоповерхова дистрибуція – обидва поверхи належать одному світові.
4. Розгинання – продовження дії складки.
5. Текстури – сили спротиву матеріалів, текстури під дією деривації змінюються.
6. Парадигмальність – пошук моделі [197, с. 63-70].

Індивідуальне поняття (монада) є «зворотною величиною» ($1/\infty$) стосовно Бога ($\infty/1$), індивід має від природи актуально безконечний зміст, він «вміщує у собі (enveloppe) безконечність» (Г. Лейбніц «Нові досвіди», III, гл.3, §6), тому у культурі бароко індивід нарешті стає співвідносним зі Всесвітом поняттям, формується особистість, яка є такою безконечною та багатогранною, як Бог.

Ясна область однієї монади продовжується в іншій, це продовження одних конвергентних серій в інших, через диференціальні відношення виражається аналітичне продовження однієї серії в іншій, їхня «співможливість» (compossibilite), а не єдність», замінюється новою єдністю, за умови заміни вершини конусу на центр сфери (коментарі М. Серра, цит. за виданням [197, с. 218]).

Метафора театру або ілюзії, що приписується бароко, дійсно існує, але приймає інше значення – не занурення до світу театральної ілюзії, не вихід з неї, але використання ілюзії заради породження буття, нове перетворення сприйнятого набуття у тут-буття, «реалізація буття в середині власне ілюзії» [197, с. 218-219].

Навколишній світ може бути ілюзорним, але людина має здатність ствердити реальність, оскільки вона величина зворотна стосовно Бога, а Бог теж створив світ із нічого (креаціоністська теорія поширюється на монади).

Г. Лейбніц уявляє Всесвіт як досконалу монархію: «сукупність усіх духів повинна складати Град Божий, тобто найбільш досконалу, наскільки тільки можливо, державу під владою найдосконалішого Монарха», Бог розглядається як Монарх Божественної держави духів, той, що влаштував «машину універсаму», Всесвітню Монархію (Monarchie Universells) [352, т. 1, с. 428-429]. Антропологічні уявлення онтологізуються, оскільки людина є мікрокосмом, зрозумівши закономірності цього мікрокосму можна досягнути макрокосм, «машина універсаму» реалізується у соціальній «машині», Земному Граді.

Організм, за уявленнями Г. Лейбніца, теж ускладнена машина, впорядкована вищою мудрістю, це природна машина, в якій «кожна частина [знову] є машина, і, значить, тонкощі влаштування доходять у ній до безкінечності, бо жодна дрібничка не є втраченою, тоді як у наших штучних машинах частини не є машинами» [352, т. 2, с. 594].

Г. Лейбніц вважає, що світ влаштовано досить однорідно – «усюди і завжди усе відбувається так само, як у нас самих і зараз» [352, т. 2, с. 582].

Структура світу монад як універсальна структура, на думку Г. Лейбніца, повинна відображатися у структурі Європи, де країни знаходяться у стані передусталеної гармонії і існує вища центральна монада, роль якої Г. Лейбніцем відводиться німецькій імперії.

На його думку, Європа не здібна досягнути свого розквіту без могутнього центру, в інтересах Європи німецька імперія повинна стати таким центром. Кайзер при цьому керується королівським правом (*jus mayestatis*) – перший серед князів, що дбає про поширення християнства і європейське благо (трактат «Розмірковування про те, який обрис зовнішньої і внутрішньої суспільної безпеки повинний бути стверджений в імперії»).

Духовна єдність європейського порядку для Г. Лейбніца – у християнській релігії [710, с. 96-101].

В Російській імперії теоретичне обґрунтування абсолютизму знайшов у працях Т. Прокоповича. «Правда волі монаршої» (1718) обґрунтовує вищість монаршої верховної влади як необмеженого самодержавства. Припускаючи можливість трьох форм верховної влади – демократичної, аристократичної, монархічної, Т. Прокопович вбачав переваги у монархічному правлінні, рішуче відстоюючи інтереси Петра I з 1718 р. (проповідь «Слово про царську владу й честь»), підтримуючи Катерину I, Петра II, Анну Іванівну (промова «Про переваги монархії і незручності аристократії»).

Щоб обґрунтувати вищість монарха, Т. Прокопович використовує ідеї Гуго Гроція, Т. Гоббса, вводить поняття «всенародної користі», якій нібито відповідають усі рішення монарха.

Як у Д. Локка, у Т. Прокоповича в основі держави лежить суспільна угода, яка «має початок від першої в цьому чи тому народі згоди». Після цього підлеглі, народ втрачає усі свої права і не можуть піти на скинення монарха, як це припускається у «Двох трактатах про правління» Д. Локка. «Державець», як переконаний Т. Прокопович, сам визначає структуру держави, призначає собі спадкоємця, вирішує, що «народній користі й волі Божій не супротивно», а

народ вже від своєї волі добровільно відмовився [361, с. 46-47] під час складання угоди.

У Г. Лейбніца, Т. Прокоповича відбувається обґрунтування ідеї монархічної влади, світової імперії, барокове замилювання могутністю і універсальністю держави.

Хоч Г. Сковорода зобов'язаний великою мірою Києво-Могилянській академії своєю освітою, але говорити про те, що Г. Сковорода був своєрідним «духовним онуком» Т. Прокоповича, можна із застереженням [586].

Г. Кониський, М. Козачинський, що викладали філософію у Києво-Могилянській академії Г. Сковороді, належали до учнів Т. Прокоповича.

М. Петров висловив думку, що Г. Сковороду можна вважати «духовним сином» Г. Кониського, а через таке посередництво і «онуком», спадкоємцем Т. Прокоповича [455, с. 605], принаймні Г. Сковорода переймає від Г. Кониського увагу до проблем етики, але, на відміну від Т. Прокоповича, мислителя цікавить загальнохристиянський і загальнолюдський, а не політичний аспект етики.

Г. Сковорода поділяє ідею барокової перспективи, коли суб'єкту надається «істинність варіювання» і множинність точок зору, при умові, що цим надаються різні імена однієї і тій самій сутності. На думку Г. Сковороди, усі можливі точки зору – це варіювання однієї божественної істини (образ тілесного боввана, відображеного у різних дзеркалах).

«Стань же, якщо хочеш, на рівному місці і звели поставити навколо себе сотню дзеркал. Тоді побачиш, що один твій тілесний бовван володіє сотнею видів, які залежать від нього одного. А як тільки забрати дзеркала, раптом усі копії ховаються у своїй правічності чи оригіналі, наче гілки у своєму зерні. Однак же тілесний наш бовван і сам є лише єдина тінь істинної людини... Всі наші боввани суть наче дзеркаловиді тіні, які то з'являються, то зникають, тоді як істина Господня стоїть навіки непорушна» [520, т. 1, с. 313-314].

Мотив дзеркала є одним із ключових барокових мотивів, коли оптичні метафори «архітектури бачення» стають основою тлумачення будь-яких явищ [34, с. 78-102].

Мотив дзеркала ілюструє інший ключовий образ бароко - мотив подвійності світу, його фізичної і метафізичної складової, що в архітектурі бароко відображалось як наявність двох поверхів однієї будівлі, а в теоретичному знанні відроджує концепцію «двох істин» – фізичної, наукової, що займається лише видимими формами, тінями матерії, її відображеннями, і істини метафізичної, релігійної. Ця концепція була висунута арабами у XIII ст., розвинена Аверроесом та його послідовниками, її притримувалися тією чи іншою мірою Ф. Бекон, Г. Галілей, Т. Гоббс, Б. Спіноза, Т. Прокопович, С. Яворський. У XVII–XVIII століттях ця концепція придбає такий вигляд, що сфера метафізична повинна керуватися вірою, маючи на меті християнське спасіння душі, свідченнями Біблії, а інша повинна керуватися раціональністю, збагаченням наукового знання, суспільною корисністю тощо, в такому випадку дуалізм Р. Декарта теж можна розглядати як таке радикальне розведення двох сфер, що мають неспівпадаючу мету.

Підсумовуючи, можна сказати, що для барокової моделі слобожанських ідентифікації характерно подвійне розуміння світу – як сакрального та профанного, подвійність суспільних пріоритетів – аристократичних, монархічних та демократичних, велика роль мистецтва, особливо церковної архітектури, особливе розуміння народного християнства.

3.2. Романтична модель ідентичності: співіснуючі лояльності

Просвітницько-романтична модель пов'язана з просвітницькою діяльністю В.Н. Каразіна, харківського гуртка романтиків, найвідоміші представники якого І. Срезневський, А. Метлинський, П. Гулак-Артемівський, М. Костомаров були так чи інакше належали до Харківського імператорського університету. Харківський університет став переламним моментом у

формуванні культурних ідентичностей XIX століття, визначив перебіг культурних і освітніх подій XIX століття [604, 618, 629].

Думка про відкриття університету в Україні і в Слобідській Україні виникла ще у другій половині XVIII сторіччя – вона висловлювалась у творах та бесідах українського філософа Г. Сковороди. Було здійснено три невдалі спроби відкриття університету за ініціативою сумських дворян (1767), мешканців Катеринослава (1784) і Чернігова (1786). Відкриттю університету саме у Харкові сприяла діяльність літературного гуртка поміщика і архітектора О. Паліцина, що жив у селі Попівка, Сумського повіту (так звана «попівська академія»). До цього гуртка належав і Василь Назарович Каразін, поміщик села Кручик Слобідсько-Української губернії, що потім став ініціатором відкриття університету у Харкові.

На початку XIX століття В. Каразін служив у департаменті народної освіти в Росії. Використовуючи свою наближеність до Олександра I, він намагався досягти його дозволу на відкриття університету у Харкові, що знайшло своє продовження і успішне завершення пізніше. Державін свідчить: «Каразін мав доступ до Государя. Він показував у Москві до нього написані такі привітні чи, краще кажучи, дружні рескрипти, що могли будь-кого змусити дивуватися довірою до нього монарха» [630, с. 9].

Коли у 1801 році уряд почав обговорювати питання про реорганізацію колегій у міністерства, В. Каразін висунув кілька ідей по створенню Міністерства просвіти, яке і було організовано у вересні 1802 року.

Неофіційний комітет, що складався із друзів государя Олександра I, займався обговоренням проблем освіти в Росії, один із проектів був запропонований В.Н. Каразіним, який саме себе вважав винуватцем створення «Міністерства народної просвіти, котрого ніде в Європі не існувало» (В.Н. Каразін у листах до М.П. Погодіна).

Сам В.Н. Каразін наводить такі докази на користь цього: «Офіційним доказом того, що я був першою причиною не тільки Харківського університету, але й усього Департаменту Народної просвіти, може слугувати

найвищий наказ 8 вересня 1802 року, в якому я один (в особі керівника справ комісії про училища) названий поряд з членами і міністрами, призначеними у той же день» (лист В.Н. Каразіна до О.О. Долгорукого), тобто наказ про керівний склад Міністерства (граф Завадовський, М. Мурав'єв, кн. Чарторизький, граф Потоцький, генерал-майор Клінгер і Хитрово, академіки Фус і Озерецковський, і колезький радник Каразін).

Відкриття Харківського університету не було винятковим явищем у Російській імперії часів Олександра I, що була націлена на реформи в економіці і системі освіти. У 1803 році реорганізувались і Віленський університет «Головна школа Великого князівства Литовського» і відкрився Дерптський (Юр'євський, Тартуський) університет, уряд Олександра I, розглядаючи у 1803 році питання про відкриття університетів, ствердив штатні кошториси одночасно для трьох університетів – Петербурзького, Казанського і Харківського.

Але ще на початку травня 1802 року у листі до одного з своїх харківських друзів, священика Фотієва, В.Н. Каразін повідомляв, що отримав дозвіл царя на відкриття університету в Харкові і почав вже складати його план. У червні 1802 року він звернувся з листом до харківського губернського предводителя дворянства, пропонуючи скликати зібрання дворян, яке б прохало уряд про відкриття університету в Харкові і розпочало би збір коштів для цієї цілі.

Перед цим загальним губернським зібранням дворянства 30 серпня 1802 р. В.Н. Каразін зачитує свої «Накреслення про Харківський університет», де у подробицях описані структура майбутнього університету, джерела набору студентів, матеріальна база освіти. Головне завдання університету, на думку В.Н. Каразіна, це те, що «університет буде належати до числа вищих в імперії, що призначаються для приготування юнацтва до суспільних і державних посад, засобами пізнання, властивих кожній».

Зібрання дворянства ухвалило запропоновані Каразіним пропозиції і дало згоду на збір пожертв для фундації університету, однак збір коштів проходив повільно і затягнувся на кілька років.

В. Каразін також піклувався про улаштування університетської бібліотеки, ботанічного саду, вів жваве листування з багатьма вченими, що знаходилися у Петербурзі. Москві й за кордоном, запрошуючи їх на роботу до Харківського університету.

В. Абашнік достатньо вірно розглядає В. Каразіна як послідовного фіхтеанця, а його бурхливу діяльність як практичне втілення теоретичних настанов Фіхте на преображення дійсності та держави через працю: «Примітно, що наприкінці п'ятої лекції твору «Декілька лекцій про призначення вченого» (1794) Й.Г. Фіхте висловлює свої знаменні слова: «Стояти і жалітись на людський занепад, не поворухнувши рукою для його зменшення, значить чинити по-жіночі. Карати і злобно знущатись, не сказавши людям, як їм покращитись, не по-товариськи. Діяти! Діяти! – ось для чого ми існуємо» [660, с. 64]. Останні слова Й.Г. Фіхте були не тільки девізом німецького філософа, але і стали справою усього життя його харківського прибічника й українсько-російського просвітника Василя Назаровича Каразіна. «Як висновок, зазначимо, по-перше, що філософські ідеї Й.Г. Фіхте, в т. ч. висловлені їм у роботі «Закрита торговельна держава» (1800), такою мірою вплинули на В.Н. Каразіна, що у 1804 році він здійснив спробу запросити німецького філософа до Харківського університету на посаду професора. І лише усунення Каразіна заважило здійсненню цього плану. Далі, по-друге, свої реформаторські проекти Каразін розробляв під впливом «Закритої торговельної держави» і був його першим пропагандистом в Російській імперії й Україні. По-третє, філософсько-правові ідеї Каразіна мали не тільки теоретичний, але й практичний характер, оскільки були спрямовані на реальне здійснення соціальних, економічних і політичних реформ у Російській Імперії й Україні» [2, с. 55-56].

Коли підготовчі роботи з відкриття Харківського імператорського університету наближались до кінця, то В. Каразіна, який найбільше зробив для створення Харківського університету, до святкувань з приводу його відкриття не допускають. 18 червня 1804 року імператорським наказом В. Каразіна було несправедливо звинувачено у невідповідному застосуванні університетських коштів і позбавлено права займатися справами університету.

Через півроку після усунення Каразіна налагоджена ним справа зусиллями професорів І. Тимківського, І. Ризького, Т. Осиповського була завершена. 17 січня 1805 року відбулося офіційне відкриття Харківського університету. Церемоніал відкриття Харківського університету включав загальне зібрання «призначених у студенти» і «найшляхетніших жителів Харкова і прибулих», особливо чиновників. Церемоніал зберіг багато рис церковного обряду і пошанування символів імператорської влади (Грамота і Статут університету розташували перед портретом «Його імператорської величності», грамоту супроводжує професор, головує у Комітеті, процесія переноситься із зали правління університету до соборної церкви і завершується літургією подяки). Порядок слідування процесії суворо визначений, одне з центральних місць у церемонії займає «Портрет Його імператорської величності», на другий день церемонії буде створена ораторія і тільки потім будуть обиратися члени правління і под. [701].

За статутом 1804 року у складі Харківського університету було затверджено 4 відділення і 25 кафедр (відділення словесних наук, моральних і політичних наук, фізичних і математичних наук, лікарських і медичних наук). Університет знаходився під керівництвом Міністерства народної освіти і в безпосередній залежності від попечителя учбового округу. На чолі університету стояв ректор (перший ректор – І.С. Рижський) і при ньому Рада і правління. На засіданні Ради 30 серпня 1811 року В. Каразін був обраним почесним членом Харківського університету, Рада належно визнала заслуги просвітника і його роль у відкритті Харківського університету. Для М. Федорова, наприклад, В.Н. Каразін втілював просвітницький,

емансипуючий рух всього людства, рух звільнення від смерті та недосконалості людства [586].

Про національні погляди В. Каразіна говорити важко. Швидше можна говорити про патріотичні почуття до Слобожанщини як частини Російської імперії. За висловлюванням В. Каразіна у «Промові, виголошеній у дворянському зібранні Слобідсько-Української губернії», його життя належить «моему отечеству, но в особенности краю, который был отечеством для понятий моей юности, ибо – признаться должно – чувствования слабеют по мере обширности предметов; по слабости человеческой природы ищут они стеснить круг, который обнять им должно. Сверх того: кто я? чтоб сметь мне вообразить, будто деятельность моя когда-либо может иметь приметное влияние на все обширное мое отечество. Блажен уже стократ, если случай поставил меня в возможности сделать малейшее добро любезнейшей моей Украине, которой польза столь тесно, в понятии моем, сопряжена с пользами исполинской России» [271, с. 535], цит. за [72, с. 114]).

Каразін мав за зразок для розвитку освіти та відкриття Харківського університету як Києво-Могилянську колегію (академію), так і Харківський колегіум, так і західноєвропейські університети. Ю. Лавріненко цілком справедливо зауважує, що свій український патріотизм В. Каразін «органічно і постійно поєднував з європейськістю. Інтелектуально він майже суцільно був європейцем, що часом казав і перше в Європі слово, робив першу ініціативу чи винахід» [334, с. 501]. Це також суголосно концепції Д. Багалія, який вважав, що Каразін орієнтувався насамперед на західноєвропейські зразки університетської освіти, мріючи створити модерний європейський університет, особливо Багалій відзначає на Каразіна вплив «ідей Мейнерса – історика європейських університетів» [25, с. 209].

Суверенітет університету як основа автономії освіти та культури Харкова та Слобожанщини завжди цікавила Каразіна. У листуванні до друга, професора І. Тимковського Василь Каразін пише: «Мені не хочеться, щоб ми були в чому б то не було під опікою Петербурга і Москви» [749, с. 386].

М. Де-Пуле в своїх споминах про Харківський університет 40-60-х років писав, що завдяки Харківському університету сформувався особливий тип харківського студента, що був «ідеалістом переважно, але з деяким сентиментальним відтінком» [202, с. 79].

Просвітницько-романтична модель передбачала єдність імперської та національної ідентичності як системі співіснуючих лояльностей. Хоча збереження української духовності становило вже певний виклик системі Російської імперії. На рівні дворянства та на рівні вищої інтелектуальної страти існує намагання трансформувати власну національну культуру до відомих романтичних зразків. Одночасно існує певна ідеалізація свого минулого, це раціональний просвітницький романтизм, де порівняно зі звичайним романтизмом велике значення приділяється науці та можливому просвіщенню народу. Сентиментальний відтінок настроїв виникає тому, що вони сильно відірвані від реальної української ситуації того часу. Проте характеризуючи обставини культурного життя Харкова цього часу, Де-Пуле, зокрема, згадує слова Метлинського з листа до нього: «Коли я не завжди говорю про науки і мистецтво, так це від того, що потрібно і життю данину віддати, а вічно говорити про відсторонені і високі предмети не значить брати участь у справі їх» [202, с. 104].

Харківські романтики, як це і властиво романтикам, починають з екзотичних тем. Але дуже швидко центральною тематикою творчості стає переосмислення народної поезії та національності. Харківські романтики роблять спробу не тільки використовувати деякі мотиви та прийоми народної поезії у своїй творчості, але і досліджувати її. Зокрема це дисертація М. Костомарова «Історичне значення народної поезії». Проте центральною залишається ідеалізація народної творчості для використання у освіченому вищому суспільстві. Тому, за словами А. Метлинського, «життю данину» харківські романтики віддають не часто, при нагоді.

В кінці 1820-х років навколо Ізмаїла Срезневського, майбутнього професора збирається гурток молоді, що захоплюється новими романтичними

ідеями та народним духом. Найбільш відомі ім'я харківської романтики Л. Боровиковський, А. Метлинський, М. Костомаров, М. Петренко, Я. Щоголів.

Спробу осмислити національну ідентичність Слобожанщини з романтичної точки зору робить М. Костомаров. Власне ідентичність Слобожанщини поставала з самого початку як прикордонна, межева між українською та російською культурою. Тому різницю та співіснування різних типів культурної ідентичності на Слобожанщині початку ХІХ століття можна побачити з роботи М. Костомарова «Дві руські народності». «Руський» – це прийняте на той час позначення росіян – «північно руських» та українців – «південно руських». Україна, а значить українська ідентичність не можлива для політичного визнання в Російській імперії, але вона існує та виразно культурно артикулюється, як видно у творі М. Костомарова. М. Костомаров говорить про окреме південноруське наріччя, окремішність народу з окремою культурою, побутом, національним характером. Притримуючись існуючих тоді поглядів, південноруський народ змальовується як мало здатний до державотворення.

М. Костомаров у своїй праці легітимізує українську ідентичність як окрему, незважаючи на те, що український народ на той час був розділений поміж імперіями, у М. Костомарова він виступає як окремий народ зі сформованою ідентичністю. Він говорить про те, що історично першим є український народ – «частина південноруського племені пішла жити на північ і там стала жити зі своїм наріччям і зачатками свого суспільного життя. Ця схожість південного наріччя з північним являє собою найбезперечніший доказ давності і наріччя і народності Південної Русі» [297, 295, с. 228-234]. На думку М. Костомарова елементи спільної української ідентичності формуються ще у ІХ ст., коли українська ідентичність формується іншим шляхом, ніж північна, великоруська ідентичність – «південна Русь рано пішла іншим, своєрідним шляхом, відмежовуючись від півночі. Одні й ті ж спільні первні на півдні запановували, укріплювались, видозмінювались іншим чином, ніж на півночі»

[295, с. 234]. З точки зору М. Костомарова великоруський народ схильний до певної національної тотальності та державності, він намагається дати «міцність та формальність єдності своєї землі» [295, с. 227].

М. Костомаров аналізує умовну межу між північноруським та південноруським народом.

Для північноруського народу та суспільного устрою, на його думку, характерні «згуртованість, прагнення приєднання земель, опора на масу, яка була покійна силі, коли остання простягає до неї руку, щоб її охороняти, поки потребує її, а згодом передача народного права у руки обранця» [295, с. 251]. Суспільний порядок підтримується ідеєю про божественне походження сили, яка керує суспільством, сакралізацією влади, ідеєю підкорення особистості суспільству та виключення особистісної свободи та свавілля.

Для суспільного устрою південноруського народу характерне особистісне свавілля [295, с. 227-263, с. 245], «в натурі Південної Русі не було нічого насильницького, нівелюючого, не було політики, не було холодного розрахунку, твердості до призначеної мети» [295, с. 242]. Характерним є і більший ступінь індивідуалізації та тимчасової суспільної згоди – «зв'язок людей ґрунтується на спільній згоді та може розпадатися при їх розбіжностях» [295, с. 242]. Замість прагнення до приєднання чужих земель та асиміляції чужої культури, М. Костомаров виділяє у південнорусів підвищену толерантність та релігійність. «Сильне почуття всеприсутності Божого» начала та душевна зворушливість південнорусів допомагають їм ставитися терпимо до Іншого, відмінного релігійно, етнічно, мовно – «здавна Київ...був збірним пунктом місцезнаходження іноземців різних вір та племен. Південноруси з давніх-давен звикли слухати у себе чужу мову та не дичитися людей з іншим обличчям та іншими нахилами» [295, с. 261].

У М. Костомарова можна говорити про етнічну українську ідентичність, ідентичність «народності».

У своїх споминах про М. Костомарова у Харківському університеті Ф.К. Неслуховський [426, с. 116-153.] намагається змалювати образ зразкового,

історично об'єктивного історика, але у нього виходить образ емоційно небайдужої, зацікавленої питаннями національної ідентичності людини. «Часто Костомаров увлекався розговором до того, що проважал собеседников до передней, задерживал гостей уже одетых и продолжал беседу. – Когда зайдете ко мне? – кончал, наконец, Николай Иванович, – приходите; *będziem Łajac moskali i polaków* (побраним москалей и поляков). – Не забудьте и хохлов ваших, – говорил я. – И хохлов поругаем, – соглашался Николай Иванович, но тут же прибавлял, – если будет за чтó» / прим. орфографія та мова уривку зі споминів Неслуховського збережена – *О. Т. /»* [426, с. 119].

Наскільки можна назвати цей період романтичним, настільки і просвітницьким. Про прямий романтизм важко говорити, але ідеї народного духу, народного мистецтва, мистецтва як наближеності до вищого світу та особливу роль інтелігенції та художника в слобожанських ідентичностях того часу можна говорити. «На той час, про який йде мова, питання про класицизм та романтизм з їх духами та привидами вже був зданий до архіву. Від романтизму був прямий перехід до народності, яка заявляла свої права на виключне панування у поезії, інших мистецтвах, в образі життя, навіть у філософії та науці» [426, с. 134-135].

Коли йшлося про українську школу в польській літературі та творчість Залеського, М. Костомаров, за споминами Ф. Неслуховського, відстоює самобутність української ідентичності, яку не в змозі повністю зрозуміти представник іншої національності: «Малоросійська народність, точно так само, як польська, має свої самостійні риси народного побуту; творчий розум польського поета може опоетизувати польську національність, але йому не по силам проникнутися духом чужої йому національності і відбити її у поетичних образах. Герої поетів української школи чи то поляки, чи то козаки. Обидві народності можуть уживатися разом, але ніколи не зіллються між собою... Аби бути народним поетом, необхідно ґрунтовно вивчити не тільки минуле життя народу, але й його теперішнє; не можна вивчати народ, сидячи у кабінеті, потрібно йти у народ, вивчати його мовлення, його світогляд, вірування, пісні,

приказки, передання, при цьому вміти відрізнити народні твори від творів фантазерів на дозвіллі та книжкових римаплетів» [426, с. 136-137].

Національно-культурна ідентичність М. Костомарова формується на Слобожанщині [586]. Деякі риси формування її стають нам ясні зі споминів сучасника М. Костомарова Неслуховського: «Коли питання про вивчення народностей стало займати голови, М. Костомаров виховувався, а потім і жив у Харкові, що став, у ролі університетського міста, центром розумового руху південноруської народності. Київ на той час не міг конкурувати з ним у цьому відношенні...У Харкові же...студенти були переважно малоросійського походження; на кафедрах досить часто лунали промови з явним малоруським акцентом; усюди навколо – малоросійське наріччя. У Харкові на той час жив Цертелів – що дав перший поштовх до зібрання південноруських народних пісень. Там же жив і Квітка й писав свої художні повісті у народному дусі. Костомаров був знайомий з ним і залучений до його дому. Дуже відомими у Харкові були народні оповідання Артемівського, але Костомаров, який жив у нього деякий час, був знайомий не тільки з його надрукованими, а й рукописними віршами, і більш ніж інші мав можливість наслухатись його майстерних оповідей з народного життя. Дійсно, Харків того часу з його університетом можна було порівняти з острівком серед південноруського моря. І саме тут з Костомарова виробився тип людини, на якому помітно відбилися характерні риси краю та ідеї того часу» [426, с. 140-141].

Як існує й функціонує співіснуюча лояльність, як можливо бути українцем – підданим Російської імперії – слов'янином з точки зору людини початку – середини XIX ст. Це проглядається в оцінці Ф. Неслуховським М. Костомарова: «Людина дуже гуманна, ідеальна. він любив південноруську народність, але ніколи не мріяв про будь-який сепаратизм. Друзі та вороги через різні спонукання хотіли бачити у ньому якогось вузького патріота, але М. Костомаров ніколи ним не був. Як син свого народу, він полюбляв рідне повітря, бажав ним дихати і хотів, щоб кожному було надане таке право» [426, с. 141].

Навіть «патріот» для Ф. Неслуховського має не бажану конотацію, не говорячи вже про захисника своєї національності або націоналіста чи сепаратиста, тому ідентичність М. Костомарова Ф. Неслуховському уявляється як гідне синівство свого народу/народності, яке не віддільне від (пан)слов'янської ідентичності: до М. Костомарова, вважає Ф.К. Неслуховський, можна віднести вислів: «я людина, я руський, я слов'янин і все людське, руське і слов'янське близьке моєму серцю» [426, с. 141]. Тут певна лояльність до імперії проголошується як синонім людськості взагалі.

Микола Костомаров – представник харківської школи романтиків – відомий в першу чергу як автор «Книг буття українського народу» [296], просякнutoї месіанськими слов'янофільськими та романтичними мотивами. Моральні закони повинні продовжувати релігійні закони. Український народ за свої страждання уявляється народом-месією, що замучений, як Христос, на хресті історії, стане основою нового відродження слов'янського світу, започаткує нову еру свободи та духовного відродження.

Історіософська концепція «Книг» розглядає історію як шлях спасіння згідно Божому задуму – віра в єдиного Бога та свобода кожного народу. Після появи Христа історія являє собою арену боротьби між справжніми християнами та силами зла, що перекручують та пристосовують під свої потреби вчення Боже. Реалізувати Божий задум судилось слов'янам, Україна має підняти «братів своїх слов'ян» на боротьбу за волю, коли не залишиться ні царів, ні панів, ні кріпаків, бо Україна має історичний досвід козацтва, що «чистоту християнську держало».

Ті, які приймають вчення Христа, «стали братами, між собою..., просвіщеними світом правди», людська свобода не існує «без Христової віри». Ідея української нації поєднується з есхатологічними та національно-визвольними мотивами романтично-християнського забарвлення: «Істий українець... повинний любити та пам'ятати одного Бога – Ісуса Христа» [296].

Метафора «християнського народу» для романтиків було важливим чинником об'єднання усього народу, на цій основі виникнуть, зокрема,

романтичні «народно-християнські», панслов'янські «Книги буття українського народу».

Метафора християнського братерства приймає тут відтінок просвітницько-революційний, брати об'єднались і повинні ствердити нову правду, відмінну від правди батьків. Такого відтінку цієї метафори у Г. Сковороди не існувало, який говорив швидше про те, що старі заповіді батьків забуті, старе первісне народне християнство забуте і його потрібно відновити.

Просвітницько-революційний струмінь у аналізованій метафорі зберігається протягом ХІХ – початку ХХ століть. Ця метафора часто переноситься на Г. Сковороду і навпаки – він та його вчення сприймаються як її слобожанський символ. Постійні відродження сквородинства це також спроби пристосувати цю метафору до нових потреб часу.

3.3. Філософська основа романтичної ідентичності: харківська рецепція німецького ідеалізму

«Усі розмірковували про Гегеля, Фіхте, Шеллінга» (Неслуховський Ф. Из моих воспоминаний // Исторический вестник. – 1890. – № 4. – с. 118) [426, с. 118].

Докторська дисертація А. Метлинського «Погляд на історичний розвиток теорії прози та поезії» (1850) показує платоністичні погляди Метлинського, а також його добру обізнаність з німецьким ідеалізмом, розуміння німецької ідеалістичної естетики. При цьому пріоритет віддається Платону та Гегелю, у царині естетики А. Метлинський вважає себе продовжувачем Гегеля. Він надає «найближче пояснення відносин поезії до мистецтв і словесності, в деяких її властивостях та належностях, що і складе предмет подальшого нашого розмірковування, на основі новітньої, переважно Гегелевої, естетики». Цих

тлумачень ідей Гегеля, Шеллінга та Шлегеля не уникнули багато представників української романтичної школи.

Романтики та професори Харківського університету знаходились під значним впливом німецької філософії, це засвідчують і спомини Неслуховського і цитування представників німецької ідеалістичної естетики (Гегеля, Фіхте, Шеллінга, Шлегеля), і вплив ідей Шада, своєї філософської школи Шада (Шад, Дудрович).

Початком філософсько-антропологічного знання в Україні можна вважати розвідку Г. Калиновського «Описание свадебных украинских простонародных обрядов в Малой России и в Слободско-Украинской губернии також и в великороссийских слободах, населенных малороссами, сочиненное Григорием Калиновским, армейских пехотных полков, состоящих в украинской дивизии прапорщиком», що у 1776 році була опублікована у Петербурзі.

Дослідження народного життя, створення характеристики народу через його мистецтво, дослідження фольклору та культурної антропології українського етносу розпочалось на початку XIX століття і було пов'язано з Харківським університетом і романтизмом. Особливо важливий творчий та науковий внесок Г. Квітки-Основ'яненки, І. Срезневського, М. Костомарова, В. В. Пассека.

І. Срезневський видавав збірники фольклорних записів «Запорізька старовина», уклав збірку «Народні південноруські пісні», його діяльність стала основою функціонування гуртка романтиків, а також загалом Харківської романтичної школи.

До харківської школи романтиків у літературі слід насамперед віднести Л. Боровиковського, А. Метлинського, П. Гулака-Артемівського, М. Костомарова, М. Петренка, І. Срезневського, Я. Щоголіва, у науці (історичні, гуманітарні, філологічні науки, філософія мистецтва, естетика) А. Метлинського, І. Срезневського, М. Костомарова, І. Кронеберга. До цього слід додати, що в багатьох аспектах відбувається посиленна увага саме до

української культури і мови, професор І. Срезневський у вступі до збірки «Запорізька старовина» вперше доводить самостійність і великі можливості, естетичні достоїнства української мови у порівнянні з іншими слов'янськими мовами.

Погляди професора І. Шада складніші, ніж романтична філософія, І. Шада можна вважати не тільки фіхтеанцем та шеллінгіанцем, але й кантіанцем. Крім того, І. Шад намагався продовжити філософів-романтиків. Дуже важливою у першій половині ХІХ ст. стала філософська діяльність Кронеберга, що обґрунтовує філософську естетику на новій романтичній основі, поєднуючи класицизм і романтизм, а у другій половині ХІХ століття – О. Потебні, що засновує **філософію мови, закладає основи семіотики культури та філософської психології**.

Продовжувачі ідей О. Потебні поєднали філософію мистецтва, філософську психологію та психологію творчості.

Важливу роль у культурно-антропологічних, філософсько-антропологічних українознавчих дослідженнях, а також у теорії та історії української культури відіграв професор М. Сумцов, що не тільки перший в Російській імперії розпочав академічне викладання курсів з університетської кафедри українською мовою, але створив чисельні праці з етнології, теорії та історії культури, фольклористики, в тому числі досліджуючи народну творчість Слобожанщини.

І. Шад пройшов шлях від фіхтеанця до шеллінгіанця, загалом можна говорити про значний вплив на нього німецьких романтиків. Філософія німецького романтизму придбає вплив у Харківському університеті, її вплив поширюється усім Слобожанським регіоном.

Дійсно, в першу чергу, можна говорити про Фіхте та Шеллінга, але вплив Шлегеля та Шиллера був не меншим і дуже важливим для формування загального світогляду. Насамперед це стосується етичних та естетичних поглядів, впливовості філософії мистецтва, підкреслення особливої ролі митця і творця.

Викладаючи вчення Фіхте, Шад у третьому томі коментарів до вчення Фіхте робить власні висновки, розширюючи вчення Фіхте про релігію, доводячи тотожність суб'єктивного та об'єктивного. Коли Фіхте зупиняється на півшляху, говорячи, що не може сказати щось про єдність суб'єктивного та об'єктивного, віддає перевагу «невідомості» (неясності) (Unwissenheit) їх спільності чи тотожності, то Шад більш сміливий у своїх висновках, коли об'єднує суб'єктивність та об'єктивність в абсолютну субстанцію. Тим самим ідентичність суб'єкту розвивається у шеллінгівському дусі, підтверджуючи своє існування абсолютною субстанцією. Тобто, коли розвивати ці думки, які свідчать про наближення І. Шада до шеллінгівства, то проблема ідентичності стає і об'єктивною, пов'язуючись з абсолютною субстанцією [746, с. 376] (*Gemeinfasclliche Darstellung des Fichtischen systems und der daraus hervorgehenden Religionstheorie. – В. I – II. – Erfurt, 1800. – В. III, 1802*).

У «Логіці» Шад продовжує об'єднувати суб'єкт та об'єкт, на цей раз вступаючи до полеміки з І. Кантом. Об'єднання суб'єктивного та об'єктивного дозволяє говорити про ідентичність як об'єктивне, оскільки і логіка, і метафізика засновуються на тотожності суб'єктивного і об'єктивного [628].

Тут ми бачимо ще подальше наближення до шеллінгівства, в тому числі Шеллінгова розуміння *Identität*, а також наближення загалом до романтичної філософії Шеллінга. І Шеллінг, і Шлегель засновуються у своїй філософії мистецтва на існуючій об'єктивності творчого духу, мистецтво через суб'єктивність одночасно виражає вищий світ істин, об'єктивний абсолютний світ. У Шлегеля це трансформується в уявлення про істинність репрезентації, репрезентація не копіює вищий світ, а відтворює та створює його, тому художник насамперед творець.

Саме на тій же романтичній ідеї про тотожність суб'єктивного й об'єктивного і заснована критика кантіанства І. Шадом [854]. Оскільки суб'єктивне та об'єктивне тотожне, то можлива логіка та мислення як встановлення категорій, судження, засновуючись на тотожності суб'єктивного та об'єктивного, виражає дійсні стосунки речей. Категорії як суб'єктивні, так і

об'єктивні, речі не тільки є суцільно суб'єктивними, «речами-в-собі», але також належать об'єктивному світові.

Також про підтримку філософії Шеллінга говорили на засіданнях університету професори Коритарі, Громов, але при цьому мали на увазі насамперед натурфілософські погляди Шеллінга (Коритарі, промова «De pexi studii medicinae cum studioPhilosophiae» від 30 серпня 1807 року та Громов, промова «Про загальні органічні сили та поступеневі відношення між ними» від 30 серпня 1815 року).

І. Шад також насамперед підтримував натурфілософські погляди Шеллінга і судив про них в першу чергу за збіркою філософських творів Шеллінга 1809 року. Можливо також Шад був знайомий з публікацією Шеллінга у «Філософському журналі» (1796-1797), без сумніву, він знаходився під впливом дискусії Фіхте-Шеллінг та розповсюджених переказів про суть філософії Шеллінга (зокрема за списками лекцій Шеллінга). На жаль, «Філософія мистецтва» Шеллінга була вперше опублікована в 5 томі 14-томного зібрання творів у 1859 році.

Великий вплив романтична філософія мистецтва справила на А. Шлегеля, який підтримував основні філософські та естетичні положення Шеллінга та цитував як загальні філософські положення, так і естетичні теорії Шеллінга, представлені в опублікованій «Системі трансцендентального ідеалізму» (1800). Погляди Шлегеля та Шеллінга унаслідувались І. Шадам, а також мали значний вплив на професорів та студентів Харківського університету. А. Шлегель та Шеллінг підтримували деякі погляди один одного, перебуваючи у листуванні, надсилали один одному тексти лекцій, свої коментарі, свої філософські та творчі плани. Певні теоретичні моменти, теоретична література А. Шлегеля використовувалась Шеллінгом для побудови своїх загальних філософських висновків.

Розробляючи філософію мистецтва, представлену перш за все у вигляді лекцій з естетики, восени 1802 року Шеллінг так писав Шлегелю: «Існують дійсні, або емпіричні речі, відповідно до чого існує реальне, або емпіричне

мистецтво, яке є предмет теорій, але як є предмети споглядальні, речі-самі-по-собі, так є і мистецтво само по собі (власне мистецтво). Емпіричне мистецтво – лише вияв цього мистецтва; мистецтво само по собі і є те, через що встановлюється зв'язок філософії з мистецтвом. Із цього ви легко побачити, що в такому сенсі моя філософія мистецтва є більше філософія універсуму, ніж теорія мистецтва, оскільки остання є дещо **особливе** – філософія мистецтва належить тільки до сфери вищої рефлексії мистецтва; в філософії мистецтва ніяким чином не проводиться думка про емпіричне мистецтво, але розглядаються лише коріння мистецтва, які вони є в абсолютному.

Таким чином мистецтво суцільно розглядається з містичної сторони. Я буду виводити (ableiten) не стільки мистецтво, скільки Єдине і Усе (Ein und Alles) у формі та образі мистецтва. Легко зрозуміти, що універсум, перебуваючи в абсолютному як органічне ціле, також перебуває у ньому і як художнє ціле і твір мистецтва. Музика, словесність, живопис – усі мистецтва, як і мистецтво загалом, мають своє по-собі-буття в абсолютному» (Aus Schellings leben in Briefen – 2-en. – В. Leipzig, 1870. – S.397-398.) [Цит. за 731, с. 11-14].

І. Шад підтримує шеллінгівське ототожнення суб'єктивного та об'єктивного, особливо яскраво це виявляється у мистецтві, коли суб'єктивний твір художника є найкращим виразом абсолютного, має своє по-собі-буття. Таким чином мистецтво не просто репрезентує певну суб'єктивність, але є виявом мистецтва самого-по-собі, абсолютного як такого. Таким чином митець створює не відображення суб'єктивного, а в своїй основі абсолютний світ, більше того «єдине і Усе» найкраще може бути представлене у мистецькому творі.

Для того, щоб судити про виконання високої ролі мистецтва, наскільки воно відповідає абсолютному, Шеллінг вводить і продовжує кантівську категорію «Піднесене».

Поезія надає реальність речі самій по собі, у поезії безкінечне втілюється у скінченне, через естетику скінченного якнайкраще може говорити абсолютне.

«Лише у завершеному утіленні (облечении) безкінечного у скінченне останнє стає чимось правомірним (Bestehendes) для самого себе, істотою самою по собі, а не тільки позначенням іншого. Так, абсолютне надає незалежне життя включеним у нього ідеям речей, оскільки воно і безкінечним чином втілює у кінцеве скінченне; через це вони отримують життя в собі самих, і лише оскільки вони в собі абсолютні, то вони перебувають в абсолютному» [731, с. 163].

Поезія визначається Шеллінгом як те, що надає речі життя і реальність в самій собі, мистецтво надає можливість речі перебувати у породжуючому. Піднесене розглядається як те, що дозволяє втілити безкінечне у кінцеве, прекрасне втілює кінцеве у безкінечне, тому для єдності об'єктивного і суб'єктивного, твору та абсолютного необхідне як Прекрасне, так і Піднесене. Поезія розглядається як істинно безкінечна і Піднесена [629].

Піднесене є «символом абсолютно великого». При цьому «споглядання Піднесеного приходить тоді, коли чуттєве споглядання величини емпіричного предмета виявляється неспіввимірним і виступає істинне безкінечне, для якого перше лише чуттєво-безкінечне стає **символом** (виділено нами О. Т.)» [731, с. 165]. В цьому сенсі Піднесене є підкорення кінцевому, котре підробляє безкінечне, – істинно безконечному.

Саме на такій символічності мистецтва засновується можливість проникнення у світ абсолютного, в цьому вирішальною, на думку Шеллінга, є категорія Піднесеного, що відкриває істинну царину естетики: «Таке споглядання Піднесеного, незважаючи на свою спорідненість з ідеальним і моральним, складає естетичне споглядання» [731, с. 165].

Буття в європейській свідомості розкривається через свідомість, найбільш цікавою теорію розкриття смислу буття через свідомість звичайно було лейбніціанство. На обґрунтування зв'язку буття та репрезентації були спрямовані теорії Фіхте (логічне обґрунтування), Шлегеля (обґрунтування через мистецтво), Шеллінга (естетичне обґрунтування, філософія мистецтва).

Всі три концепції мали великий вплив як на випускників Харківського університету, так і на представників творчих професій протягом ХІХ – початку ХХ століття. Особливо цікава концепція обґрунтування зв'язку буття та репрезентації Е. Левинаса, який колись навчався на початку ХХ століття в одній з харківських гімназій. Щоб буття відкрило себе у свідомості, свідомість має бути здатною підтримувати та відновлювати репрезентацію, таким чином репрезентація не додаткова умова розкриття свідомості, розкриття буття у свідомості, але навпаки – абсолютно необхідна умова. Свідомість має підтримувати репрезентацію.

Е. Левинас на високому філософському рівні справедливо обґрунтовує ту думку, що буття, пов'язане з присутністю, наявністю, невіддільне від репрезентації: «Наявність можлива тільки як безупинна регенерація наявності, як безупинна ре-презентація. «Безупинність» наявності - це повторення; це його регенерація, його апперцепція репрезентації. І все ж відновлення не описує ре-презентацію. Ре-презентація - це сама можливість повернення, можливість завжди, або наявність теперішнього» [837, р. 59]. Звідси і важливий висновок Е. Левинаса про те, що онтологія вкорінена у репрезентацію. Найбільший вплив в цьому відношенні мала філософія Шеллінга, багато було свідомих шеллінгіанців, на багатьох вплинула критика Канта (в тому числі і його використання поняття Піднесеного), також це розповсюдження теорії романтизму та самого романтичного мистецтва, зокрема поезії та харківської школи романтиків. Поезія визначається Шеллінгом як те, що надає речі життя і реальність в самій собі, мистецтво надає можливість речі перебувати у породжуючому.

Піднесене розглядається як те, що дозволяє втілити безкінечне у кінцеве, прекрасне втілює кінцеве у безкінечне, тому для єдності об'єктивного і суб'єктивного, твору та абсолютного необхідне як Прекрасне, так і Піднесене.

У Ямпольського репрезентація пов'язується не тільки з безупинним повторенням, Піднесеним та Прекрасним, але й відсутністю як можливістю повторення та відновлення – «Але це значить, що онтологія засновується на

відсутності, бо тільки відсутність дозволяє поверненню, відновленню мати місце. Теперішнє, наявність виявляються неможливими у репрезентації без відсутності» [780, с. 358].

При переосмисленні кантіанства Фіхте вперше приходиться до логічного обґрунтування репрезентації, таким чином він намагається знайти основи для єдності думки та її об'єкту, в тому числі і вперше використовуючи принцип ідентичності. Єдність думки та об'єкту реалізується в акті саморефлексії, коли Я визнає самого себе як продукт своєї власної діяльності.

В цьому первісному акті мислячий і його думка, знання і об'єкт виявляються тим самим (ідентичним, репрезентація ідентична буттю, принцип ідентичності розглядається Фіхте як виключно логічний принцип): «Я є тому, що воно засновує себе і засновує себе тому, що воно є. Таким чином, само положення і буття є тим самим. Але поняття само положення і діяльності взагалі є в свою чергу одне і те саме» [658, т. 1, с. 111].

Фіхте вважав, що йому вдалось подолати кантівський дуалізм, створити своєрідний «ідеал-реалізм»: «Не існує ніякої іншої реальності, крім як через (засобом) споглядання» [658, т. 1, с. 202]. Цей кантівський дуалізм долається тому, що вся реальність цілком вже присутня в Я: «Але вся реальність цілком засновується в Я (In das Ich), не-Я же протилежне Я; значить в нього полагається (основується) лише неґація» [659, т. 1, с. 119].

Тим самим запропоноване і нове трактування апріорних синтетичних суджень: «Знамените питання, яке Кант ставить як наріжне у «Критиці чистого розуму»: як можливі синтетичні судження а пріорі? Отримує своє найбільш загальне і найбільш задовільне вирішення. Ми висунули в особі третього основоположення такий синтез протипоставлених Я і не-Я засобами передбаченої їх подільності, про можливість якого не можна ставити подальших питань, для яких не можна навести ніяких основин» [659, т. 1, с. 98].

Погляди Фіхте, Канта та Шеллінга були вирішальними при формуванні романтичної парадигми та літературного романтизму

Філософія Фіхте та Шеллінга, як і критика кантіанства, виявились найбільш яскравими інтелектуальними виявами кризи репрезентації кінця XVIII–початку XIX ст. і через діяльність Шада найбільше вплинули на харківських романтиків.

I. Фіхте починає «Основи загального наукоучення» (1795) з того, що постулює наявність Я. Це визначення, ствердження Я носило виключно логічний або навіть мовний характер (перформативне Я, перформативний дискурс ствердження) і стосується до діяльності не присутнього у репрезентації «абсолютного суб'єкта». Також для позначення абсолютного Я вводиться поняття «яйність». Істинною свободою володіє яйність (Ich heit) (абсолютне Я), сутність яйності – в її діяльності – «ствердження суб'єктивного і об'єктивного, свідомості і усвідомленого нею як єдиного» [661, с. 41].

«Я» характеризується свободою і діяльністю – «Кожний можливий предикат Я означає деяке обмеження його. Суб'єкт – Я–є безумовне діяльне або суще. Предикатом же (наприклад, Я уявляю, Я намагаюсь і т.д.) ця діяльність заключається в деяку обмежену сферу» [659, т. 1, с. 129].

Ця свобода не надається, а придбається разом з Іншими у спільному знанні – у спів-знанні, спів-відомості (с-відомості, со-знани): «Точка, в якій ми віднаходимо себе самих, коли вперше оволодіваємо такою посередницькою здібністю свободи, залежить не від нас, але той ряд, котрий буде описуватись нами з цього пункту до кінця століть, будучи подумки взятий в цей його цілісності, залежить цілком від нас» [658, т. 1, с. 258]. Цей ряд і є сукупність знань (спів-знання, со-знание), котрі у своїй внутрішній формі і сутності є «буття свободи».

Весь світ речей і предметів також є сукупність знань [659].

З 1800 р. Шеллінг у «Системі трансцендентальної філософії» вже має пункти розходження з Фіхте, але ми можемо сказати, що і далі для романтиків вирішальною залишалась як філософія Шеллінга, так і Фіхте. Для Фіхте та Шеллінга об'єктивність репрезентації існує і гарантується як Богом (абсолютним духом), так і іншим суб'єктом, необхідність іншого зростає,

оскільки саме через репрезентації можна пізнати не тільки наявний, але й вищий світ.

Вплив Шлегелей та Шеллінга можна простежити не тільки на школу Шада, але й на розвиток естетичних та літературних поглядів у Харківському університеті, найбільше ми можемо це простежити на поглядах Івана Яковича Кронеберга (1788-1838), він вважає себе шеллінгіанцем, оскільки шеллінгова система є найбільш послідовною в естетиці. Він видає ряд «брошурок» з естетичних питань, збірку «Мінерва», в яких він намагається надати характеристику історичним змінам естетичних поглядів.

Особливо суперечливим для нього виглядає філософія Канта, що має заперечувати естетику, а також розуміння мистецтва як мимезису, художник для нього – самостійний творець, який створює репрезентацію, надаючи онтологічний статус як своєму творові, так і собі. Особливої критики зазнають французькі мислителі і просвітники: для чого миметичне мистецтво, для чого може бути наслідування природи – Кронеберг не розуміє такої позиції французьких просвітників – коли природа гарна, то для чого її прикрашати, бо в основі мистецтва прикрашання та упорядкування, коли ні, вона не гарна – чому художник має її наслідувати.

Місце природи І. Кронеберг залишає лише в душі художника, оскільки саме художник найприродніше, через нього говорить творча сила природи, тому ми можемо говорити про онтологію творчості, творчого духу, онтологію мистецтва у Кронеберга, при цьому особливе значення приділяється слову, словесність отожднюється з найвищим проявом духу у зовнішнє.

Тут І. Кронеберг визнає, що продовжує Шеллінга – природа у Шеллінга можлива лише як вічна творча сила Всесвіту, а в творці, згідно Шеллінгу, творча сила природи реалізується максимально, творець – сам по собі природа.

Природа реалізується у митці, генії, як пише про це Кронеберг у «Мінерві», – «Геній не тільки образ, але й частина творчого духу природи, і, діючи згідно до її законів, має в мистецтві свою автономію» [322, с. 22].

«Матеріали для історії естетики» стають 6 випуском «Брошурок» (Харків, 1831), розглядають естетику Баумгартена, Канта, Вінкельмана, Шиллера, Фіхте, Шеллінга. Естетична позиція Фіхте розглядається як система, що долає недоліки кантіанства і прокладає шлях до досконалішої системи Шеллінга: «Першою задачею філософії Фіхте заснував, що мета філософії має бути: вказати узгодженість об'єктивного з суб'єктивним. Цю згоду він винаходить таким чином: інтелігенція, говорить він, не є мертва форма, але дія» [319, с. 332].

Саме завдяки Шеллінгу та Шлегелю, вважає І. Кронеберг, можлива новітня естетика, «після Канта»: «Філософія Канта відкинула можливість естетики і разом з тим надала їй новий напрям. Діоскури Шлегелі довершили розпочате Лессінгом, Шеллінг надихнув нову душу» [321, с. 14].

Особливе значення Кронеберг приділяє слову – використовуючи слово, можна надати форму ідеї і художник-творець відтворить вищу ідею – «слово є форма, і кожний з тих різновидів, в яких виражається розум та творчий дух людини є слово». Форма передбачає матерію як деяке зовнішнє життя, їх «поєднує дух своїм внутрішнім життям». Тому «словесність є вияв духу людського у зовнішнє», а ідея є «думка, що оживлює матерію: бо будь-яке життя в матерії є виразом ідеї, і матерія сама в її існуванні є тільки відображення скритої від наших очей ідеї; і звідси її рухливість і живість – не плоть живе, але дух» [320, с. 254].

Коли для романтизму та неоромантизму філософською основою є німецький ідеалізм, передусім Шеллінг та Шлегель, то для неопросвітництва головними виступають Кант та переосмислені ідеї Просвітництва.

Підбиваючи підсумки, можна сказати, що для романтично-просвітницької моделі слобожанських ідентифікації характерні спроби легітимації національних дискурсів, які повинні функціонувати в системі імперських та (пан)слов'янських наративів.

Романтизм стає поштовхом до обмірковування власних ідентичностей, їх справжності, співвіднесеності з народною культурою. Одночасно він виражається у тісному симбіозі зі слобожанським просвітництвом, тому що романтичні ідеї сприймаються як ідеї університетські, новий романтичний світогляд є частиною системи освіти і національного цивілізаційного прогресу. Романтичний пафос був спрямований на емансипацію особистості та нації, Слобожанщина сприйняла цей емансипаційний пафос насамперед як пафос освітницький та звільняючий від станових перегородок, послаблюючий жорстку суспільну стратифікацію.

3.4. Модерна модель ідентичності. Роль інтелігенції у національному моделюванні. Ідеал громадської людини і відповідального художника

Модерна модель передбачає перетворення етнічного самовизначення на національне, де нація виступає головною рушійною силою розвитку суспільства. Одночасно модерна модель уявляє націю як певну тотальність. Парадоксом українського націєтворення у ХІХ – на початку ХХ століття було те, що ідея нації була часто ідеєю інтелігенції. Для слобідських ідентичностей важлива роль інтелігенції, що виступає від імені усієї нації.

Українською мовою в Україні першим починає читати лекції М. Сумцов в Харківському університеті. Модерна модель передбачає, що національна ідентичність більшою мірою, ніж раніше, залишається проектом інтелігенції або – ми тут пропонуємо свій термін – відповідального художника.

Величезним внеском в українську науку і культуру була діяльність інтелігенції у межах просвітницьких товариств, членами котрих ставали видатні науковці того часу. Варто згадати такі видатні постаті як професор філології, філософ-культуролог О.О. Потебня, фольклорист, етнограф-літературознавець М.Ф. Сумцов, котрі були членами Харківського історико-філологічного товариства і в різні часи очолювали його, професора фізіології В.Я. Данилевського, який очолював Харківське товариство писемності [27-28]. Керуючись ідеями, започаткованими Г.С. Сковородою, та ідеями

західноєвропейського Просвітництва, вони розвинули їх у позитивістсько-народницькому руслі і, таким чином, сприяли відродженню національного духу та всебічному розвитку українського народу. Завдяки плідній діяльності слобідської інтелігенції у період кінця ХІХ – початку ХХ століть саме Східна Україна стала центром духовного відродження нації зі столицею Харковом, який на той час здобув славу «давньогрецьких Афін» (В. Каразін) [72, с. 320].

Сам М.Ф. Сумцов так оцінював внесок Слобідської землі у національну культуру та модерне націєтворення: «Слобідська земля...дала багато щирих культурних робітників у всіх галузях життя, як то Каразіна, дякуючи котрому виник в Харкові Університет, письменників – Артемівського-Гулака, Квітку-Основ'яненка, Щоголіва, Олександрова, Олеся, Алчевську, громадських діячів - Гордієнка, Погорілка, вчених – Матушинського, Дм. Міллера, художників-майстрів Васильківського, Рєпіна і інш.» [551, с. 43].

Національна модель ідентичності включала офіційні моменти імперської та проросійської ідентичності, з обов'язковим пієтетом до царської влади та російського культурного комплексу (православ'я, літератури Пушкіна, Некрасова, Лермонтова, Белінського, успіхів російської науковості), та одночасно проукраїнські елементи українського національного комплексу (особиста релігійність та толерантність, література Шевченка, Квітки-Основ'яненки, запорізьке козацтво, нова народна освіта). Особливе місце в проукраїнських ідентичностях завжди приділялось загальній освіті.

З цієї точки зору величезний інтерес викликає діяльність Харківського товариства грамотності, єдиної просвітницької організації, в діяльності якої об'єднувались практично усі форми культурно-освітньої роботи і яка перетворилася на початку ХХ ст. у головний методичний центр держави з питань народної освіти.

Виникле за ініціативою колишніх членів Харківсько-Київського таємничого товариства Харківське товариство грамотності, очолюване головним чином передовою професурою Харківського університету, з середини 1890-х років стає найкрупнішою громадською культурно-освітньою

організацією того часу. З моменту виникнення Харківського товариства писемності його головами були: М.М. Бекетов (1869-1877), З.І. Бекарюков, (1877 – 1887), А.П. Шимков (1878 – 1895), П.Т. Степанов (1895 – 1900), В.Я. Данилевський (1900 – 1904), М.П. Чубинський (1904 – 1905), П.Т. Степанов (1906 – 1907), А.А. Кнюпер (1907 – 1909), Р.Ю. Будберг (1909 – 1911), С.А. Раєвський (1911 – 1914), В.И. Сливицький (1914 – 1920). Згідно до річних звітів товариства, до Харківського товариства писемності у той час належало біля 800 членів, і воно утримувало на власний кошт та незначні дотації земств 17 шкіл різних типів та назв, 5 безкоштовних бібліотек - читалень тільки у Харкові та 3 книжних склади [716].

На межі XIX – XX-го століть Харківське товариство грамотності перетворилось у своєрідний культурно-освітній комплекс з розгалуженою мережею автономних закладів, як у Харкові, так і у 8 відділеннях, зосереджених, за виключенням селища Кочеток під Чугуєвом, в повітових центрах (Суми, 1880, Слов'янськ, 1882, Богодухів, 1892, Вовчанськ, 1893, Старобільськ, 1894, Лебедин, 1903, Охтирка, 1907). Кожний заклад, очолюваний виборним розпоряджувальним комітетом, кожний рік звітував про свою діяльність перед загальними зборами членів Харківського товариства грамотності.

Щоб зробити якомога доступнішою літературу для народу, у 1891 році за ініціативою М.П. Баліна, В.Я. Данилевського та С.Ф. Русової при Харківськiм товариствi грамотності створюється Видавничий комітет із видання дешевих книг для народу. Неодноразові клопотання Комітету про допуск у народні аудиторії книг українською мовою, кожний раз зустрічали рішучу відмову. І лише у 1905 році його члени почали їх видання, створивши з цією метою Українську редакційну комісію, здійснивши видання збірки під назвою «Дещо з «Кобзаря» Т. Шевченка» [249, с. 191].

Однією з найвидатніших справ Шкільно-педагогічного комітету Харківського товариства грамотності була підготовка та здійснення єдиного у своєму роді видання у дожовтневий період «Народної енциклопедії наукових

та прикладних знань». Ініціатором цього почину та головою редакційної комісії був В.Я. Данилевський (В.Я. Данилевський. «Народная энциклопедия научных и прикладных знаний» Харьковского общества грамотности. Отд. отт. б\г и места изд.), секретарями: спочатку С.М. Бернштейн, пізніше академік АН СРСР, а потім М.П. Жинкін, у той час студент історико-філологічного факультету Харківського університету, в 1930-1960-х рр. професор філологічного факультету Харківського університету.

Окремо слід розглянути явище зародження українського авангарду, що демонструє поєднання офіційних та факультативних ідентичностей. Такий розгляд представлений нами у додатку В. «Харківський авангард 1910–1920-х років. Феноменологія розриву традиції у кубофутуризмі: споглядання та натуралізм у К. Малевича та Д. Бурлюка. Символічний футуризм В. Єрмілова».

Модерна модель передбачає наявність розрізнення офіційної ідентичності та факультативної ідентичності. Факультативна ідентичність повинна бути спрямована на певну суспільну досконалість чи удосконалення, тим можна говорити про її універсалістський, просвітницький компонент. Одночасно відбувається саморефлексія цієї ідентичності [599, 603].

Кінець XIX – початок XX ст. сповнений постійної просвітницької діяльності слобідської інтелігенції, національне розуміється у просвітницькому дусі як постійне служіння своєму народові. Національний прогрес, розвиток науки, доступність техніки, дешева книжка, подолання неписьменності, універсальність норм права та нове розуміння мистецтва декларуються як компоненти нового суспільства. Радянський час сприяє виявленню українськості Харкова, коли він перетворюється на деякий час на столицю української республіки.

Втіленням модерної української ідентичності можна вважати М. Хвильового (додаток Г). Модерне розуміння ідентичності завжди вимагає від людини певної напруги при її життєвих виборах. Ідентичність часів

модерніті вимагає від людини досконалості та однозначності. Національне самовизначення індивіда становить також головне державне надбання.

Ідентичність сприймається як важкий виклик історії. Історія представляється М. Хвильовому як ряд циклів, в цьому він наслідує О. Шпенглера [745] та інших морфологів культур. М. Хвильовий виділяє чотири епохи (етапи) в історії. Перший (патріархальний) відповідає азіатському історичному розвитку, другий (феодальний) та третій (буржуазний) – європейському. Прийшов час четвертого, пролетарського, етапу, це час пролетарської культури та нового «азіатського ренесансу», Україна повинна стати центральною країною цього нового етапу, це епоха «великих горожанських сутічок» та «східних конкістадорів», новим субстратом цієї культури повинна стати нова українська інтелігенція.

Між Росією та Європою М. Хвильовий обирає «психологічну Європу», фаустівську культуру безперервного вдосконалення та майстерності, європейську культуру та європейський ідеал «громадської людини» замість «пасивно-страждальної» російської культури-посередниці. М. Хвильовий і є втіленням національного модерного відповідального художника. Мистецтво та науки – лише способи досягнення національного розквіту. Національну місію бере на себе модерний («європейський») художник на кшталт героя «Фауста».

М. Хвильовий пише: «ВАПЛІТЕ – це та організація, що взяла на себе місію зробити крутий поворот гарбі пролетарського мистецтва, що загубило дорогу, поставити цю гарбу на широкий тракт і впрягти в неї, замість шкапи масовізму, добрих рисаків» [703, т. 2, с. 545]. Пролетаріат може виступати певним десакралізованим варіантом християнського народу, його місія – перетворити світ без різниці місць на нове суспільство досконалості і прогресу (тобто можна знайти спільні риси між слобідськими утопіями трьох періодів – бароко – Г. Скоровода, романтичне просвітництво – В. Каразін, модерн – М. Хвильовий) [586, 627]. Іншу модерну модель ідентичностей представлено у творчості Майкла Йогансена (додаток Д).

В «Апологетах писаризму» М. Хвильового звучить думка про те, що «лише пролетаріат, як історичний клас, здібний провести людство в майбутнє, що лише пролетаріат здібний утворити відповідні умови для культурного ренесансу, що лише пролетаріат утворить і відповідні умови для відродження молоді нації» [703, т. 2, с. 544]. Звичайно християнське начало відкидається гучно як поневолююче націю, але і Г. Сковорода засуджує профанне розуміння християнства. Головне зло з боку Росії – песимізм, відсутність віталізму, пасивно-песимістичне начало: «Цей песимізм міг виникнути тільки в Росії, де кволий умираючий феодалізм не давав виходу з подвійної людської природи, принесеної капіталізмом, та затримував людське «я» в лабетах кволого християнського дуалізму, в лабетах християнізму» («Україна чи Малоросія?») [703, с. 601]. «Ідеал громадської людини» [703, т. 2, с. 467] шукає М. Хвильовий у психологічній Європі.

Це фаустівська людина, що постійно перебуває у напруженій духовній динаміці, у постійному духовному зростанні. «Це європейський інтелігент у найкращому розумінні цього слова. Це, коли хочете – знайомий нам чорнокнижник із Вюртемберга, що показав нам грандіозну цивілізацію і відкрив перед нами безмежні перспективи. Це – доктор Фауст. коли розуміти його як допитливий людський дух» [703, т. 2, с. 468]. Згадаймо, що початок ХХ століття був саме етапом розквіту справжньої інтелігенції на Слобожанщині, революційні події, громадянська війна змінили ситуацію значно на гірше, але певний досвід побудування активного «громадського життя» на той час був у Харкові.

Модерну модель національно-культурних ідентичностей можна назвати як модель конфліктуєчих ідентичностей, виробляється чітка національна та культурна ідентичність, але вони є неузгодженими між собою.

3.5. Книга як метатекст ідентичностей доби модерну: метатекстуальність книги як модель «книжкової» культури

Книга може розглядатись як певна моделююча структура свідомості людини Нового часу. Консервація дискурсу перетворює його на текст, що є ресурсом для подальших дискурсів. Умовою ж здійснення дискурсу є його артикуляція. Таким чином, щодо тексту дискурс може іменуватися як текстуальний. У ньому знаходить реалізацію процес виробництва сенсів всередині соціуму, лінгвістично він виражається в інтер- та інtrateкстуальній взаємодії, а його основною метою є повідомлення знання або певного емоційного стану. Книга одночасно дискурсивна та текстуальна. Для розуміння модерних ідентичностей необхідно дослідити дискурсивні та текстуальні аспекти книги, книгу як моделюючий принцип, що формує ідентичності модерну, встановлює єдність епістеми та ідентичностей модерну [609].

Книга насамперед цікавить модерн як текст. Тут можна згадати ключові для модерну книги – Біблію, «Критику чистого розуму» І. Канта, «Феноменологію духу» Г. Гегеля, «Капітал» К. Маркса, «Походження видів шляхом природного добору» Ч. Дарвіна, «Улісса» Д. Джойса – в яких за допомогою Логосу, тексту намагаються побудувати картину усієї реальності. Модерн оперує трьома текстуальними стратегіями – прагматика та семантика, історія та картина світу, вибудовуючи три типи дискурсів – семіотично-прагматичний, історичний та природничий.

Ключовим для розуміння як тексту та метатексту модерну є ідея енциклопедії – світ піддається пізнанню, він структурований, він керується Логосом як раціональним началом, цю логічність та раціональність світу можна пізнати і виразити за допомогою тексту, цей текст є доволі стислим, але може поширюватись, доповнюватись експертами, він має певний об'єм, що передає сутність структури світу. Цей текст легкий для розповсюдження та інтерпретації, але може мати і скритий, алегоричний план. Цей текст може спростись без втрати якості і поширюватись, стати певним підручником життя. Текст формує та підтримує ідентичності, робить однорідним

сприйняття більшості людей, дозволяє їм жити раціонально, правильно, сповненим сенсу життям. Текст не тільки формує окремі ідентичності, але формує громадянство загалом, підтримує певний баланс ідентичностей, роблячи людей більш раціональними та щасливими.

Значення ідеї енциклопедії для Слобожанщини загалом було підкреслене у доповіді ««Народная Энциклопедия научных и прикладных знаний» Харьковского Общества Грамотности» проф. В.Я. Данилевського, прочитаної у січні 1898 р. на засіданні Харківського товариства грамотності. Опікуючись ідеєю прогресу людського розуму, вчений підкреслює особливий вплив наукового знання на цей процес, він вважає головною соціальною задачею: «вірний, справедливий розподіл наукових і взагалі просвітницьких благ в усіх прошарках населення, ознайомлення читача з ідеєю прогресу або прогресивної еволюції у різних галузях науки про природу та людину, у явищах матеріального світу та духовного... «Енциклопедія» повинна слугувати провідником у народну свідомість наукових істин та гуманітарних принципів і тим сприяти розвитку просвітництва у широкому сенсі цього слова» [187, с. 6]. І внаслідок цього, на думку вченого: «Освіченість, котра стоїть на службі загального прогресу культури і громадянськості, ... котра служить культу правди та істини, культу труда... Ця духовна сила є в свою чергу основою для досягнень народу і усїєї держави у всіх напрямках – і в економічному, і в політичному, і в соціальному...» [187, с. 2].

Згідно з планом, затвердженим редакційною комісією «Народна Енциклопедія» складалась з наступних розділів: фізико-математичного, природознавчого, технічного, сільськогосподарського, медичного, антрополого-географічного, мовознавчого, історичного, філософського, народної освіти і виховання у Росії, суспільно-юридичних наук, економічного та прикладної економіки.

До написання більш ніж 700 статей, котрі давали систематичний виклад усіх галузей науки, техніки, сільського господарства, розвитку та стану народної освіти в Росії та за кордоном, було залучено біля 150 авторів

найвищої кваліфікації, котрі проживали як у Харкові, так і в інших університетських та академічних центрах. Усі статті оброблювались редакційною комісією, а після цього по суботах та неділях прочитувались перед робітничою аудиторією, котра регулярно збиралась у Народному домі. Статті обговорювались, контролювались критичні зауваження слухачів, а потім вони разом з результатами обговорювання розсилались авторам на доопрацювання. Незважаючи на таку складність підготовчої роботи, завдяки допомозі московського видавця І.Д. Ситіна, усе видання у 14 томах (21 книга) було видано у дуже короткий термін – з 1909 по 1912 роки, на найвищому для того часу технічному рівні. Енциклопедія надавала образ нового знання, втілюючи різні типи модерних дискурсів.

Виділені нами три типи дискурсів – семіотично-прагматичний, історичний та природничий відповідають раціональності Модерну. А через історію ця раціональність залишається пов'язаною з міфічними підставами, модерний розум зберігає міфологічні складові, хоч і займається їх критикою. Принцип, що лежить в основі семіотично-прагматичного дискурсу, є імперативність та дієвість знаку – що велить мова – то виконує влада, тобто говориться про владний тиск самої мови. Принцип, що лежить в основі історичного дискурсу, є принципом лінійного розвитку, а значить, еволюції, прогресу, історизму (від втілення Христа до історичних перемог) та світової історії. Принцип, що лежить в основі природничого дискурсу, уявлення про картину світу, метаописовість її.

Онтологія доби Модерну звертається до двох реалій – світу – онтос та Логосу – раціональності, намагається через Логос розкрити світ. Тому світ уявляється як особлива книга. Звичайно не зважаючи на критику міфології та християнства християнській міф є провідним для розуміння модерну. Онтологічна реальність Модерну формується особливою організацією нарративного культурного тексту, який структурується навколо запозичених з

міфу принципів. Християнський міф спирається на Біблію та на нове розуміння Логосу.

Культури античності і Середньовіччя розрізняються у своїх підходах щодо осмислення Логосу. В античній філософії Абсолютом виступає Космос як гармонійний устрій всього сущого. Доба Середньовіччя теж використовує поняття «Логос», яке вже увійшло у сферу іудейських і християнських учень, а останні переосмислили його як слово особистісного і «живого» Бога, який нарікає цим словом речі, «кличе» їх, викликає із небуття. Важливим є те, що, наприклад, для Філона Олександрійського – Логос є «другим» Богом, «образом» Бога, посередником між потойбічністю Бога і реальністю світу [609].

Логос доби модерну стає субстанцією самого світу і розкривається у картині світу, історії світу і тому, як світ промовляє до людини, закликає її (семіотика світу). Тому Логос доби модерну претендує на онтологічність, але одночасно починає знаходитись під модерною підозрою. Коли ця підозра не торкається картини світу та історії світу, вона торкається способу виразу Логосу – тобто критики книги.

Тобто підвалини світу залишаються поза раціональністю, вони фактично міфологічні чи історичні, а натомість критичному розгляду підлягають «Капітал», Біблія чи «Улісс». Тобто тексти, що претендують на певну есенцію Логосу. Книжкам навчають, вони є авторитетами, тому стають можливими ідеї як підручника, так і зміни наукових парадигм у Т. Куна через зміну панівних книжок та підручників [328]. Книжки стають зразками поведінки, з появою романів виховання відбувається становлення педагогіки як науки, з появою національних перекладів Біблії з'являються і оформлюються нації, з появою принт-капіталізму, капіталізм набирає світового розмаху. В добу модерну навіть реальність може змінюватись під книжки, а не книжки під реальність. Першою ластівкою таких змін можна вважати навіть Дон-Кіхота, який втискає реальність під лицарські романи (але

про це ми також дізнаємось з книжки Сервантеса). Нігілісти спочатку з'являються на сторінках книжок І. Тургенева, а вже потім розповсюджуються Європою та Росією. Романтичні герої з'явилися спочатку у романтичній ліриці.

Людина індустріальної епохи, людина високої культури живе у штучно створеному просторі, книги та уніфікована система освіти підтримують цей простір, основа цієї системи ґрунтується на книжках..

Одним з головних принципів високої сучасної культури, на відміну від архаїчної та традиційної, є принцип націоналізму, що заснований на національному самообожненні. Перші дослідження Е. Дюркгейма, К. Дойча, М. Мак-Люєна соціальних спільнот Нового часу та принципів їх комунікації надали можливі моделі розуміння зв'язків офіційного державотворення та комунікативної культури, соціальних зв'язків доби «прінт-капіталізму».

Особливе місце в історії розповсюдження книги у народі займає бібліотечна діяльність Харківського товариства грамотності. Перші спроби з організації сільських бібліотек, зроблені ним у 1870-ті роки, показали, що при відсутності матеріальної бази і підтримці селянських товариств важко розраховувати на успіх. Тому ініціатива селян усієї Марківської волості (12 селянських товариств) Лебединського повіту Харківської губернії, які постановили у кінці 1888 р. відкрити при училищі свою власну бібліотеку, була не тільки підтримана Харківським товариством грамотності, але й використана з пропагандистською метою. Бібліотеку було відкрито у кінці 1889 р., а вже у 1890 р. Харківське товариство грамотності видає брошуру «Марківська сільська бібліотека», де детально описувалась історія її виникнення, перераховувались особи, котрі пожертвували книги (близько 100 чоловік), вказувалось, що правління Харківського товариства грамотності протягом 1889 р. відправило на адресу бібліотеки 1572 книги та її фонд 1 січня 1890 р. складала вже 2419 екземплярів книг та брошур, вартістю більш

ніж 1000 крб. За перший місяць після її відкриття її відвідало 1343 читачі [189].

У 1891 р. Харківське товариство грамотності відкриває на Москальовці – заводській окраїні – першу народну бібліотеку-читальню, очолювану спеціальним комітетом під головуванням проф. В.Я. Данилевського. Зі звіту бібліотеки за 1892 р. відомо, що вона розміщувалася у 3-х кімнатах, її фонди нараховували 4894 книги. У зв'язку з підсиленням попитом з лютого 1892 р. почалась безкоштовна видача книг на дім (вперше у Росії). Найбільшою популярністю серед читачів користувалися твори Л. Толстого, Гоголя, Тургенєва, Пушкіна, Вольтера, Скотта, Діккенса, Григоровича, Купера та ін. [190, л. 33–34].

У 1894 р. Харківське товариство грамотності відкриває другу безкоштовну бібліотеку-читальню на Панасовці. Третя бібліотека була організована у 1895 р. на Захарківській робітничій окраїні. Четверта бібліотека, відкрита у 1896 році на Журавльовці, у 1903 році була переведена у Народний дім. У 1900 році було відкрито бібліотеку для робітників канатного заводу на Баварії. Таким чином, на кошти Харківського товариства грамотності було відкрито 6 безкоштовних бібліотек-читалень. У комітети по їх управлінню входили наряду з університетською професурою інші представники слобідської інтелігенції, співчуваючі ідеям просвітництва. Вони брали активну участь у розробці каталогів для народних бібліотек. Друге видання «Каталогу першої безкоштовної народної бібліотеки-читальні» (1894), котре збереглося у архіві, нараховувало 9981 назв книжок [191, л. 85-163].

Книжкова культура створює можливості для функціонування держав та націй, надає зразки об'єднання великої кількості людей. В цьому виявляється нормативна функція книги. При цьому ми бачимо поєднання християнського міфу з самовосхваленням, самообоженням нації. Мартин Лютер перекладає та видає Біблію і тим самим закладає основи німецької нації, «німецькості». Це

повторюється в багатьох європейських культурах. Книга стає метатекстом не тільки світу, необхідною для розуміння цього світу, космосу, Логосу, але й стає метатекстом громади, що назавжди поєднує її у суттєвих зв'язках та комунікаціях. Так книга стає важливим метатекстом колективних ідентичностей.

Щодо індивідуальних ідентичностей вона стає зразком раціональності, міфологічного чи раціонального мислення.

У людини, що потрапила під вплив кризових явищ, виникає почуття відірваності від світу та самого себе, втрата довіри до держави та політиків, політичного життя загалом, у людини виникає почуття «бездомності» та «безбатьківства».

Тож книга та книжкова культура надавала стабільність та впорядкованість ідентичностям модерну.

У другій половині ХХ століття з руйнуванням підвалин книжкової культури відбувається руйнування індивідуальних і колективних ідентичностей, це час появи фрагментизації ідентичності, час «безгрунтянства» та «безбатьківства» у внутрішньому світі і час функціонування кризових ідентичностей, що отримали назву протейських.

Книга як метатекст ідентичностей модерну є сукупністю як дискурсивних, так і текстуальних стратегій. На відміну від давнини, античності та Середньовіччя, в Новий час книзі вдається створити універсальну, майже всеохоплюючу багат шарову книжкову культуру, що стає основою функціонування держав, націй, колективних ідентично сей, національних освітніх і комунікативних систем, наукових парадигм і шкіл, масової літератури і виховної системи. Як позитивним, так і негативним наслідком доби модерну можна вважати ототожнення сутності Всесвіту і книги, що особливо яскраво проявилось в ідеї енциклопедії, а також стратегій пристосовування ідентичностей під письмовий текст і структуру книги.

Книга як метатекст новочасних ідентичностей стала як підручником життя, так і моделюючою структурою ідентичності, способом переробити реальність під книжкову утопію. Таким чином метатекстуальність книги реалізовується в багатьох соціокультурних феноменах.

Модерний тип ідентичності пов'язаний з ідеями герменевтики та психологізму.

У філософії мови О. Потебні слово розглядається як засіб розуміння, як засіб апперцепції – «При створенні слово, а також і в процесі мовлення і розуміння, що відбувається за одними законами зі створенням, отримане вже враження підлягає новим змінам, нібито вторинно сприймається, тобто, одним словом, аперципіюється» [478, с. 105].

Одночасно для Потебні слово у дусі шеллінгіанства є знанням, через слово говорить свідомість, а свідомість – це знання разом, спів-знання, со-відання через мову. «Слово є настільки засіб розуміти іншого, наскільки воно засіб розуміти самого себе. Воно тому слугує посередником між людьми і встановлює між ними розумний зв'язок, що в окремій особі призначено бути посередником між новим сприйняттям (і загалом тим, що в дану мить є у свідомості) і колишнім запасом думок, що знаходяться поза свідомістю» [478, с. 127], – так О. Потебня визначає комунікативну природу слова, так він говорить про комунікативну природу розуміння – розуміння себе можливо лише з іншими, і в мові, а через розуміння інших можливо розуміння себе і свідомість як знання-разом.

В «Думці та мові» слово розглядається як засіб апперцепції – «Слово, взяте в цілому, як сукупність внутрішньої форми і звука, є насамперед засіб розуміти говорючого, аперципіувати зміст його думок» [478, с. 123]. Далі, вийшовши з психологічно-філософських та філологічних визначень апперцепції, О. Потебня його уточнює: «Тому зручніше визначити апперцепцію більш загальним виразом: вона є участь відомих мас уявлень в утворенні нових думок» [478, с. 109]. Таким чином підкреслюється креативна функція слова та

свідомості, слово запускає пізнавальні механізми свідомості і разом з тим «мова об'єктивує думку» [478, с. 237].

Поняття «внутрішньої форми» вперше зустрічається у Плотіна, але на концепцію О. Потебні вирішальне значення мали філософські ідеї В. Гумбольдта, але Гумбольдт говорить не про внутрішню форму слова, але про «внутрішню форму мови» (*innere Sprach form*). На основі аналізу понять «внутрішньої форми мови» Потебня визначає «внутрішню форму слова». В.А. Гречко, при порівнянні різних визначень Потебні внутрішньої форми, доходить справедливої висновку, що загалом «внутрішню форму» можна розуміти як діючу модель і механізм розуміння: «Це мовний механізм, що кожного разу розпочинає рух, коли потрібно уявити, зрозуміти і закріпити в індивідуальному позначенні нове явище, тобто виразити словом новий зміст» [162, с. 167-168].

Внутрішня форма створює розуміння, вона на межі об'єктивного і суб'єктивного, вона образна і є центром образу – «внутрішня форма є також центр образу, одна з його ознак, що превалює над усіма іншими. Це очевидно в цих словах пізнішого утворення з ясно визначеним етимологічним значенням (бик – ревучий, вовк – ріжучий, ведмідь – той, що їсть мед, бджола – дзилинчача і под..)» [478, с. 130].

Але внутрішня форма також є засіб саморефлексії, розуміння себе, вона дає цілісність свідомості та уявлення: «Слово з самого свого народження є для говорючого засіб розуміти себе, апперцепирувати свої сприйняття. Внутрішня форма, крім фактичної єдності образу, надає ще знання цієї єдності: вона є не образ предмету, а образ образу, тобто уявлення» [478, с. 131].

Вирішальна гносеологічна роль слова як елементу засобу мови – через мову формується думка – «На слово не можна дивитись як на вираз готової думки» [478, с. 168].

Слово є засобом створення думки, а отже в ранній трактовці Потебні, головним засобом розуміння, це зближує слово і міф – вони дозволяють народитись та конкретизуватись думці: «Слово є вираз думки лише настільки,

наскільки слугує засобом до створення: внутрішня форма, єдиний об'єктивний зміст слова, має значення лише тому, що видозмінює та вдосконалює ті агрегати сприйняття, що застає в думці» [478, с. 168]. Мова розуміється як безупинна діяльність, енергія діяльності – «Мова є *príus*» [478, с. 213].

Процеси ідентифікації починаються із виділення особи та особистості зі знеособленого світу, це можливо у співвідношенні з Іншим та Чужим, коли Інший є неодмінною умовою ідентифікації, то Чужий становить загрозу особистості, вона може перетворитись на *homo sacer* (Дж. Агамбер) – недоособу, недолюдину. Дискурс Іншого дозволяє задати онтологічний статус ідентифікації, але здійснитись він може лише в результаті позначення цього дискурсу як власного дискурсу особи, тут головне, як відмічав Потебня, використання мови, слова, само найменування. Соціальний дискурс задається, але й підтверджується суб'єктом, індивідом через акт висловлювання, дискурсивно-ментальна конструкція Іншого отримує відповідь в Я, що конституює можливість ідентифікації, при цьому відбувається взаємодія суб'єктивного та об'єктивного, мовної та діяльної сторони дискурсу [614].

Я самоідентифікуюсь через мову, слово, але я самоідентифікуюсь також тілесність, що може бути розглянута як і дискурс, але насправді є чимось більшим, ніж дискурс. І дискурс, і тілесність переживає травму при зустрічі з Іншим, але така травма стає необхідною складовою виділення ідентифікації, оскільки Інший дозволяє проявитися перформативній природі суб'єкту, у С. Жижека ідентифікація та самоідентифікація ототожнюються через сам мовленнєвий акт, що виступає перформативним актом ствердження суб'єкта – ««Я» – це чисто перформативна річ, це той, хто говорить «я» [232, с. 241-242].

У фрейдизмі та постфрейдизмі ідентифікація можлива через висловлювання як дію, і це «післядія» (З. Фрейд) – конституювання себе через звернену назад темпоризацію – при найменуванні себе суб'єкт знаходить себе як того, що вже був, але сам акт висловлювання надає можливість усвідомити «Я», усвідомити суб'єктивність – одночасно задіяні механізми пам'яті і мовленнєвого акту [615-617].

При самоідентифікації ми маємо справу з перформативним мовленнєвим актом, як описується традиційно перформативність у філософії мови. Засновник теорії перформативних мовленнєвих актів Дж. Остин трактує перформатив так, що він декларує, а не надає інформацію, задає онтологічний статус, інституалізує стереотипічність висловлювання, є мовленням-дією, вказуючи на істину: «Надзвичайно важливо усвідомити, що мати на увазі істинність дечого – не те саме, що говорити дещо, що само по собі істинно» [439, с. 266].

Постфрейдистські та потебнянські ідеї продовжуються у герменевтиці. Герменевтичні концепції відділяють слово та мову, розлучають їх. Об'єктивність мови підтримується потебнянцями, структуралістами, феноменологами (Фреге, Гуссерль), об'єктивність слова екзистенціальною філософією, герменевтикою Бультмана, Рікера. Сторону слова тримає Бультман [488, с. 133], слово стає Логосом, подією, що дозволяє «знайти буття як логос, що поєднує усі речі» [488, с. 197]. Тут поєднуються концепції М. Гайдеггера та П. Рікера: мова надає можливість не тільки висловлюватись, а й створювати – відтворювати єдність світу, єдність священного та буття, значення Логосу значно поглиблює як теорію Потєбні, так і теорію перформативності: Логос надає істинності та всеохопності висловлюванню. Це надає можливість не об'єктивної, а онтологічної ідентичності, яка через слово розкриває єдність буття, як описує цей процес П. Рікер: «Коли людина фундаментально «полагається», основується як людина тільки тоді, коли вона «поєднана» логосом, котрий сам «поєднує усі речі», то втішання стає можливим, і воно буде не чимось іншим, як саме щастям належати логосу і буттю в ролі логосу. Це щастя виникає в першу чергу в «начальній поетизації» (*Urdichtung*), і потім - у мисленні. Гайдеггер говорить в одному місці, що поет бачить священне, а мислитель – буття; хай поет і мислитель перебувають на різних верхівках, а «є їх голоси доповнюють один одного» [488, с. 198].

Тим самим герменевтика розширює поняття мовного акту як основи ідентичності, говорячи, що через слово можна долучитись до істинного

висловлювання – логосу. Тут важливе дослідницьке значення християнської герменевтики, де слово трактується не тільки як перформативність, але в горизонті божественного акту, первісної трансценденції слова [615].

Коментуючи можливу християнську герменевтику Бультмана, П. Рікер зазначає досить точно з приводу об'єктивності (істинності) такої ідентичності: «Насправді тільки «ідеальний смисл» тексту – я не маю на увазі його фізичний або психологічний смисл – може повідомити нам про явище слова (або, якщо скористатись виразом Бультмана, про маючий вирішальне значення божественний акт, що втілюється в Ісуса Христа). Я не стверджую, що саме цей божественний акт, це слово Боже знаходить в об'єктивності смислу своє достатнє підґрунтя. Але вони віднаходять у ньому необхідну умову свого існування. Для божественного акту об'єктивність смислу, про яку він нас повідомляє, є його первісною трансценденцією. Саме ідея повідомлення, проголошення, керигми передбачає, смію думати, ініціативу, що виходить зі змісту, що ставить слово віч-на-віч (обличчя до обличчя) з екзистенціальною рішучістю» [488, с. 134].

Потебнянські ідеї ототожнюють слово та мову, мову та мислення, в той же час, на думку Потебні, граматику передують логіці, на основі певного мовного сприйняття світу формується його логічне сприйняття. Не зважаючи на таку точку зору, Потебня зближує поезію та істинне, епістемне знання, оскільки на основі поезії та міфу потім вибудовується будь-яке наше знання «Із мови, первісно тотожної до поезії, відповідно, з поезії, виникає пізніший розподіл поезії і прози» [477, с. 175].

Одночасно Потебня розрізняє не тільки слово, мову, мовлення, але також мову та логіку, оскільки граматичні та логічні категорії не тотожні, мають свої цілі – «Логічна і граматична правильність зовсім відмінні, оскільки остання можлива і без першої, і навпаки, граматично неправильний вираз, наскільки він є зрозумілим, може бути правильним у логічному відношенні» [477, с. 70].

Тобто граматику та логіку, слово та мову, мову та мислення мають спільні смислові поля, але й мають відмінні смислові поля – в деяких аспектах

ці поняття перекриваються, в деяких не можуть бути тотожними, оскільки слово - засіб встановити «розумний зв'язок» [476, с. 127], але він може бути встановлений кількома способами.

3.6. Постмодерна (сучасна) модель слобожанських ідентичностей: співіснуючі ідентичності

Постмодерна модель національно-культурних ідентичностей характеризується складністю ідентифікаційних практик, більш посиленою інструменталістською та конструктивістською складовою ідентичності. Розглянемо це на прикладі наднаціональних європейських ідентичностей.

Українці мають право у сучасних політично-соціальних розрахунках на ідентичність Східної Європи. Польща, Чехія, Словаччина, Угорщина і Словенія вже мають закріплений статус Центральної Європи. Українські ідентичності повинні визначити місце українців у свідомості європейців. Чи можливий новий умовний кордон між Європою та Азією по межі кордону України, як визначити справжній сучасний статус України – поза Європою, сусіда Європи, на межі Європи та Азії. Кордони у цьому контексті сприймаються як процеси включення та виключення, чи включається Україна у спільний Європейський дім чи, не зважаючи на захоплення подіями революції, залишається малобажаним сусідом? Чи виникне можливо нова концепція Європи, що буде передбачати поняття розмитості кордонів, долання бінарної опозиції між центром та периферією, відновиться поняття універсалістської просвітницької Європи, Європи з багатьма центрами, в тому числі і східними, наприклад, Київ, Львів, Харків, Запоріжжя, Дніпропетровськ як європейські центри, з універсальним підходом до усіх представників усіх країн. Дискурс Східної Європи зароджується у часи Просвітництва як подвійний дискурс – тієї Європи, що перебуває на межі близькості та чужості, та іншої, відмінної Європи. Східна Європа сама по собі була постійним порубіжжям, пограниччям, місцем біля Європи, ігнорувати її зовсім було не можливо, тому вона стає дослідницьким полем для випробування різноманітних європейських

нарративів, вона стає спадкоємцем європейських нарративів, але залишається постійно частково виключеною з загальноєвропейського процесу, це не відмова в європейськості, а постійне перебування на межі між цілісною Європою та Європою провінційною, непоміченою. Цим колоніальний східноєвропейський дискурс відрізняється від дискурсу орієнталізму Едварда Саїда [853]. Розглядаючи загальну структуру орієнталізму, Едвард Саїд стверджує, що «Схід» є певною нарративною конструкцією, дискурсивним втіленням фантазії Заходу. «Захід» сформував реальні досвіди людей, пригнічених практичним продовженням імперських фантазій в колонізаторських політиках [853, р. 192], тобто звільнення від імперського домінування все ще відбувається в межах імперських колоніальних дискурсів [853, р. 192]. З точки зору Е. Саїда, постколоніальні держави відновлюють національну ідентичність мовою колишніх колонізаторів та у жанрах, які не є частиною місцевої письмової традиції [853, р. 193]. Європа завжди розуміла, що для свого ствердження їй необхідна Східна Європа і Україна, але де проходить кордон необхідності та зайвості, кордон Європи та не-Європи вирішувалось в залежності від нагальних політичних потреб, тобто побудова дискурсу Східної Європи це не стільки побудова образу Чужого, Іншого, як це відбувалося у дискурсі орієнталізму, скільки спроби по-різному уявити себе і відділити те, що вже є на межі «європейськості». Національна ідентичність є певною інтелектуальною конструкцією і спільноєвропейську ідентичність можна назвати одним з проектів Просвітництва, модерн завершив та випробував всі ці ідеї – ідеї розвитку і випереджуючого розвитку, цивілізованості та варварства, монокультурності та полікультурності, гомогенності та гетерогенності, демократичності та тоталітарності, відкритого та закритого суспільства, ідентичності примордіальної та конструктивістської.

Просвітництво точно не визначає часові та просторові кордони Східної Європи, а модерн свідомо їх змінює в бік зменшення європейськості та її захисту, як було у часи «холодної війни». Україна виступає «Сходом» Східної Європи, а надто ж Східна Україна (своєрідний максимум європейської

східності, що не є ще власне Сходом, тобто Азією). Просвітництво висуває два основні «географічні» дискурси – орієнталістський, що має обґрунтувати напівзалежний, колоніальний статус Азії та східноєвропейський, що має обґрунтувати віддаленість та напівзалежність Східної Європи, яка одночасно протиставляється двом домінантам – європейській та азійській [618, 581, 585].

Наприклад, Ларі Вульф [865] постійно підкреслює, що характерною рисою іміджу Східної Європи була її невизначеність (ambiguity), нестабільність. Як і Азія, Східна Європа була не є «результатом проекту Європи доби Просвітництва та Романтизму», а його частиною. Західна Європа теж творила себе у той самий час, коли вона творила Східну Європу. Подорож до Східної Європи була методом осмислення важливості владних повноважень самої Європи, тому ці описи мають критичний характер, часто використовують метафоричний словник захоплення, просування, сексуального володіння чи насолоди, об'єктивного спостереження відстороненого фахівця. Фукольдіанське знання-влада (знати означає володіти: «Не існує знання на одному боці і суспільства на іншому, або науки і держави, але тільки фундаментальні форми знання/влада» [817, р. 131]) стали передумовою формування західного образу Східної Європи та власних автостереотипів бачення. Те, що цей фукольдіанський аналіз рівною мірою творив стереотипи і ставив Східну Європу в підлеглу позицію, було не чимось випадковим, а передумовою її наступного об'єктивного бачення.

Ю. Габермас пише: «Проект модерна, сформульований у XVIII ст. філософами Просвітництва полягає у тому, щоб неухильно розвивати об'єктивуючі науки, універсалістські основи моралі та права й автономне мистецтво зі збереженням їх свавільної природи, але одночасно і в тому, щоб звільнювати накопичені таким чином когнітивні потенціали із їх вищих езотеричних форм та використовувати їх для практики, тобто для розумної організації життєвих умов... Розходження науки і моралі, мистецтва – ознака раціоналістичності західної культури, по Максу Веберу, – означає одночасно автономізацію секторів, що обробляються спеціалістами, та їх випадіння з

потоків традиції, яка природно продовжується у герменевтиці повсякденної практики» [690]. Тож можна говорити про те, що в Україні довший час, ніж у Західній Європі, відбувалось співіснування раціоналістичності західної культури та герменевтики повсякденних практик. При цьому не вистачало практичності в розумінні Ю. Габермаса як розумної організації життєвих умов, політичного (демократичності) та соціального комфорту.

Ю. Габермас також розвиває думку про постнаціональне суспільство, яке буде логічним продовженням національних держав. Таким наднаціональним утворенням, на його думку, є Європейський Союз. Виникають нові глобальні проблеми, які вирішити може лише наднаціональне утворення – тобто, говорячи про європейську ідентичність, Ю. Габермас хоче позбавити її національної складової. Це створює модель ідеальної уніфікованої Європи, де право кожного визнається та підтримується у спільноєвропейському комунікативному зв'язку [689, с. 197-274], в якому колись знайде своє місце й Україна. Хоча ця ідеалізована модель має багато протиріч і залишається далекодосяжною.

Просвітництво та модерн намагаються включити Східну Європу в сферу свого впливу, накладаючи на неї стереотипи свого цивілізаційного бачення. Наскільки східноєвропейські цивілізації, українська цивілізація схильні до входження в європейський цивілізаційний процес, постає як актуальне сьогочасне питання. Відомий американський соціолог С. Гантінгтон, частково спираючись на цивілізаційну методологію А. Тойнбі, обґрунтував геополітичну гіпотезу про зіткнення цивілізацій як один з головних чинників можливого майбутнього. Цивілізація, як наприклад і у П. Сорокіна, у С. Гантінгтона є найвищим культурним утворенням, яке об'єднує людей та визначається як загальними об'єктивними елементами, такими як мова, релігія, історія, звичаї, соціальні інститути, так і об'єктивною самоідентифікацією людей. С. Гантінгтон наводить результати 100 порівняльних досліджень про цінності, прийняті у різних суспільствах. Ці дослідження показують, що цінності, найбільш важливі на Заході, в Західній Європі та Америці, є мало

важливими у світовому масштабі. Це ідеї індивідуалізму, лібералізму, конституалізму, прав людини, рівності, свободи, влади закону, демократії, вільного ринку, відокремлення церкви від держави мають слабкий резонанс в ісламській, китайській, японській, індійській, буддійській чи православній культурі [124, с. 23-24]. С. Гантінгтон, зокрема, зауважує, що східна межа західного християнства 1500 року перетинає територію України і відокремлює її більш католицький Захід від православного Сходу [124, с. 11], тобто тут теж традиційно Україна розглядається як межова територія – порубіжжя європейської та православної російської цивілізації. Ще одне визначення пропонується для цивілізаційної межовості України М. Михальченком – лімітроф для Росії та для Європи, проміжний простір між західною і російсько-євразійською цивілізацією [412, с. 341].

Треба сказати, що цінності України та українців мають багато спільного з загальноєвропейськими цінностями, але довгий час формувались негативні автостереотипи свого бачення під впливом критичного бачення та стереотипи Європи. Розглянемо ще раз з цієї точки зору результати опитування студентів-першокурсників, що проводилось у межах наукової теми філософського факультету ХНУ імені В.Н. Каразіна «Національно-культурна ідентичність населення Слобідської України XVIII–XXI ст.» у 2004 – 2005 рр. та виявимо найзагальніший образ Європи. Було проведено анкетування студентів харківських вузів, які закінчували перший курс навчання, у кількості 752 осіб, об'єм вибірки є достатнім у відношенні до цілей дослідження, враховуючи той факт, що кількість студентів-першокурсників харківських вузів нараховує біля 14.000 осіб. Проаналізуємо ті результати студентського опитування, які мали показати співіснування європейських, радянських та українських ідентичностей у свідомості сучасної молоді. Ці результати можна порівняти з результатами аналогічного опитування 2006 року, в якому на цей раз брало участь 450 студентів. На питання анкети «**Що для Вас означає Росія**» були такі варіанти відповіді: 1. рідну країну, батьківщину – 71 відповідь, 9.44% до всіх, 9.96% до відп.; 2. частину Європи – 118 відповідей, 15.69% до всіх,

16.55% до відп.; 3. Євразію – 33, 4.39% до всіх, 4.63% до відп.; 4. окрему, самодостатню цивілізацію – 92 – 12.23% до всіх, 12.90% до відп.; 5. спільну батьківщину всіх слов'янських і православних народів – 143, 19.02% до всіх, 20.06% до відп.; 6. спільну країну для всіх східних слов'ян – 55 – 7.31% до всіх, 7.71% до відп.; 7. країну, в якій хотілося б жити – 62 – 8.24% до всіх, 8.70% до відп.; 8. осередок справжньої духовності та вищої в порівнянні з Заходом культури – 20 – 2.66% до всіх, 2.81% до відп.; 9. авторитарну та агресивну державу, що становить загрозу для демократії – 21 – 2.79%, 2.95%; 10. чужу для України державу, яка постійно загрожувала її існуванню – 56 – 7.45% до всіх, 7.85% до відп.; 11. найближчого сусіди та споконвічного друга України – 204 – 27.13% до всіх, 28.61% до відп.; 12. стратегічного партнера в протистоянні Заходу – 64 - 8.51% до всіх, 8.98% до відп.; 13. стратегічного партнера, що має власні, окремі від українських, інтереси та потреби – 141 – 18.75% ,19.78%; 14. важко відповісти – 51 – 6.78% до всіх, 7.15% до відп. В опитуванні 2006 превалюють чотири відповіді (інші не набрали і 10%) – найближчого сусіди та споконвічного друга України (28.44% усіх опитаних), спільну батьківщину всіх слов'янських і православних народів (20.44%), стратегічного партнера, що має власні, окремі від українських, інтереси та потреби (16%), окрему, самодостатню цивілізацію (11.33%).

Тобто лідирують чотири відповіді: образ Росії як найближчого сусіди та споконвічного друга України; спільної батьківщини всіх слов'янських і православних народів; стратегічного партнера, що має власні, окремі від українських, інтереси та потреби; як частини Європи [585].

Як же виявляється географічний та геополітичний вигляд Європи студентами. На питання **«Як Ви для себе окреслюєте Європу»** були такі співвідношення відповідей: 1. Європа – це всі країни та народи, що проживають на її території – 548 відповідей – 72.87% до всіх, 78.74% до відп. 2. Європа – це Німеччина, Франція, Велика Британія – 76 відповідей – 10.11% до всіх, 10.92% до відп.; 3. Європа – це Італія, Іспанія, Португалія 33 4.39% до всіх 4.74% до відп.; 4. Європа – це Польща, Чехія, Словаччина, Угорщина – 20

– 2.66% до всіх, .87% до відп.; 5. Європа – це Румунія, Болгарія, Албанія, Сербія, Хорватія – 9 – 1.20% до всіх, 1.29% до відп.; 6. Європа – це країни Балтії 11 1.46% до всіх 1.58% до відп.; 7. Європа – це Росія (без азіатської частини), Білорусія, Молдова – 49 – 6.52% до всіх, 07.04% до відп.; 8. Важко відповісти – 29 – 3.86% до всіх, 4.17% до відп.

На питання **«Що для Вас означає Європа»** розподіл оцінок був такий:
 1. спільний дім для всіх народів – 150 відповідей – 19.95% до всіх, 21.68% до відп.;
 2. окрему супердержаву – 67 – 8.91% до всіх, 9.68 до відп.;
 3. рівноправний союз країн і народів – 169 – 22.47% до всіх, 24.42 до відп.;
 4. конгломерат країн і народів, де сильні домінують над слабшими – 73 – 9.71% до всіх, 10.55 до відп.;
 5. імперію, створену для експлуатації інших країн – 26 – 3.46% до всіх, 3.76 до відп.;
 6. споконвічно ворожий для слов'янських народів Захід – 22 – 2.93% до всіх, 3.18 до відп.;
 7. вищий рівень життя та побуту – 214 – 28.46% до всіх, 30.92 до відп.;
 8. якісні товари – 83 – 11.04% до всіх, 11.99 до відп.;
 9. осередок високої духовності та культури – 85 – 11.30% до всіх, 12.28 до відп.;
 10. місце, де хотілося б жити – 109 – 14.49% до всіх, 15.75 до відп.;
 11. важко відповісти – 40 – 5.32% до всіх, 5.78 до відп.

Європа у відповідях студентів опитування 2006 року означає вищий рівень життя та побуту (30.22% опитаних), рівноправний союз країн і народів (27.55%), конгломерат країн і народів, де сильні домінують над слабшими (13.55%) та місце, де хотілося б жити (12.22%). Тож Європа насамперед – вищий рівень життя та побуту та рівноправний союз країн і народів.

Залишки радянських ідентичностей показані у відповідях на питання **«Що для Вас означає Радянський Союз»**: 1. Рівноправний союз вільних народів – 93 відповіді – 12.37% до всіх, 13.44% до відп.; 2. Росію – 69 – 9.18% до всіх, 9.97% до відп.; 3. Супердержаву, яку всі боялися та поважали – 279 – 37.10% до всіх, 40.32% до відп.; 4. Державу, в якій реалізовані кращі ідеали всього людства – 26 – 3.46% до всіх, 3.76 % до відп.; 5. Лідера всіх пригноблених і принижених народів – 59 – 7.85% – до всіх, 8.53% до відп.; 6. Країну, в якій було досягнуто високий рівень життя та духовної культури –

53 – 07.5% до всіх, 7.66 % до відп.; 7. Країну, в якій хотілося б жити – 26 – 3.46% до всіх, 3.76 % до відп.; 8. Державу, яку треба відновити – 37 – 4.92% до всіх, 5.35 % до відп.; 9. Країну, створену штучно, яка розпалася сама по собі – 168 – 22.34% до всіх, 24.28 % до відп.; 10. Країну, яку розвалили ворожі сили – 47 – 6.25% до всіх, 6.79 % до відп.; 11. Важко відповісти – 87 – 11.57% до всіх, 12.57 % до відп. В опитуванні 2006 року переважають три відповіді: супердержаву, яку всі боялися та поважали (37.33% опитаних), країну, створену штучно, яка розпалася сама по собі (22%) та ностальгічне - рівноправний союз вільних народів (10.44%) [585]. Тобто у образі Радянського Союзу відчувається лише ностальгія за супердержавою, якої всі боялися та яку всі поважали, при цьому вона штучно створена і не могла проіснувати довго.

Як *результат* нашого дослідження, можна говорити про те, що загалом інтерес до Європи на Слобожанщині посилюється, вся Україна починає поступово жити європейськими цінностями конституалізму, прав людини, рівності, свободи та влади закону, демократії, цінності індивідуалізму та лібералізму також поступово відновлюються у нашому суспільстві, поступово формується новий образ європейського дому як рівноправного союзу партнерів з новими стандартами життя. В тому числі вирішальне значення мали події Євромайдану 2013–2014 років.

Сучасне розуміння національних ідентичностей включає багато моментів конструктивістського розуміння національності та етнічності. Нація стала новим проектом буржуазії та капіталістичного суспільства, появившись як нове штучне утворення у XVII–XIX ст. Такої точки зору притримуються Б. Андерсон, Е. Хобсбаум, Е. Геллнер. Буржуазія стала першим класом, який досяг соціальної солідарності засобами уявлення, а національна свідомість – результат розвитку сучасних засобів масової комунікації, починаючи з друку, масового ринку, урбанізації, посилення контролю над населенням через ідеологію, друк та освіту [11, с. 102]. У період бароко відбуваються перші значні комунікативні революції, однією з яких була Реформація: «За доби, що

передувала винаходу друкарського верстата, Рим легко вигравав всі війни з еретичними рухами, які виникали в Західній Європі. Вигравав тому, що комунікації у нього були завжди кращі, ніж у його супротивників, але коли Мартін Лютер 1517 року прибив свої тези до дверей церкви у Віттенберзі, їх надрукували в перекладі на німецьку мову і через 15 днів їх можна було прочитати в усіх кінцях країни» [422, с. 571]. Оскільки культури виробляють, відбирають та передають інформацію, то кожне спрощення передачі інформації впливає на рівень розвитку культури. На думку Карла Дойча, «суспільство комунікує матеріальними товарами або вкладанням енергії, яке називають працею; культура комунікує зразками (patterns)» [422, с. 552]. Але просто винаходу друкарського верстату було недостатньо для ефективного поширення культурних зв'язків і знаків: еліта, церква та більшість населення тодішньої Європи розмовляли різними мовами: «отож логіка капіталізму підказувала: як тільки буде насичений елітний ринок читачів книжок латинською мовою, постане величезний ринок одномовного загалу..., нестача готівки, яка відчувалася тоді у всій Європі, примусила друкарів серйозно замислитись над тим, чи не слід їм взятися до видання дешевих книжок простонародною мовою» [422, с. 570]. Х. Мак-Люен говорить, що разом і з Гутенбергом приходить нова епоха – виникає індустрія, масове виробництво, типографія і друк надає зразки-моделі поєднання людей, на основі цього можлива нова групова цілісність – нація, що орієнтується на друковану репрезентацію мови. Подолати національні відмінності було раніше місією християнської церкви, оскільки вона завжди претендувала на універсальність і всезагальність істини. Протестантство і Реформація дає можливість сповідувати християнську віру своєю рідною мовою, долаючи існуючу тотальність істини католицької церкви і висуваючи ідею множинних інтерпретацій, що на релігійному ґрунті мало таке ж значення як перехід від геоцентричної до геліоцентричної системи світу у природознавстві і філософії. Як правило, еліти вибирають саме національні форми розвитку держави, а не форму імперії чи політико-торгівельної мережі міст [32, с. 107].

Національна форма є найбільш ефективним механізмом функціонування держави, що весь час знаходиться у небезпеці втратити якісь переваги у конкурентній боротьбі чи перетворитись на світову периферію. За допомогою конструювання національної ідентичності відбувається консолідація різноманітних класів та соціальних груп, яка дозволяє вибудувати свої центри домінування еліт. Наприклад, на думку Баллібара, до якої ми приєднуємось, «перевага національної форми у тому, що вона локально дозволяє (принаймні протягом всього даного історичного періоду) керувати боротьбою неоднорідних класів так, щоб не просто виник деякий «капіталістичний клас», але з'явилась власне буржуазія, тобто державні буржуазії, що одночасно здатні до політичного, економічного та культурного панування та створені цим пануванням» [32, с. 108].

За словами Е. Гелнера, які ми вже цитували, «в націоналістичну добу суспільства обожають себе безсоромно та відкрито, зневажливо відкидаючи камуфляж» [130, с. 308]. Це відбувається зі загальною десакралізацією та раціоналізацією світу, коли релігійну ідентичність, в тому числі окреслену нами метафору «християнського народу», замінює власне національна ідентичність, або, як висловився з цього приводу Е. Баллібар, – «Національна ідентичність, більш або менш повно вміщуюча в себе форми релігійної ідентичності, завершується тим, що послідовно заміщує цю ідентичність, змушуючи її саму «націоналізуватися»» [32, с. 114].

Загалом, коли говорити про співвідношення між національною та громадянською ідентичністю, прийнято виділяти три моделі:

німецька модель (етнічного) громадянства, французька модель «громадянської нації» та мультикультурна модель громадянства.

Німецька модель визначає у термінах етнічності, зв'язана з мовними та культурними чинниками, - громадянство визначається за правом народження в родині етнічних німців, етнічні німці, які народились за межами Німеччини, мають всю повноту громадянських прав. У французькій моделі національна ідентичність визначається громадянською ідентичністю: національність не

залежить від етнічності, громадянами Франції стають усі немовлята, що народжені на її території, громадянська ідентичність асимілює національну ідентичність. Мультикультурна модель громадянства представлена Швецією, США, Австралією. Вона передбачає співіснування громадянської та національної ідентичності, культурна асиміляція не є обов'язковою умовою громадянства, розвиток етнічностей та національних традицій є правом, що гарантується законом; недоліком цієї моделі є лише те, що часто дозволяються зовнішні прояви етнічності, одяг, наприклад, в той час як особливості етнічних стратифікацій чи етнічної незайнятості ігноруються. Сучасна Україна є прикладом співіснування другої та третьої моделі, одночасно можна говорити про те, що питання етнічної та національної належності у нас традиційно розглядаються з політичної, а не з культурної чи мовної, точки зору («політичний українець» – представник української політичної нації).

Коли говорити про ідентичності сучасної Слобожанщини, то, як було вже показано на результатах опитування молоді, важливо відзначити фактор пограниччя в слобожанських етнічних та національно-культурних ідентифікаціях. Важливими для розуміння етнічної ідентичності є висновки когнітивної психології (Дж. Тернер), теорій соціальної ідентичності (Г. Таджфел), символічного інтераціоналізму (Е. Гоффман, Ф. Барт), що розуміють ідентичність як ситуативну та контекстуальну структуру. Етнічна ідентичність розгортається у специфічному соціальному просторі. Географічний та геополітичний простір в такому разі є проекцією соціального та культурного простору, соціокультурних та етнічних структур, він закріплює існуючі соціальні відносини, з глобалізацією культур відбувається метафоризація поняття пограниччя. При цьому етнічні, етнічно-культурні пограниччя можуть втрачати глобальні прив'язки до культур (українська – російська культура) і зустрічатися у ситуаціях дисперсного розселення етнічних спільнот серед українського етносу-нації. Слобожанське пограниччя демонструє розмивання мовної ідентичності, але вона, в той же час, залишається важливим фактором етнічної ідентичності, хоча значення її як

політичної національної ідентичності зменшується (поза залежністю, якою мовою я спілкуюсь – російською, українською чи суржиком, я належу до громадянської української нації).

Можна зробити такі *висновки*:

Як ми бачимо, прикордонна ситуація сприяє тому, що питання етнічних ідентичностей є на вістрі суспільних та політичних обговорень та публікацій, хоча завжди є намагання виробити якусь «середню» ідентичність, преса виступає як своєрідний уніфікатор та замирювач.

При мовному спілкуванні провідну роль відграє не первісна ідентифікація, а ситуативна, офіційна ситуація сприяє певним уніфікованим реакціям, неофіційна викликає мовні компроміси. Мова не є важливим засобом етнічної ідентифікації, але більшість російськомовних українців розглядає себе як представників української політичної нації.

Від свого заснування Харківський університет стає центром естетичної освіти і теоретичної думки, оскільки шеллінгіанство й інші романтичні концепції зближали творця-художника з виразником світового і національного духу, то мистецтву приділяється підвищена увага;

увага до мистецтва і візуальних, так званих витончених, мистецтв пов'язана із тим, що існували утиски на викладання філософії, гоніння на національні мови, а дослідження мистецтва, так би мовити, повинно було цивілізувати провінційне харківське життя, наблизити його до світових зразків, світової естетичної та етичної проблематики, що розумілася у межах російського імперського класицизму;

естетична думка мала свої здобутки і неповторність, але була пов'язана з різними теоретичними гуманітарними дисциплінами, світові здобутки були пов'язані насамперед з потєбнянською школою, розвиток ідей якої призвів до виникнення семіотики

на Слобожанщині виникає культурне явище світового масштабу – український художній модернізм, український авангард та дизайн.

Для аналізу постмодерної моделі важливим виглядає врахування історичної спадщини, в тому числі довге панування радянських ідентичностей, і мовного виховання, що повинно охоплювати всі сфери життя, а не бути вузькоспеціальним.

Коли говорити про сучасну, постмодерну модель слобожанський ідентичностей, то дійсно вона має багато як модерних ознак, пов'язаних з доланням колоніальної свідомості, так і з необароковими рисами.

Загалом бароко для української культури значило дуже багато, а на Слобожанщині свого часу виробився свій тип сприйняття бароко. Необароко ХХ–ХХІ століття частково також звертається до спадщини бароко, модерну та народного мистецтва, для розуміння естетичної складової цього процесу нами пропонується ще один підрозділ.

Необароко ХХ століття – це ще одне повернення принципів динамізму, рухливої естетики, фрагментарного сприйняття дійсності, плюральності у реакції на світ, ірраціональності, української традиційності бароко.

Для характеристики сучасної епохи використовувався не тільки термін «постмодернізм» чи пізніше «після постмодернізм», але і термін «необароко». Цей термін обґрунтовується у роботі О. Калабрезе «Епоха необароко», це нове повернення синхронності різних часових шарів в одному об'єкті, нове зміщення центру, яке вперше відбулось у післяренесансову, контрреформаційну епоху. Фрагментарність, зламаність форми, декоративізм, надлишковість форми, що визначає зміст, театральність, що має більше значення, ніж реальність, нестабільність, вибудовування моделі реальності кожний раз по-новому зі старих фрагментів – такі ознаки епохи необароко.

Висновки до третього розділу:

Для барокової моделі слобожанських ідентифікації характерно подвійне розуміння світу – як сакрального та профанного, подвійність суспільних

пріоритетів – аристократичних, монархічних та демократичних, велика роль мистецтва, особливо церковної архітектури, особливе розуміння народного християнства.

Романтична модель може бути охарактеризована як співіснуючі імперські лояльності. Як існує й функціонує співіснуюча лояльність, як можливо бути українцем – підданим Російської імперії – слов'янином з точки зору людини початку – середини ХІХ ст. Навіть «патріот» для Ф. Неслуховського має не бажану конотацію, не говорячи вже про захисника своєї національності або націоналіста чи сепаратиста, тому ідентичність М. Костомарова Ф. Неслуховському уявляється як гідне синівство свого народу / народності, яке не віддільне від (пан)слов'янської ідентичності. Тут певна лояльність до імперії проголошується як синонім людськості взагалі. Метафора «християнського народу» для романтиків було важливим чинником об'єднання усього народу, на цій основі виникнуть, зокрема, романтичні «народно-християнські», панслов'янські «Книги буття українського народу».

Метафора християнського братерства приймає тут відтінок просвітницько-революційний, брати об'єдналися і повинні ствердити нову правду, відмінну від правди батьків. Такого відтінку цієї метафори у Г. Сковороди не існувало, який говорив швидше про те, що старі заповіді батьків забуті, старе первісне народне християнство забуте і його потрібно відновити.

Просвітницько-революційний струмінь у аналізованій метафорі зберігається протягом ХІХ – початку ХХ століть. Ця метафора часто переноситься на Г. Сковороду і навпаки – він та його вчення сприймаються як її слобожанський символ. Постійні відродження сквородинства це також спроби пристосувати цю метафору до нових потреб часу.

Коли для романтизму та неоромантизму філософською основою є німецький ідеалізм, передусім Шеллінг та Шлегель, то для неопросвітництва головними виступають Кант та переосмислені ідеї Просвітництва.

Можна сказати, що для романтично-просвітницької моделі слобожанських ідентифікації характерні спроби легітимації національних дискурсів, які повинні функціонувати в системі імперських та (пан)слов'янських наративів.

Романтизм стає поштовхом до обмірковування власних ідентичностей, їх справжності, співвіднесеності з народною культурою. Одночасно він виражається у тісному симбіозі зі слобожанським просвітництвом, тому що романтичні ідеї сприймаються як ідеї університетські, новий романтичний світогляд є частиною системи освіти і національного цивілізаційного прогресу. Романтичний пафос був спрямований на емансипацію особистості та нації, Слобожанщина сприйняла цей емансипаційний пафос насамперед як пафос освітницький та звільняючий від станових перегородок, послаблюючий жорстку суспільну стратифікацію.

Модерна модель передбачає перетворення етнічного самовизначення на національне, де нація виступає головною рушійною силою розвитку суспільства. Одночасно модерна модель уявляє націю як певну тотальність. Парадоксом українського націєтворення у XIX – на початку XX століття було те, що ідея нації була часто ідеєю інтелігенції. Для слобідських ідентичностей важлива роль інтелігенції, що виступає від імені усієї нації.

Національна модель ідентичності включала офіційні моменти імперської та проросійської ідентичності, з обов'язковим пієтетом до царської влади та російського культурного комплексу (православ'я, літератури Пушкіна, Некрасова, Лермонтова, Белінського, успіхів російської науковості), та одночасно проукраїнські елементи українського національного комплексу (особиста релігійність та толерантність, література Шевченка, Квітки-Основ'яненки, запорізьке козацтво, нова народна освіта). Особливе місце в проукраїнських ідентичностях завжди приділялось загальній освіті.

Модерна модель передбачає наявність розрізнення офіційної ідентичності та факультативної ідентичності. Факультативна ідентичність повинна бути спрямована на певну суспільну досконалість чи удосконалення,

тим можна говорити про її універсалістський, просвітницький компонент. Одночасно відбувається саморефлексія цієї ідентичності.

Кінець XIX – початок XX ст. сповнений постійної просвітницької діяльності слобідської інтелігенції, національне розуміється у просвітницькому дусі як постійне служіння своєму народові. Національний прогрес, розвиток науки, доступність техніки, дешева книжка, подолання неписьменності, універсальність норм права та нове розуміння мистецтва декларуються як компоненти нового суспільства. Радянський час сприяє виявленню українськості Харкова, коли він перетворюється на деякий час на столицю української республіки.

Втіленням модерної української ідентичності можна вважати М. Хвильового. Модерне розуміння ідентичності завжди вимагає від людини певної напруги при її життєвих виборах. Ідентичність часів модерніти вимагає від людини досконалості та однозначності. Національне самовизначення індивіда становить також головне державне надбання.

Виділені нами три типи дискурсів – семіотично-прагматичний, історичний та природничий відповідають раціональності Модерну. А через історію ця раціональність залишається пов'язаною з міфічними підставами, модерний розум зберігає міфологічні складові, хоч і займається їх критикою. Принцип, що лежить в основі семіотично-прагматичного дискурсу, є імперативність та дієвість знаку – що велить мова – то виконує влада, тобто говориться про владний тиск самої мови. Принцип, що лежить в основі історичного дискурсу, є принципом лінійного розвитку, а значить, еволюції, прогресу, історизму (від втілення Христа до історичних перемог) та світової історії. Принцип, що лежить в основі природничого дискурсу, уявлення про картину світу, метаописовість її.

Онтологія доби Модерну звертається до двох реалій – світу – онтос та Логосу – раціональності, намагається через Логос розкрити світ. Тому світ уявляється як особлива книга. Звичайно не зважаючи на критику міфології та

християнства християнській міф є провідним для розуміння Модерну. Християнський міф спирається на Біблію та на нове розуміння Логосу.

Книга як метатекст новочасних ідентичностей стала як підручником життя, так і моделюючою структурою ідентичності, способом переробити реальність під книжкову утопію. Таким чином метатекстуальність книги реалізовується в багатьох соціокультурних феноменах.

Книга як фіксована мова набуває нової антропологічної трактовки у філософії мови О. Потебні, де мова, символ та особистість розглядаються як «неподільне». О. Потебня продовжує гумбольдтівську філософію мови, створює нове розуміння мови як засобу пізнання та головного антропологічного фактору. Особистісна ідентичність є й індивідуальним способом пізнання, і загальнофілософічною складовою, слово є способом мислення, аперцепцією у слові. Особистісна ідентичність у філософії мови О. Потебні використовує мову як міф, наратив й аперцепцію. Особистісна ідентичність пов'язана зі створенням власної мови, при цьому відбувається як ідентифікація, так деідентифікація і повторна ідентифікація (герменевтичне коло ідентифікації). Ідентичність у філософії мови О. Потебні немислима поза символічною і творчою природою мови. Мова, символ та особистість розглядаються лінгвістом як «неподільне».

Постмодерна модель ідентичності будується на самовихованні та піднесенні цінності особистості, проєвропейських цінностях. Загалом інтерес до Європи на Слобожанщині посилюється, вся Україна починає поступово жити європейськими цінностями конституалізму, прав людини, рівності, свободи та влади закону, демократії, цінності індивідуалізму та лібералізму також поступово відновлюються у нашому суспільстві, поступово формується новий образ європейського дому як рівноправного союзу партнерів з новими стандартами життя.

Сучасне розуміння національних ідентичностей включає багато моментів конструктивістського розуміння національності та етнічності, побудови посттоталітарних суспільств.

Естетичний спротив тоталітаризму розглядаються різноманітні мистецькі практики та естетичні проекти, в тому числі і викладання курсів естетики у Харківському університеті. У Харківському авангарді 1910-1920-х років реалізується феноменологія розриву традиції у кубофутуризмі: споглядання та натуралізм у К. Малевича та Д. Бурлюка, а також символічний футуризм В. Єрмілова

Постать М. Хвильового являє українську ідентичність нової громадської людини, творчість Майкла Йогансена – модерний символістський культурний ландшафт Слобожанщини. Театр стає ще одним фактором зародження нових антропологічних трактовок модерну як антитоталітарної сили, в тому числі театр Л. Курбаса можна розглядати як нову філософічність модерного мистецтва. Український авангард намагається здійснити «третю революцію» - революцію Духу. Насправді після революції вдається здійснити іншу революцію – революцію українського села, українські ідентичності стають урбанізованими, тому як філософія нового українського урбанізму «третьої революції» розглядається творчість В. Підмогильного. Його роман «Місто» став не лише символічною автобіографією міської ідентичності й символічною біографією М. Хвильового, але пошуком нових гуманістичних орієнтирів модерних ідентичностей. Також нові пролетарські ідентичності українського мистецтва найбільш яскраво були представлені у проекті футуристичної «Нової генерації» М. Семенка, але не мали такого гуманістичного струменя: модерний П'єро виборює український футуризм, але забуває традиційну етику.

РОЗДІЛ 4

СУЧАСНИЙ СТАН СЛОБОЖАНСЬКИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ: ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ. КУЛЬТУРНІ ІДЕНТИЧНОСТІ У ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СВІТІ

4.1. Трансформація ідентичностей як культурний механізм сучасної української та регіональної культури

Культурні ідентичності пов'язані з функціонуванням традиції, а традиція змушена утримувати культурну динаміку у певних межах.

В наш час, фактично в нових незалежних державах – Україні, Латвії, Росії, часто усталюються **дві парадигми** опису змін, що відбуваються в пострадянських культурах. **Одна парадигма** пов'язана з метафорою та семантикою «відродження», відродження насамперед національної культури, яка знаходилась під тиском імперії, страждала в умовах тоталітарного режиму і нарешті отримала свій історичний шанс – відродити національну специфіку, національний стрижень та отримати певні результати цього відродження у нових національних формах.

Друга парадигма пов'язана з семантикою та проблематикою глобалізації – вона говорить про універсальний характер культурних змін у глобальному світі, злам традиції та небезпеку розчинення у світовій масовій культурі, необхідність та небезпеку пристосування до споживацького суспільства. Отже злам традиції постає як необхідний, хоч і болісний чинник інтеграції до світового співтовариства, а визнання цінностей консьюмеризму як мінімальне зло, що надає перепустку до світу нових глобальних можливостей.

Нам ці позиції здаються дещо однобічними, оскільки представники цих парадигм у побудові своїх описових моделей культурних змін часто виходять тільки з певного підходу та певної сукупності факторів, нівелюючи або не враховуючи вплив іншої групи факторів. Як спробу діалогу між двома парадигмами, а отже і як спосіб взаємного збагачення дослідницького

інструментарію, нами пропонується більш поміркований шлях моделювання змін ідентичностей та традицій в пострадянських суспільствах – **культурна трансформація [601, 603, 626].**

Фактично ми бачимо, що сучасні культурні ідентичності – це складний конгломерат дорадянських, радянських і пострадянських, колоніальних та постколоніальних стереотипів, національних, субкультурних, європейських і просєвропейських очікувань та сподівань [571-629].

На нашу думку, це якраз ще не вироблена цілісна світоглядна модель та модель ідентифікації, а швидше конгломерат ідей, уявлень та переконань, що характеризується певним ступенем фрагментарності та мозаїчності. Але це не та мозаїчність, яка була запропонована Абрахамом Модем для характеристики сучасної культури, вона має дещо іншу природу, ніж індивідуалізація («індивідуалізоване суспільство» З. Баумана) чи постмодерна наявність багатьох культурних виборів. Цей складний конгломерат виробився як результат невпевненості самих суспільств, який шлях вони готові обрати – демократичний чи тоталітарний, локальний чи глобальний, індивідуалізований чи масовізований, культурної уніфікації чи проліферації. У політичній сфері свідомо чи ні намагаються впливати на певні фрагменти цього конгломерату і більшість таких спроб впливу, на жаль, є досить ефективними.

На нашу думку, культурні трансформації такого конгломерату ідентичностей не тільки не є можливими, а є необхідними, оскільки обираючи певний вектор змін, зайве та другорядне витісняється і допомагає соціальній системі в цілому стабілізуватись. Тільки пройшовши через ряд таких культурних трансформацій можна говорити про двобічний процес – закріплення європейських та національних ідентичностей. Тільки після цього для Східної Європи та Сходу Східної Європи стане можлива постмодерна світоглядна «насиченість» (Ж.Ф. Ліотар) та «перенасиченість системи» (Ж.Ф. Ліотар), а значить справжня можливість постмодерної комбінаторики.

Одним з перших на дослідницький потенціал поняття трансформація для моделювання культурних процесів звертає увагу К. Леві-Строс.

Коли ми використовуємо системний підхід і структуралістську методологію, в тому числі у її синергетичному наповненні, ми не можемо уникнути поняття трансформації: «Поняття трансформації не віддільне від аналізу структури. Я би навіть висловився, що всі помилки, усі перебільшення з приводу поняття структури чи пов'язані з нею, виходять через те, що автори не зрозуміли, що неможливо поняття структури без поняття трансформації. Структура не зводиться до системи, сукупності, складеної з елементів і зв'язків, що їх поєднує. Для того, щоб говорити про структуру, необхідно, щоб між елементами і зв'язками багатьох сукупностей з'явилися інваріантні відносини, такі, що можна було б перенести з однієї сукупності до іншої шляхом трансформації» [цит. за : 762, с. 29].

Культурна трансформація як дослідницька стратегія частково пов'язана з філософією Гете. Також первісно поняття трансформації використовували природничі науки (біологія, анатомія, геологія), спроба застосувати це поняття зустрічається у роботі Д'Арсі Томпсона «Про рост і форму» (1917), де автор розглядає як трансформацію різні видимі зміни між видами тварин чи зміни рослин того самого виду – «Це було справді осяянням, тим більше що він незабаром віднайшов, що подібний спосіб розгляду предмету вписується у стару традицію: до Томпсона існувала «Ботаніка» Гете, а до неї – Альберт Дюрер зі своїм «Трактатом про пропорції людського тіла»» [762, с. 29].

Нове філософсько-антропологічне розуміння трансформації з'являється у працях А. Осипова [437, 438], розкриваються насамперед зв'язок трансформації з тілесністю та новим формотворенням [438], а також важливість розуміння механізму трансформації для смислоутворення: «трансформація тілесності як форма сизигії суб'єктно-об'єктного співвідношення здійснюється лише в процесі символічної дії, що і є онтичним підґрунтям для конституювання духовності як нового рівня антропо-буття» [438, с. 16].

Трансформація в культурі неодмінно пов'язана з символічною функцією людини, її розумністю і здатністю оперувати символічними формами, ідентичність тут як проблематизується, так і знаходить вирішення протиріччям, що виникають, через створення нових трансформативних символічних форм – значення існує в соціокультурному просторі і створює його, забезпечує діяльну операцію із перетворення середовища, в цьому його перформативна функція, яку ми розглядали у 1 розділі. «Існує символізм у трансформації – або через неї – просто корисного і функціонального елемента в дещо, що у певній культурі виявляється наділеним цінністю і насичено значенням. Це може стосуватись, наприклад, одягу, їжі, предметів, звичок, інструментів, рослин, тварин і т. д. Таким чином сам безпосередній досвід, вийнятий з речей і ситуацій, виявляється невіддільним від уявлень, котрими їх наділяє символічний статус» [762, с. 185].

Отже, пропонується говорити не про радикально нові глобалізовані ідентичності, що відчують ностальгічний біль за втраченим раєм старої традиції, та не відроджені національні відреставровані локальні ідентичності, а про дещо складнішу багатоспрямовану систему сучасних пострадянських ідентичностей, що трансформуються.

Одна з можливих **методологій** опису такої трансформації – **синергетична [601]**. Основні методологічні прийоми, які можуть залучатись у такому разі, наступні:

1. Врахування нестабільності, нелінійності та відкритості таких систем: вони не можуть бути зрозумілими не тільки в поняттях старої стабільної культури (культури нації чи культури імперії), але і в поняттях сталого розвитку глобалізованого світу, де відбувається лінійна кумулятивна еволюція, що забезпечує стабільне зростання та прогрес.

2. Трансформація може розглядатись як поєднання динамічних (визначених і прогнозованих) та стохастичних (випадкових) процесів, що повністю не можуть контролюватись.

3. Поняття трансформації включає **два типи еволюції складних систем** – 1) стійкої, лінійної, що задається атракторами, та 2) нелінійної, що задає певний спектр – поле можливостей та можливих утворень. Цей спектр визначається внутрішніми властивостями системи, а не факторами зовнішнього впливу, в нашому випадку, – це особливості ментальності та звичні механізми культурної ідентифікації.

4. Пострадянські суспільства характеризуються дисипативністю – якісними та незворотними змінами, тому паралелі у їх розвитку можуть будуватись з врахуванням цих незворотних змін, тобто за незначний час може відбутися значна зміна, яка викличе розбіжність культурних ідентичностей.

5. Методологічно поняття самоорганізації для зрозуміння суті трансформації має застосовуватись з певною обережністю. Незважаючи на невпорядкованість культурних ідентичностей, вони тяжіють до стану рівноваги не тільки поблизу особливих точок біфуркації, де флуктуації можуть якісно змінити свій стан. Тобто трансформація може розглядатись як один з механізмів самоорганізації, в той же час ефективність, результативність своєчасно зробленої дії (флуктуації) тільки посилюється. Інакше кажучи, загалом переважає перший тип еволюції системи культурних ідентичностей, але результативність малих флуктуацій може посилюватись і тоді навіть незначні зміни в субкультурних утвореннях чи окремі індивіди можуть значно змінити систему в цілому [141], [288].

Так, Князева відмічає, що синергетична методологія «включає до себе весь комплекс підсвідомого - свідомого - надсвідомого (надсвідомості)» [289, с. 144]. Також поняття самоорганізації пов'язано з філософським розумінням свободи, її як раціональних, так і нераціональних, надраціональних складових, що докладно аналізується у роботах В.М. Шаповала [728].

Перший тип еволюції систем культурних ідентичностей переважає у пострадянських системах (це не радикальна новація чи таке ж радикальне відновлення національної традиції). В основі цього те, що досі фундаментом

культурних ідентичностей є уявлення про досконалість, а саме про досконалу людину.

В XIX столітті це уявлення формує певний комплекс як так званих модерних, так і так званих народницьких уявлень, в XX столітті є основою багатьох утопійних та антиутопійних проєктів, в тому числі і радянського тоталітарного проєкту. В XXI столітті уявлення про досконалу людину часто ототожнюється з Європою (європеїзацією) та підкоренням техніки, яка може стати сама джерелом удосконалення людини – hi-hume технології зокрема.

Нашим завданням не є доводити, чи можлива досконала людина і наскільки вона необхідна, а констатувати ту тезу, що таке прагнення стабілізує загалом еволюцію системи культурних ідентичностей, тому можливі її трансформації, одночасно індивід може розглядатися як певне втілення такої досконалої людини, тоді одночасно шлях синергетичної самоорганізації та певної ідеології можуть співпасти, що надасть значно більший (хоча і неочікуваний) результат.

На нашу думку, уявлення про досконалість та досконалу людину є необхідним елементом модерної культури і доки пострадянські культури проходять шлях модернізації цей образ буде одним з вирішальних факторів трансформацій культурних ідентичностей.

З виробленням (а не запозиченням) власних постмодерних та післяпостмодерних культурних практик ідентифікації цей образ буде мати менше значення, хоча важко прогнозувати, чи зникне він взагалі у пострадянських суспільствах.

Синергетичні моделі вводять людину та антропний принцип у дослідження культури та культурної ідентичності.

В антропному принципі стає зрозумілою важлива обставина, що усі предмети, об'єкти оточуючого світу мають сенс лише у системі їх співвимірювання, разом зі спостерігачем, що рефлектує. Без людини-спостерігача, що існує у світі, світ у цілому, і світ культури не може бути пізнаний, а культурні ідентичності сформованими. Світ без врахування людини

і антропологічного фактору «буде не просто не динамічним, але не живим, не розвиненим. Це означає, що пізнання світу неможна проводити без пізнання людини, а можливо, і взагалі, потрібно починати саме з неї, оскільки людина являє собою складнішу систему, у котрій у знятому вигляді існують вихідні форми зв'язків і функцій. Світ варто пізнавати крізь призму людини, але неможна нівелювати її складність, через те що власне вона – інструмент можливих відкриттів» [789, с. 46].

Розглянемо два головних, на нашу думку, фактори трансформації культурної ідентичності – «радянськість», її додання у «європейськості», та національну ідентичність.

Коли позбутись емоційних позитивних чи негативних характеристик останніх, то ми можемо говорити про них як про складові модерного проекту суспільства, а отже про їх певний евристичний потенціал і культурне майбутнє, тією мірою, наскільки модерн є «незавершеним проектом» (Ю. Габермас) [693], [691].

«Радянськість» була пов'язана з побудовою нової нечуваної людини (своєрідне ніщеванство з «переоцінкою усіх цінностей») – революційні зміни 1917 року породжують процеси «зустрічного становлення гуманістичного ідеалу та соціалістичної ідеології» [81, с. 30], тобто головним завданням стає створення нової людини, відновлення справедливості, надання свободи творчості [81, с. 35].

Без сумніву, можна говорити про тоталітарний характер радянських культурних практик та радянських культурних ідентичностей, але певна стабільність радянської культурної системи й більшість її досягнень зобов'язані ідеології додання відчуження людини, а отже певною мірою наслідуванням ідеології доби Відродження та концепції досконалої людини-титана. Можна погодитись з позицією дослідника Л. Булавки стосовно феномена радянської культури – додання відчуження є «субстанцією радянської культури. Це вид діяльності зі зняття тієї чи іншої форми відчуження (роз-відчужування) фіксується не просто у вигляді речі, а в такому

феномені, котрий, з одного боку, є тією самою річчю, а з іншого – несе у собі розгорнуту логіку її створення» [81, с. 149].

Таким чином формуються такі риси «радянськості» в культурних ідентичностях як універсалізм (світ як ціле), своєрідна діалогічність, співтворчість [81, с. 176–180], але іншою рисою стає намагання усі протиріччя між людською суб'єктивністю та об'єктивністю вирішити на основі об'єктивної парадигми, що власне нівелювало індивіда та культуру в цілому, а також це виникнення протиріччя між обов'язком, прагненням та наявним, існуючим, що не могло знайти вирішення в межах самої радянської культури.

Пострадянська перехідна доба схожа з пост ренесансною світоглядною кризою та добою бароко і Просвітництва, коли утверджуються національні культури, мови та національні ідентичності.

Дискурс Східної Європи зароджується у часи бароко і Просвітництва як подвійний дискурс – тієї Європи, що перебуває на межі близькості та чужості, та іншої, відмінної Європи. Східна Європа сама по собі була постійним порубіжжям, пограниччям, місцем біля Європи, ігнорувати її зовсім було не можливо, тому вона стає дослідницьким полем для випробування різноманітних європейських наративів, вона стає спадкоємцем європейських наративів, але залишається постійно частково виключеною з загальноєвропейського процесу, це не відмова в європейськості, а постійне перебування на межі між цілісною Європою та Європою провінційною, непоміченою. Цим колоніальний та постколоніальний східноєвропейський дискурс відрізняється від дискурсу орієнталізму Едварда Саїда.

Європа завжди розуміла, що для свого ствердження їй необхідна Східна Європа і Україна, але де проходить кордон необхідності та зайвості, кордон Європи та не-Європи вирішувалось в залежності від нагальних політичних потреб. Національна ідентичність є певною інтелектуальною конструкцією і спільноєвропейську ідентичність можна назвати одним з проектів бароко і Просвітництва [601].

Бароко і Просвітництво точно не визначає часові та просторові кордони Східної Європи, а модерн свідомо їх змінює в бік зменшення європейськості та її захисту, як було у часи «холодної війни», де Україна виступає «Сходом» Східної Європи.

Коли «радянськість» засновується на концепті досконалої людини, то «європейськість» засновується на концепті досконалої комунікації, врешті-решт на моделі досконалої мови, що стане об'єднавчим фактором багатьох культур [754].

Досконала мова та досконала комунікація стає предметом уваги як синергетики, так і лінгвосинергетики: «Мова – не лише місце, але і точка біфуркації, переходу в інший стан, коли людина у межовому поділі побачила себе атомарною, нездатною далі поділятися. Побачила себе у мові як ту, що самоздійснюється і розвивається. Віднайшла собі виправдання і точку опертя, котра дозволила їй перетворитись на буруньку росту, побачити самого себе, протиставленого формально-логічним конструкціям науки, як дійсність, реальність. Найпарадоксальніше те, що людина віднайшла собі втіху і навіть вихід із скрутного положення саме у мові – класичній формі і найяскравішому виразі диференціювання структур. Власне у мові людина пройшла своєрідну точку біфуркації, зламу у своєму розвитку, знайшовши, що вона не дорівнює предметному світу» [789, с. 24].

На нашу думку, наскільки пострадянські суспільства приймуть цю європейську ідею пошуку досконалої комунікації, настільки ефективно відбудеться долання «радянськості» та інтеграція у справжню духовну Європу. Національна ідентичність у такому контексті – це тільки один з способів говорити своєю власною мовою з Європою.

Поняття «трансформації» культурних пострадянських ідентичностей дозволяє розглянути їх як складний феномен, що прагне до самоорганізації та може бути описаний у синергетичних моделях.

Трансформація може розглядатись як поєднання динамічних (визначених і прогнозованих) та стохастичних (випадкових) процесів, що повністю не можуть контролюватись.

«Трансформація» передбачає загальну динамізацію системи, без оперування тільки семантикою глобалізації, національної ідентичності чи глокалізації.

Стабілізуючими факторами конгломерату культурних пострадянських ідентичностей є пошук досконалої людини та досконалої мови комунікації.

«Національна ідентичність», «національна ідея», «радянськість», «європейськість», «глобальність» є доповнювальними моделями модерного суспільства і доки модернізація не завершиться у пострадянських суспільствах, ми будемо зустрічати елементи цих моделей.

4.2. Глобалізація: етапи впливу на національні на регіональні культури. Слобожанщина в глобалізованому світі

Сам процес глобалізації суперечливий, різними дослідниками визначається по-різному. Для нашого дослідження ми використаємо поділ на глобалізацію першого та другого етапів, та виділення протоглобалізації. В деяких дослідженнях говориться про Давню Римську імперію як глобалізовану [845, р. 56-58], в деяких глобалізація як світове явище пов'язується тільки з началом ХХІ століття [48, 49, 276]. В теоріях І. Валлерстайна глобалізаційні процеси починаються з ХV ст., сповідуючи світ-системний підхід, він розглядає глобалізацію як складне, багатокomпонентне явище, в тому числі це і боротьба за гегемонії, і розгортання концепції «часу великої тривалості» Ф. Броделя [76]. Історія розглядається Валлерстайном як розвиток різних регіональних світ-систем (світ-економік і світ-імперій), які довгий час конкурували одна з одною, поки європейська світ-економіка не стала домінуючою. Тим самим І. Валлерстайн оспорує традиційні концепції (формаційний, цивілізаційний підходи філософії історії), пропонуючи нову, третю парадигму суспільного розвитку. Центр (ядро) має гегемонну силу, яка є

здатністю держави розповсюджувати свої правила у міждержавну систему не тільки через ринок, але й політичний вплив. Але гегемонія — це радше не структура, а процес у часі, тут поєднуються структуралістські та броделівські підходи до глобалізації [94].

Ми займаємо помірковану позицію і можемо говорити про етапи розвитку культури, які готують глобалізацію, у XVII–XVIII століттях, це протоголобалізація Слобожанщини до 1800-1804 років. Протоголобалізація відрізняється від сучасної глобалізації практикою експансіонізму, методами управління глобальної торгівлі, фінансами, а також комерційними інноваціями. З переходом експансіонізму до Європи, країни стали конкурувати за досягнення світового панування, до 1800 років процес глобалізації був зосереджений на матеріальному світі і праці, необхідної для його виробництва, це порядок примирення традиційної культури з новим світовим порядком глобальної торгівлі, а також пристосування традиційної культури до експансіонізму. Поняття протоголобалізації розробляється у працях А. Гопкінса і К. Бейлі [826, р. 15].

Перший етап глобалізації 1800 (1804) – 40 роки XX століття, другий етап – Друга світова війна і післявоєнний час, особливо 1980–1990 роки, коли відбуваються якісні зміни в самій глобалізації, в тому числі становлення інформаційного суспільства, незалежної України, постколоніального світу тощо. Деякі дослідники як третій етап глобалізації розглядають початок XXI століття, в деяких аспектах ми можемо погодитись з ними. Тому ми можемо говорити про сучасну Слобожанщину як таку, що знаходиться на другому та третьому етапові глобалізації.

Однією з неодмінних рис глобалізації дослідники визначають глобальність. Наприклад, у монографії «Людина і соціум у глобалізованому світі» за ред. проф. Чаплигіна [378] глобальність розглядається як основне у глобалізації та береться як вихідне визначення глобальності У. Бека – якісна характеристика життя у світовому суспільстві, де уявлення про замкнутий простір перетворилося на фікцію. Сама глобалізація відповідним чином

визначається як «процеси, в яких національні держави та їх суверенітет вплітаються в павутину транснаціональних акторів і підпорядковуються їх владним можливостям, їх орієнтації та ідентичності. Це процес, який створює транснаціональні соціальні зв'язки і простори, знецінює локальні культури і сприяє виникненню третьої культури» [61]. Ми не можемо не погодитись з думкою дослідників про глобалізацію як глобальність та відкритість, це визначальні риси процесів глобалізації, в той же час думка У. Бека про знецінення локальних культур під час глобалізації нам здається не зовсім вірною: при глобалізації відбувається складання нової ієрархії локальних культур, де належність до локальності не є основною цінністю, але така делокалізація співіснує з локалізацією, це не тільки використання відомого поняття «глокалізації», а й загалом розуміння нових механізмів культуротворення, що використовуються глобалізацією.

У. Бек починає свої розмірковування з того, що глобалізація – ерозія старих відомих культурних процесів, в тому числі і національної держави, але одразу відмічає, що це не тільки можливі ерозії, але й явища культурної трансформації: «Бо глобалізація, як уже говорилося, означає насамперед денационалізацію – ерозію, але й можливу трансформацію національної держави у державу транснаціональну» [51, с. 31-34].

Буття стає дизайном, і глобалізація формує нові цінності, де відкритість означає насамперед руйнування установ та кордонів: **«Глобалізація означає пізнаване на досвіді руйнування кордонів повсякденної діяльності в різних сферах господарювання, інформації, екології, техніки, транскультурних конфліктів і громадянського суспільства, означаючи, таким чином, дещо в принципі давно знайоме і одночасно незрозуміле, що з трудом розуміється, дещо таке, що з нездоланною силою змінює наше повсякденне життя і змушує усіх прилагоджуватись і відповідати на ці зміни»** [51, с. 86-88].

Незважаючи на такі руйнації та трансформації, що загрожують самому поняттю культурної ідентичності в добу глобалізації, У. Бек залишається

поміркованим оптимістом, називаючи услід за Х. Балла, нову добу глобалізації «новим середньовіччям» – створенням дієвих, перехрещуваних ідентичностей, а на основі світового ринку повинні створюватись транснаціональні суспільства і зв'язки: «соціальні і політичні зв'язки й ідентичності повинні мислитись як перехрещені у поняттях глобальних, регіональних, національних і локальних відправних точок і концепцій дій» [51, с. 198]. На нашу думку, такі дієві, перехрещувані зв'язки створюються на Слобожанщині протягом XIX–XX століть, а в XXI столітті відбувається прискорення таких утворень, тобто транснаціональні суспільства не обов'язково трансімперські, транснаціональні культури є продовженням, на нашу думку, не імперських держав, а мультикультурних громадянських суспільств, стосовно Слобожанщини ми маємо тривалий розвиток мультикультурного суспільства [586, 618, 626].

Новий етап глобалізації полягає у подальшому проникненню в культуру інформаційних технологій: «Глокалізована стратегія стає можливою також завдяки новим інформаційним технологіям. Вони дозволяють здійснювати безперервне узгодження за допомогою відео-конференцій, електронної пошти і т. п. В центральному офісі можна за необхідності оцінити, який продукт у якому супермаркеті в якій точці світу продається якнайкраще і які внутрішні і зовнішні рамочні умови впливають на це. Стратегія глокалізації можлива і у тих випадках, коли виробничі мережі, навіть до формально самостійних постачальників, аналізуються на предмет додаткової раціоналізації. А це в свою чергу дозволяє подолати протиріччя чи, принаймні, продуктивно обмежувати його: а саме децентралізовано, тобто локально і центрально, одночасно глобально виробляти, координувати і контролювати» [48].

Іншими визначальними рисами глобалізації відмічають якісну мінливість глобалізованого світу, його нестабільність, індивідуалізованість. Насамперед це праці та концепції З. Баумана, який говорить про глобалізоване суспільство як індивідуалізоване та мобільне, вказуючи на «поточність», «мінливість» сучасності [39, 41] Концепція З. Баумана ідентичності глобалізму ґрунтовна і

намагається врахувати як соціально-історичні, так і ментальні зміни глобалізованих ідентичностей.

Основні положення його концептуальної розробки ідентичності у світі, що глобалізується, наступні:

1. Порядок як такий у глобалізованому світі втрачає цінність.

2. Це поява нового часу – «роз'єднаного часу», що позначає раптовість і неочікуваність будь-яких змін, роз'єднаний час позалогічний та позасхематичний, епізодичний, фрагментарний, утворює фрагментарні наративи.

3. Ідея долі та відповідальності замінюється ідеєю самовідповідальності, вся провина за історію та перебіг подій лягає на індивіда, в «індивідуалізованому суспільстві» прецедент стає аксіомою, а індивід створює та виконує сценарії свого життя, він намагається побудувати публічну «агору» заради «справді автономної ecclesia», але за своїми благами та негараздами втрачає спільне суспільне благо: «Будь-яка артикуляція відкриває деякі певні можливості і закриває деякі інші. Відрізнявальна риса історій, що оповідаються в наші дні, полягає у тому, що вони описують індивідуальні життя у манері, що виключає, або утискає (тобто, заважає артикуляції) можливості відслідковування зв'язків, які поєднують долі окремих людей з шляхами і засобами функціонування суспільства як цілісності; більш того, вона відкидає саму необхідність звернення до цих шляхів і засобів, уводячи їх на окраїни життєвих прагнень особистості і представляючи їх в ролі «чистих фактів», котрі оповідачі історій не можуть ані спростувати, ані подати на обговорення незалежно від того, чи діють вони в одиночку, групою, чи колективно»

3. Сучасні демократичні суспільства залишаються демократичними, коли розуміють, що демократія – антиінституціональна сила, що не дозволяє владі будувати жорсткі суспільні та політичні режими, це сила незгоди та критики, що рухає вперед глобалізовані суспільства, це критичні демократичні ідентичності, які весь час непокояться, що вони не достатньо демократичні.

4. Нова етика індивідуалізованого суспільства – етика бездомності та мрії про дім, це міське життя «чужих серед чужих». Поняття Чужого у сучасній феноменології насамперед розробляє Б. Вандельфейс. Б. Вальденфельс означає Чуже як гіперфеномен, який демонструє себе тільки тоді, коли ухиляється від схоплювання, його досвід - «досвід нездоланної відсутності». Доступ до недоступності Чужого, не руйнуючи власне Чужість, в концепції Б. Вальденфельс можна отримати, застосувавши нову методологію взаємин з Чужим. Феномен Чужого вимагає особливого логосу респонзивної феноменології як феноменології відповіді, логіки відповіді. Перша відповідь – це відповідь змістовна, яка заповнює пустоту, означену питанням. Друга форма – це відповідь на виклик, тут треба вже не заповнювати пустоти, а відповідати на претензії Чужого і Б. Вальденфельс формулює чотири варіанти відповіді на виклик [95, 96]. Чужий привертає нашу увагу і становить нам виклик у культурі. Увага – це форма одночасно як внутрішнього, так і зовнішнього досвіду, оскільки цей досвід виникає не із інтенціонального акту суб'єкту, але із події появи чогось нового у горизонті видимого чи почутого. Це коливання на поверхні очевидного, коли щось впадає нам в око, Вальденфельс називає «пафосом» (Pathos). Іншою стороною «пафосу» є «відповідь» (Response) на цей виклик (поява нового в горизонті досвіду). У Баумана інше, нове розуміння Чужого, чужих, що постійно зустрічають індивіда у міському глобалізованому житті: «Саме власне безсилля породжує у них відчуття навіючої страх сили чужаків. Слабке зустрічається зі слабким і протистоїть слабкому; але при цьому обидва відчують себе Давидом, що бореться з Голіафом. У своєму класичному дослідженні сучасного шовінізму і расизму Філ Коен висловлює пропозицію, що в основі усілякого роду ксенофобії, етнічної чи расової, усілякого сприйняття чужоземця у ролі ворога чи перепони, що обмежує суверенітет особистості чи колективу, лежать ідеалізовані уявлення про безпечний дім як смисловою метафору. Образ безпечного дому перетворює те, що знаходиться «за його межами», у заповнену загрозами територію; її мешканці уособлюють ці загрози, й їх необхідно стримувати, відганяти і

тримати на віддаленні: [тим самим] «зовнішнє оточення може уявлятися чимось однозначно небажаним і небезпечним, в той же час як за символічними мережаними занавісками допустимі норми особистої поведінки. Розуміння дому звужується до того простору, де на малій частині хаотичного світу може бути забезпечено певне відчуття внутрішнього порядку і установ, простору, котрим суб'єкт може безпосередньо володіти і керувати». Це та сама мрія про захищений світ, місце, що має кордони під надійною й ефективною охороною, території, чітко позначені і забезпечені захистом закону, майдан, позбавлений від ризиків, а в особливо – від непередбачуваних ризиків, трансформуючих просто «незнайомих людей» в «загрозливі елементи», коли не у прямих ворогів. І міське життя з усіма його замислуватими навичками, різноманітними надмірними зусиллями, безупинною застережливістю, що вимагають значних ресурсів, не може не загострювати ці мрії про дім. «Дім», створений у цих мріях, насичується смыслом у протиставленні ризику і контролю, загроз і безпеки, бойових дій і миру, епізоду і вічності, подільності на частки і єдиного цілого. Іншими словами, такий дім – це втілення мрії про зцілення від болів і страждань міського життя, життя чужих серед чужих. Проблема, проте, полягає у тому, що зцілення може бути лише уявним і постулірованим; у своїй бажаній формі воно недосяжно – переважно постільки, оскільки неуникні **дошкольні** риси міського життя»

5. Руйнування соціальних установ та спільнот, ідентичність стає не груповою чи соціальною, а індивідуалізованою: З. Бауман іронічно використовує концепцію Е. Хобсбаума, котрий зазначає, що наукове вивчення спільнот та громадських зв'язків виникає тоді, коли спільноти зникли з життя, а громадські зв'язки руйнуються пришвидшеними темпами, за словами Е. Хобсбаума, зокрема, «ніколи ще слово 'спільнота' не вживалась настільки нерозбірливо і незв'язно, як у десятиріччя, відзначені тим, що спільноти у соціологічному смислі цього слова стає все важче віднайти у реальному житті» (...) Джон Янг надав дотепність й ущипливість цьому висновку: «Як тільки спільнота руйнується, винаходжується ідентичність»[39].

6. Ця ідентичність змінює режими пам'яті та забуття, забуття більш необхідне, ніж увічнення. Це палімпсестна ідентичність. «Замість того, щоб конструювати власну ідентичність послідовно, як відбувається при побудові дому, – без поспіху вибудовуючи стелі, підлоги, кімнати, коридори, – людина намагається через ряд «нових починів» експериментувати з формами, що миттєво збираються і хутко розбираються, наносячи один шар фарби на інший; насправді, це нагадує палімпсест древності – текст, написаний на пергаменті поверх іншого. Це той різновид індивідуальності, котрий влаштовує світ, де мистецтво забуття є не менш, коли не більш цінністю, аніж мистецтво згадування, де забування більшою мірою, ніж навчання, є умовою постійного підтримування себе у необхідній формі, де люди і речі то появляються в полі зору нерухомо закріпленої камери уваги, то полишають його, а сама пам'ять подібна до відеоплівки, котра завжди може бути очищена і наповнена новими образами» [39].

7. Такій мінливій ідентичності повинна відповідати нова етика – етика Іншого. Оскільки тільки етика, заснована на любові та повазі зможе сприйняти всю хаотичність, неупорядкованість та мінливість глобалізованого світу, тільки така етика може осягнути мінливість і відсутність гарантій: «Любити, як і бути моральним, значить бути і залишатися у стані вічної невизначеності. Любляча людина, як і та особистість, що має мораль, дрейфує між терпимістю, котра частіше за все сідає на мілину байдужості, і власницьким пориванням, котре надто легко і швидко розбивається о скелі примусу; при цьому і люблячий, і моральний суб'єкти не мають інших вод для плавання» [39]. Етика Іншого необхідно повинна бути заснована на новому гуманізмі, на унікальності та цінності кожної людини, тож «індивідуалістичне суспільство» як спосіб окреслити проблеми глобалізованого суспільства, так і спосіб їх вирішити, коли таку етику можливо і необхідно побудувати.

Також останнім часом виходять праці, котрі говорять про новий антропологічний напрям – антропологію глобалізації, оскільки явища глобалізації змінюють не тільки сутність світової культури, але й сучасну

людину, сучасне людство загалом: Lewellen T. *Anthropology of Globalization : Cultural Anthropology Enters the 21st Century* / Ted C. Lewellen. – New-York – London, 2002 [839]. Розглядаються та аналізуються ряд праць, які пов'язують становлення глобалізації з новітнім капіталізмом та індустріалізацією. Як показано Іммануелем Валлерстайном (1974), результатом європейської експансії стала світова капіталістична система, заснована на розподілі праці між центром (ядром – індустріалізованими країнами), периферією та периферійними областями [839, р. 14]. Фордизм та ефективна індустріалізація стала часом модерного етапу глобалізації, під час постмодерного етапу ми можемо говорити про якісні зміни глобалізації: «Постфордизм являється одним з аспектів того, що відоме нам як стан постмодерну. Другим дуже важливим аспектом є стискання як простору, так і часу.(...) Коли модернізм став періодом гомогенізації культури та споживацтва, то доба постмодерну обіцяє світ багатоманіття, майже безконечний доступ до товарів згідно індивідуальних смаків. (...) Зафіксованим та обов'язковим тлом нашого життя стає розпливчатість, що надає можливість гетерогенності, фрагментації та узгодженості нашого способу життя» [839, с. 22].

Антропологи все більшою мірою спрямовують свою увагу до так званого «голосу пригнічених» – точки зору людей постколоніального світу та способом сучасного донесення досвіду суб'єктивності декласованих та пригнічених елементів усього світу – це засвідчує, що різноманітні люди відповідають на глобальні тиски дуже різними шляхами [839, с. 23].

Один з розділів «Антропології глобалізації» має назву «Глобалізація – регіоналізація – локалізація» [839, с. 24], в цьому підкреслюється, що локалізація та регіоналізація є неодмінною зворотною стороною процесів глобалізаційного характеру.

Ця суперечливість постмодерністської етнографії та постмодерністської глобалізації є її сутнісними рисами, характеризують її осердя: «Глобальна етнографія не просто містить суперечливі поняття, але ця термінологічна

суперечливість стає одним з способів розуміння суперечливої природи самого явища» [839, с. 26].

Парадоксальним чином більша інтеграція суспільств при глобалізації робить індивідів та культури більш індивідуалізованими, глобалізація як процес всесвітньої економічної, політичної та культурної інтеграції та уніфікації обертається фрагментизацією культур та індивідуалізацією. Поняття глобалізації приходить з соціальних наук та економіки. В 1983 році Теодор Левітт (Theodore Levitt), професор Гарвардської школи бізнесу, опублікував статтю «Глобалізація ринків», тому сучасну популярність і широкий вжиток терміну часто приписують йому. Але 1990-2000 роках глобалізація стає філософським та культурологічним терміном, а глобалізація ринків призводить до індивідуалізації спільнот.

Світ стає «нестримним», неконтрольованим, так одну з своїх відомих робіт про глобалізацію Е. Гидденс назвав дуже влучно «Нестримний світ», нестримний світ диктує нестримне реагування, нестримну відповідь культур. Гидденс говорить про зовсім нове культурне явище - «глобальне космополітичне суспільство» – і відповідно формування нових глобальних космополітичних культурних ідентичностей, але стара структура культурного реагування з ними не справляється, культурні ідентичності змінилися, але ми звикли до старих культурних інституцій – «інституцій-мушлей»: «Ми продовжуємо говорити про націю, сім'ю, працю, традицію, природу таким штибом, неначе вони залишилися такими самими, що і в минулому. Але ж вони не такі. Зовнішня шкаралупа залишається, та внутрішньо вони змінилися – і це відбувається не лише у Сполучених Штатах, Британії чи Франції, але майже повсюдно. Вони є тим, що я називаю «інституціями-мушлями». Це інституції, які стали неадекватними тим завданням, що вони їх покликані виконувати» [137].

Культурні ідентичності суспільств руйнуються, але тим більше стає відповідальність окремої людини, індивідуалізація не зло, а необхідний процес культурного розвитку, інституції повинні змінюватись, а глобальні

ідентичності повинні співіснувати з відродженими локальними ідентичностями: наше суспільство «не усталене або безпечне, а сповнене тривог і, понад те, покряєне глибокими поділами. Багато хто з нас почувається у лещатах сил, над якими ми не маємо влади. Чи у змозі ми підпорядкувати їх нашій волі? Я вважаю, що у змозі. Безсилля, яке ми відчуваємо, не є ознакою персональної недолугості, а відбиває неспроможність наших інституцій» [137].

На особливому значенні свободи у нових глобалізаційних суспільних процесах наголошує у своїх дослідженнях В.М. Шаповал [727, 728].

Одним з способів подолання інституційних криз культурних ідентичностей можна вважати інформаційний підхід до глобалізації М. Кастельса [276].

М. Кастельс вводить поняття інформаціонального суспільства та інфомаціональної економіки, що відрізняються від індустріальної соціально-культурної системи не через джерела росту виробництва, а через переорієнтацію останніх на технологічну парадигму, в основі якої інформаційні технології. Саме ця технологічна парадигма, на переконання М. Кастельса, створює глобальну економіку і світову глобалізацію. На першому етапові інформаціональної революції відбулись значні технологічні зміни процесів та продуктів, а також перерозподіл конкуренції: «Таким чином, чистим результатом першого етапу інформаціональної революції стало розповсюдження економічного прогресу. Більш того, розповсюдження виробництва, заснованого на знанні, і керівництво на весь спектр економічних процесів у глобальному масштабі вимагає глибоких соціальних, культурних і інституціональних змін, а, враховуючи історію інших технологічних революцій, це займе деякий час. Ось чому економіка є інформаціональною, а не просто основою на використанні інформації, оскільки культурно-інституціональні риси усієї соціальної системи повинні увійти у процес розповсюдження і використання нової технологічної парадигми» [276, с. 210].

Культурно-соціально наслідками першого етапу інформаційного суспільства, першого етапу глобалізації є: внутрішня фргаментизація робочої

сили на інформаціональних виробників та решту; соціальне виключення багатьох індивідів та цілих сегментів суспільства, що не є інформаціональними виробниками чи споживачами; поділ логіки глобальної мережі потоків капіталу та людського досвіду життя робітників; криза національної держави як суверенної одиниці і відповідно криза старої форми політичної демократії, а також народження нової форми державності – мережевої держави, а також зростання ролі засобів масової інформації, крім того, маніпулятивних стратегій останніх.

Кастельс застерігає про створення нової форми держави, та стратегічні ігри, де політика позбулась колишньої влади, але не впливу. «Глобалізація капіталу, процес збільшення кількості сторін, представлених в інститутах влади, а також децентралізація владних повноважень і перехід їх до регіональних і локальних урядів створюють нову геометрію влади, можливо, породжуючи нову форму держави – мережеву державу. Соціальні актори і громадяни взагалі максимізують можливості представництва своїх інтересів і цінностей, розігруючи різноманітні стратегії у відношеннях між різними інститутами, на різних рівнях компетенції. Громадяни деякого даного європейського регіону будуть мати більше можливостей для захисту своїх інтересів, коли вони будуть підтримувати свою місцеву владу в альянсі з Європейським Союзом проти свого національного уряду. Чи навпаки не будуть робити ані того, ані іншого, тобто. будуть затверджувати локальну/регіональну автономію на противагу як національним, так і наднаціональним інститутам. Тією мірою наскільки політика стає театром, а політичні інститути схожі на агентства по укладанню угод, а не на місця влади, громадяни всього світу демонструють захисну реакцію, голосуючи для того, щоб запобігти утворенню шкоди від держави, замість того, щоб покладати на неї свої вимоги. В певному сенсі, політична система позбавлена влади, але не впливу» [276, с. 423].

Влада стає «владою-знанням» (М. Фуко), вона вписується в існуючі культурні коди та символічним чином визначає прийняття рішень, політичне та культурне життя, це символічний бік влади в інформаціональному суспільстві,

в цьому її нематеріальність, вона організовує життєвий досвід згідно до категорій певної поведінки, заохочуючи певні вибори чи відлякуючи від інших, влада стає конструктивною, організовуючою патерни, але не менш реальною: «Наприклад, коли населення відчуває неідентифіковану багатовимірну загрозу, організація подібних страхів через посередництво наступних кодів: імміграція – раса – бідність – соціальна виплата – злочинність – втрата роботи – податки – загроза забезпечує мету, що ідентифікується, визначаючи НАС як протилежність ІМ і схвалює тих лідерів, котрі мають найбільший кредит довіри щодо підтримки того, що сприймається як розумна доза расизму і ксенофобії»

Культура визначає життя в новому глобалізованому суспільстві, в довгостроковій перспективі немає значення, хто є владою та має владні повноваження, у короткостроковій перспективі не існує більше стабільних владних еліт, але є еліти від влади, що формуються та реалізуються під час свого нетривалого строку перебування при владі, яке вони використовують для досягнення привельованого доступу до матеріальних ресурсів та соціальних зв'язків, культурного та символічного капіталу: «Культурні бої суть битви за владу в інформаційну добу. Вони ведуться головним чином у засобах масової інформації й з їхньою допомогою, але ЗМІ не є утримувачами влади. Влада – як можливість визначати поведінку – міститься у мережах інформаційного обміну і маніпуляції символами, котрі співвідносять соціальних акторів, інститути і культурні рухи за допомогою піктограм, представників, інтелектуальних посилювачів».

Підбиваючи підсумки концепції Кастельса нового глобалізованого інформаціонального суспільства, можна сказати, що надзвичайну роль у новому глобалізованому суспільстві Кастельс надає не політиці чи соціальним стратегіям, а культурі. Культура як джерело влади і влада як джерело капіталу, в тому числі символічного, лежать в основі нової соціальної ієрархії інформаційної доби та процесів глобалізації.

4.3. Глобалізація і культурні ідентичності: глобальний диктат візуального

Ідентичність – складний багатокomпонентний феномен. Культурна ідентичність включає національну та соціальну ідентичність, ідентичність певних субкультур, також расову, гендерну та іншу ідентичності

Головним предметом нашого дослідження є саме національна ідентичність, різні форми прояву її, репрезентації у культурній сфері

Глобалізація впливає на всі види ідентичності – від наднаціонального виду ідентичностей, національних ідентичностей – до культурних та соціокультурних ідентичностей на індивідуальному рівні [611, 626].

Особливо важливими для дослідження є форми вираження цього впливу – репрезентації, форми зміни та трансформації візуальної культури, як панівної в сучасному світі.

Тому наше дослідження досить вагому роль відводить розгляду трансформацій ідентичності під впливом глобалізації та вираження цих трансформацій в візуальній культурі, а також культурі книжковій – логоцентричність модерну розповсюджується засобами «прінт-капіталізму» і на довгий час візуальний матеріал будується за допомогою логіки книжкового ринку, книжкової репрезентації, далі ми бачимо зворотній вплив – зі зростанням значення візуальної культури не тільки змінюється «книжковий світ», але і логіка капіталізму – він стає «візуальним капіталізмом», логіка побудови візуального образу переноситься на логіку ринку. Тим самим відбувається якісна зміна самої глобалізації – можна сказати, що «одномірною» глобалізацією початку ХХ століття у ХХІ столітті замінюється «багатовимірною» глобалізацією нового зразку, де відбувається ні нівеляція національних ринків, національних мов та національної індустрії як такої, а **нівеляція візуальних образів та поведінкових стратегій**. Новий рівень глобалізації, з одного боку, пропонує проліферацію та розвиток різних видів ідентичності, з іншого боку самі зразки такої трансформації задаються більш жорстко.

Диктат візуального в ідентичностях стає більш жорстким, ніж диктат

нації, держави та мови в добу раннього та середнього модерну.

Звичайно альтернативою залишаються **ідентичності, побудовані на тактильному контакті, середовищі родичів, родинних зв'язках**, а також на основі території державного, суспільного чи родинного спілкування. Разом з тим їх кількість і значення поступово зменшується. Оскільки вони принципово не можуть бути індустріалізовані, масово розповсюджені, тому **відсоток їх знижується** або замінюється візуальними фальшивованими відповідниками (соціальні мережі, наприклад).

Таким чином сучасні ідентичності відчувають подвійний тиск з боку глобалізації як **нівелюючої ринкової системи та індустрії відеобразів**.

Регіональні ідентичності знаходяться на вістрі як старих, так і нових проблем сучасності, вони пов'язані як з подвійним визначенням себе як представника держави і регіональної общини, так і з політичним і соціокультурним тиском глобалізації.

Протягом тривалої історії Україна здійснює контакти з класичними культурами Сходу й Заходу не прямо, а через посередників. Характеризуючи це як «одну важливу загальну рису культурних контактів і зі Сходом і з Заходом», І. Шевченко пише: «Ми отримували культурні вартості ззовні, через посередників... Київська Русь греку майже не знала: візантійську літературу вона одержала через Болгарію, культуру контрреформації (яку ми часом неточно називаємо ренесансом і бароко) ми одержали, головним чином, через Польщу; класицизм – ...через Російську імперію. Навіть неокласики ХХ ст. з їхнім зверненням до французьких символістів діяли не без поштовху з боку російських письменників «Срібного віку» [729, с. 5]. Тож можна стверджувати, що певні глобалізаційні тиски для України стали не такими вже новими – постійне перебування на межі різних культур, культурне посередництво і запозичування не зруйнувало раніше української культури, тільки в добу «розвиненої» глобалізації ми бачимо зміну характеру та інтенсивності цих тисків, але **стратегії їх долання мають продовжувати існуючі українські культурні наробки**. Дійсно глобалізація є певною небезпекою для

національних культур, але не треба ховатись від цієї небезпеки – треба просто **знати і враховувати існуючі ризики**, оскільки нехтування проблемою або її перебільшення тільки призводить до помилок як в культурній галузі, так і в геополітичній. **Культурне посередництво і мультикультуралізм** – необхідні риси для сучасної української культури, тому треба це враховувати, а не стверджувати про епігонство та руйнування національних традицій. Будь-яка культура не може існувати в «стерильних» умовах, монокультурність у світі замінюється полікультурністю та мультикультурністю, треба не замовчувати сучасні виклики, а вміти на них реагувати, при чому враховуючи існуючий досвід українського культурного минулого та його успішні зразки, дбаючи в тому числі і про свідому політику української держави стосовно підтримки культури [611].

З одного боку, ми бачимо, що націоналізм та національні держави поступово витісняються наднаціональними утвореннями, з іншого, ми бачимо, як світ, що глобалізується, не тільки перетворюється на споживацький світ, але пропонує нові моделі расизму: уніфікація не долає, але зберігає способи стратифікації та сегрегації суспільства, іноді навіть ускладнюючи її. Особливо велику увагу цій темі традиційно приділяє Валерстайн. У своїй сумісній праці з Етьєном Баллібаром він аналізує переродження капіталізму у нові глобалізаційні форми. Автори зауважують, що «расизм завжди слідує з націоналізму не тільки у зовнішньому, але й у внутрішньому плані» [32, с. 68], а поширення консюмеристського способу життя як головної стратегії глобалізації, коли будь-яка культура підлягає комодифікації – перетворенню всього на предмети споживання у капіталістичній світ-системі [32, с. 41] – тільки допомагає розповсюдженню цього расизму як своєрідної філософії історії і навіть міфології історії, заснованої на пошуку уявного ворога, постаті Іншого, що повинна ізольовуватись від суспільних процесів, у крайньому випадку знищуватись (історичні приклади винищення індіанців в Америці чи винищення євреїв нацистами під час Другої світової війни аналізуються авторами і слугують постійною засторогою як теоретикам, так і практикам

антропології, але певна скрита посилка націоналізму та расизму зберігається і підтримується глобалізацією). Баллібар та Валерстайн розглядають расизм з токи зору неомарксистської філософії історії, націоналізм та расизм через систему дискримінації та недооплати створює фактори збільшення додаткової вартості і тим самим сприяє ефективності капіталізму, спрямовує соціальну політику [32, с. 32-64]. Наприклад, домогосподарка «веде дім» – тому не враховується в зарплатню, тим самим складаючи додаткову вартість – домогосподарства недооплачується тим самим створюючи ефективність капіталізму [32, с. 46].

Розглядаючи скритий расизм у глобалізаційних процесах, автори стверджують суперечливий характер глобалізації, «теоретичний расизм ні в якому випадку не є абсолютною антитезою гуманізму» [32, с. 79], марксизм та інші критичні філософії дозволяють побачити маніхейський характер будь-якого націоналізму чи расизму: расизм завжди слідує з націоналізму не тільки у зовнішньому, але й у внутрішньому плані [32, с. 68].

Глобалізація тільки поверхово спрощує маніхейську картину світу, коли є добра та зла сторони, є боротьба добра та зла (найчастіше глобалізації з її супротивниками – антиглобалістами чи терористами), насправді імпліцитно це маніхейство, що продовжує бути присутнім у більшості глобалізаційних процесів, оскільки таким чином конкретизуються механізми глобалізаційного впливу для масової свідомості та масової культури – «свої» глобалісти повинні рятувати світ від хаосу, загрози «третього світу» та тероризму. Отже, хоч глобалізм виступає проти націоналізму, але насправді він є наслідком націоналізму та расизму, принаймні у масовій культурі та свідомості він користується старими технологіями, виробленими «офіційними націоналізмами» ХХ століття. Тим самим глобалізація як певна філософія історії та філософія культури пов'язана з расизмом як наслідком націоналізму. Як справедливо зауважують автори, «теоретично, расизм – це філософія історія, краще сказати, історіософія, котра робить історію наслідком деякої таємниці, що схована і розгортається у людях в силу їхньої власної природи,

їхнього власного народження. Ця філософія робить видимою невидиму причину долі суспільств і народів, незнання якої списується на недорозвиненість або на історичну могутність зла» [32, с. 69].

Націоналізм та расизм спирається на деяку стратифікацію суспільства, де частина груп за етнічними, гендерними чи віковими ознаками знаходиться на периферії культури – створюючи культуру, її економічну наповненість у вигляді додаткової вартості тощо вона не має змоги та часу користуватись повноцінно результатами своєї праці. З одного боку, **глобалізація пов'язана з націоналізмом та расизмом**, пропонуючи нову стратифікацію та ієрархію суспільства, де головним критерієм є здатність до самої глобалізації, з іншого боку, **глобалізація продовжує утопії як структури, що знаходяться поза ієрархіями та стратами**. Тим самим **глобалізація сприймає стратегії утопії та ідеології, намагаючись створити певну ідеологію без ідеологій**. Тим самим глобалізація змушена підтримувати мультикультуралізм, розмивання національних світів, старих ієрархій, намагаючись надати новий зразок позавладної утопії. Найбільш детальний аналіз взаємодії утопії та ідеології був проведений П. Рікером, він звертає увагу, що утопії намагаються замінити поділ, стратифікацію чи принаймні замаскувати владні стосунки. «Усі утопії, як писані, так і здійсненні, – говорить П. Рікер, формулюючи тим самим певний загальник, – намагаються протиставити владі інший спосіб існування. Я думаю, навіть у сексуальних фантазіях – таких як у Фур'є – йдеться не так про людські інстинкти, як про можливість життя поза ієрархічними структурами, місце яких має посісти взаємозалежність» [492, с. 373].

Тобто ми будемо розглядати глобалізацію як спробу побудувати велику ієрархію без ієрархій, щоб зрозуміти це можна використати поняття вертикальної та горизонтальної ієрархії. Вертикальна ієрархія характерна для традиційної та модерної культури, утопії намагаються замінити вертикальну ієрархію структурою або горизонтальною ієрархією, горизонтальна або нова мережева ієрархія характерна для сучасної глобалізації [611]. В той же час глобалізація продовжує універсалізм християнства і доби Просвітництва,

говорячи про універсальні цінності. Наприклад, показова точка зору Валлерстайна, який говорить про нагальну необхідність вироблення універсальних цінностей: «Це не означає, що не можуть існувати універсальні цінності. Швидше це значить, що ми далекі навіть від уявлення про те, які вони. Неможна сказати, що глобальні універсальні цінності надані нам, вони створюються нами. Намагання людства створити такі цінності є найвеличніше моральне діяння людства. Але у нас буде надія досягнути цього, лише коли ми виявимося здатні полишити рамки ідеології сильних заради справді загального (а, значить, більшою мірою глобального) розуміння того, що є благом. Проте така глобальна точка зору потребує твердіших підвалин, вимагає створення структур, що набагато більше спираються на принцип егалітаризму, ніж будь-які інші, створені нами до сього часу» [92].

Тим самим глобалізація продовжує утопію, але формує нову свідомість, коли утопія принципово не чутлива до відмінностей, панівна модель утопічної свідомості засновується на низькій здатності диференціації, на малому ступені побудови відмінностей, або побудови відмінностей способом максимального наближення (мимезису) зі зміною якості копійованого об'єкту (наприклад, аналіз механізму утопії у П. Рікера [492], Мангайма [392] та С. Жижека [231]). Глобалізація продовжує утопію в намаганні побудувати структуру, символічний обмін, характерний для традиційної культури та утопії модерну, але ця структура або горизонтальна ієрархія будується на великій кількості відмінностей, на більш досконалій здатності розрізняти, ніж це було характерно для доби модерну.

Тим самим ідентичність в добу глобалізації не просто часто підлягає випробуванню та має високий ступінь залучення уявного та побудови диференціальних ознак, а стає постійно диференціюючою, ми вживали поняття «протеївських» ідентичностей, також прийнято говорити, що глобалізація виробляє особливу «подіумну» свідомість, коли код свідомості не тільки змінюється, але є принципово змінюваним. «Подіумна свідомість» заснована насамперед на певному візуальному коді та зміні цих візуальних кодів.

Глобалізація стверджує «подіумну свідомість» у «суспільстві спектаклю» (Г. Дебор) [194] і головними стають візуальні фактори і способи презентації візуального коду.

Тим самим **глобалізація**, нівелюючи певні мовні фактори (національні також), **загострює здатність людської свідомості розрізняти, особливо в галузі візуального та візуальної презентації**. Посилюється здатність уяви, але вона орієнтується на запроновані масовою культурою та масовою індустрією зразки. Вперше уяву як «синтетичну перцепцію» в філософському розумінні досліджує І. Кант. Ж. Дельоз продовжує аналізувати значення здатності розрізнення в сфері уяви, людська свідомість поступово навчається розрізняти відмінності і ієрархії відмінностей, модерн заснований на розвиненій здатності свідомості відчувати відмінності між розрізняваним і предметом [196, с. 99-100].

«Подіумна свідомість» та «суспільство спектаклю» (Г. Дебор) [194] тісно пов'язані – важливі не просто відмінності, а ті відмінності, що підлягають демонстрації і навіть театралізації (ця театралізація ідентичностей може виявлятися як у віртуальній сфері, наприклад, у соціальних мережах, так і у певних способах поведінки та стратегії життєвих виборів).

Парадигма *difference* наполягає на тому, що головні розрізнявальні вибори повинні відбуватись у візуальних презентаціях, це «розрізнення як ствердження» (Ж. Делез).

Зміни глобалізаційного світу полягають як у побудові **певної економічної цілісності**, так і у побудові **певної мас-культурної цілісності**, найбільше ця цілісність виявляється у символічності глобалізації, способом не тільки її трансляції, але й поширення та функціонування є візуальні презентації. Для характеристики такої глобальної нової якості «подіумної свідомості» та цілісності економічних та мас-культурних виборів, нових спокусливих можливостей глобалізації М. Уельбек використовує образ «світу-супермаркету», що формує не застигле мислення, але мислення можливостей. Це звичайно докорінно змінює ідентичність, як у національному вимірі, так і у

наднаціональному. Консюмеристське суспільство тим самим у глобалізації досягає апогею – споживаються можливості, а не речі, споживаються навіть символи цих можливостей [611].

Ж. Бодрійяр звичайно вказував на те, що економічна та інформаційна надлишковість призводить до надлишковості символічної.

Але саме завдяки працям М. Уельбека стає зрозумілим, що глобалізаційний «світ-як-супермаркет» створює нову фігуру споживача, що не споживає, а тільки користується можливостями. Надлишковість індустрії та репрезентації призводить до надлишковості самого споживача у системі глобального ринку – він стає користувачем, змушеним до багатьох безкінечних виборів, часто ілюзорних, тому фактично нова етика глобалізації будується на змінюваній ідентичності та моді як головному факторі вибору, що позбавляє етичний вибір його сутнісних характеристик і перетворює людину на жертву споживання та робить гравцем, що споглядає за можливостями, але схиляється від їх надлишку. Певною альтернативою такого розуміння глобальної ідентичності звичайно є традиційні етики, зокрема християнська етика.

Християнська етика пов'язана з розумінням особистості, її одиницності. Не випадково поняття «особистості», «людства» виникає у християнському Середньовіччі.

Ця персоналістичність, а звідси й персональна відповідальність за свої вчинки, знаходиться під загрозою у сучасному урбанізованому, масовому суспільстві.

Психологія та культура натовпу вимагає функціонування етичних відповідників – етики натовпу, «людина маси» змінює саму сутність християнської етики - постійний живий діалог людини, людства з Богом, діалог віч-на-віч, без втручання нівелюючого впливу маси.

В етиці натовпу ставиться під сумнів одиницність, особистість людини та одиницність її етичного вибору: вимагаються чисельні етичні вибори, суцільність моральної поведінки без розуміння сутності моралі і того, що

кожний моральний вибір може стати фатальним або рятівним для духовного життя людини, кожний може стати вихідним пунктом каяття чи поступового замирення, морального компромісу зі злом та відповідно зі злочином. Навіть один етичний вибір може бути рівним життю тіла чи життю Духа. Вимога бути всім однаково моральними пов'язана з масовою свідомістю, своєрідним етичним конвеєром – вимагається стандарт досконалості як фізичної, так і духовної – «феномен Барбі» розповсюджується і на духовний світ, вимагаючи певної механістичної досконалості від усіх, не наважуючись бути моральними завжди, сучасні люди часто вирішують жити взагалі без моралі або приходять у відчай.

Інша діалектична сторона особистості – співжиття з іншими, здатність до сприйняття «хорового начала», присутнього в православ'ї.

Діалог з Іншим передбачає збереження духовної сутності кожного з підкресленням зверненості цих сутностей до Вищого начала – Бога. Тож колективістська, «комунітаристська» християнська етика передбачає не розчинення кожної особистості, а підкреслення кращих якостей цієї особистості і складання їх з новою якісною зміною, що недоступно в етиці натовпу, яка характеризується фрагментарністю та стихійністю [607, 613].

Проблема етичного вибору також полягає у поширенні егоїстичності, яка виключає справжнє прийняття принципів християнської етики.

Егоїстичність проголошується головним гаслом конс'юмеристичного суспільства, щоб збільшити споживацтво, досягти його економічної ефективності, треба насамперед керуватись лише власними потребами та інтересами і безкінечно збільшувати кількість потреб та їх задоволення. Така скрита головна посилка сучасного суспільства – досягти економічної доцільності, а ця доцільність заснована на необмеженому егоїзмі кожного члена ринку чи соціальної системи, глобалізація говорить про багато можливостей, але часто не згадується про те, що всі можливості мають свою ціну, в тому числі і нематеріальну.

Тому часто економічна доцільність кидає виклик християнським чеснотам – якщо вони економічно обґрунтовані, то стають суспільно визнаними, інакше – маргінальними. Егоїстичність стає запереченням справжньої християнської любові, але сучасне суспільство не розуміє того, що на місце не зайняте Богом, любов'ю приходять ненависть, насильство, крайній егоїзм. Сучасне суспільство не розуміє, що християнські чесноти та любов – не додаток до чогось іншого, а сама сутність життя, «жити – не значить існувати, а потім, на додаток, любити. Але існувати тільки через те, що любиш, і в міру того, наскільки любиш» (Х. Яннарас) [784, с. 14].

Забуття проблеми етичного вибору чи намагання помножити його без розуміння його сутності руйнує сучасну людину і суспільство.

Тож ціннісні орієнтації сучасного суспільства постають у проблемному полі між опозиціями віри, довіри – неґації, безвір'я, ненависті – християнської любові, страху – відповідальності, егоїзму – комунітаризму. Відповідна освіта людини з введенням до «християнського світогляду», знайомство з категоріями християнської етики допомогла б зробити правильний вибір у щоденних ситуаціях: проблема етичного вибору постає надто гостро для сучасної людини, але часто вона не має не тільки відповідного духовного досвіду, щоб вирішувати цю проблему, але й уявлення про те, що б могло би стати для неї зразком, дороговказом такої поведінки, тож виховання «християнського світогляду» може стати основою появи духовного стрижня людини.

4.4. Духовність як основа сучасної ідентичності: роль художнього образу як основи особистісного начала культури – збереження традиції як шлях виходу з криз глобалізації

Художній образ і особистісне начало культури, творчої діяльності взаємопов'язані і неподільні. Найцікавіше у філософському плані трактовки художнього образу як основи особистісного начала культури представлені у концепціях російських релігійних філософів і символістів – П. Флоренського [664-667], С. Булгакова, Б. Вишеславцева [119], О. Лосєва [368-370], а також

сучасного грецького філософа Х. Яннараса [784-785]. Образ є основою не тільки художнього сприйняття, але й перцептивного мислення, на основі котрого лише і можливі різноманітні форми культурної ідентичності. Єдність перцептивного мислення є необхідною основиною ідентичності, на ньому ґрунтується наука, мистецтво, релігія. У ХІХ-ХХ століттях відбувались розщеплення, фрагментизація цієї єдності, але вона залишається і зараз центром як духовної культури суспільства, так і різноманітних освітніх практик [600, 617].

Образ, заснований на принципах раціональності, гуманності, особистісного начала, стає все актуальнішим у сучасній культурі. У цьому ми можемо погодитись з цитованою думкою відомого дослідника, теоретика естетики і релігійного філософа П. Віриліо: «З ХІХ століття нам всі вуха прогуділи промовами про смерть Бога, про смерть людини, про смерть мистецтва... Справа ж полягала в поступовому розпаді перцептивної віри, заснованої з часів середньовіччя і кінця анімізму на єдності божого творіння, на близькості, співпричетності універсуму і боголюдини в християнстві августинівської традиції, де матеріальний світ любив та споглядав себе в своєму єдиному Бозі. Смерть бога і смерть мистецтва на Заході неподільні» [104, с. 37].

Образ як основа особистісного начала культури і культурної ідентичності найповніше, на наш погляд, розкрито у теорії образу П. Флоренського. Ця теорія продовжує семіотичні і філософські теорії образу, в тому числі й потєбнянські, де художній образ розглядався не тільки як єдність мистецтва, творчості, але й як єдність усієї культури, основа духовності й ідентичності. Теорія образу П. Флоренського будується на тому, що у загальнофілософській, повторюваній структурі образу завжди присутня й внутрішня суб'єктивна реалізація цієї структури, внутрішня складова образу (те, що у О. Потєбні названо «внутрішньою формою») є онтологічною характеристикою образу, виводячи його з чуттєвого сприйняття до вищої реальності, не пориваючи, однак, остаточно з цим чуттєвим сприйняттям.

Найкраще теорія образу П. Флоренського зрозуміла на прикладі ікони, котра характеризується вищим синтезом зовнішньої форми, внутрішньої форми і змісту, таким чином досягається символічність образу. На прикладі іконопису і живопису загалом П. Флоренський узагальнює тотожність образу самому себе (ідентичності) і метафізичної складової (онтологічності, істинності) – «Коли символ, як доцільний, досягає своєї цілі, то він реально невіддільний від цілі – від вищої реальності, що їм являється; коли же він реальності не являє, то, значить, – цілі не досягає, і, значить, у ньому взагалі неможна углядіти цілеспрямованої організації, форми, ...навіть і взагалі живопис або більше або менше самого себе. Будь-який живопис має ціллю вивести глядача **за** межі чуттєво сприйнятих фарб і полотна у деяку реальність, і тоді живописний твір поділяє з усіма символами взагалі основну їх онтологічну характеристику – бути тим, що вони символізують» [664, т. 2, с. 444].

Образ складає ядро культурної ідентичності, оскільки він являється символом, а значить одним зі звернень до первообразів, платонівських ейдосів, тобто образ є здійснення ейдоса, через що досягається людиною подоба Бога. Образ у своїй основі метафізичний, а значить є вічним, стійким і тотожним самому себе, наприклад, в іконописному художньому образі реалізується метафізика світла – «потрібно відмітити найголовніше, **метафізику світла**, бо вона є основна характеристика іконопису» [664, т. 2, с. 516]. Образ також може виходити зі сфери творчості й здійснюється, наприклад, у святому, в його лику - «Лик є здійснення в обличчі подоби Божої. Коли перед нами – подоба Бога, ми вправі казати: ось образ Божий, а образ Божий – значить, і Первообраз його, що зображується цим образом. Лик, сам по собі, як споглядальний, є свідоцтво цьому Первообразу» [664, т. 2, с. 434]. Тобто теорія образу у П. Флоренського переростає теорію творчості й мистецтва, філософія мистецтва стає богослов'ям мистецтва.

Мистецтво і створення образу як цілеспрямована діяльність відрізняється від традиційних трактовок платонізму. В деяких моментах теорія образу і роль

художника в його утворенні П. Флоренського наближується до трактовки платонізму в О. Лосєва. У О. Лосєва «художник в європейському смислі слова, що створює художній твір заради чистої насолоди чи навіть заради пізнання життя, за Платоном, зовсім не є справжнім художником» [370, с. 12], істинним же художником є ремісник, землероб, а справжній твір мистецтва – видимий і чуттєво сприйнятий космос. Таким чином, мистецтво у трактовці О. Лосєва і П. Флоренського як наслідування – мимезис – одночасно є творчістю – поїезисом, котрий придбає не тільки людський, але й космічний вимір. Цей «ремісницький» елемент як єдність дії та речі, художнього твору, смислу і життєвості посилюється у багатьох працях П. Флоренського. Слово «істинне» підкреслює допитливий характер такого мистецтва, перехід із внутрішнього стану у зовнішній, таким чином будується метафізика образу, що випробовується і відповідає на виклики, де культурний вимір образу підкреслюється метафізичним, більш того, без метафізичного воно втрачає будь-який сенс і цінність, образ як ядро культурної ідентичності розпадається, що неunikно призводить до руйнування і розсіювання самої культурної ідентичності, в крайніх формах – до розпаду і нівеляції самої культури [600].

Творчість ремісника не виключає творчість як таку, а просто надає іншу трактовку самим творчості і художнику, відмінну від трактовки розвиненого європейського модернізму, у чомусь вона близька ряду античних теорій мистецтва. І платонізм, і його трактовка у Лосєва і Флоренського намагаються зберегти єдність образу, зберегти ідентичність, але не через зменшення здатності диференціювати, як відбувається у платонівських діалогах. Стосовно цього значний інтерес платонівської трактовки образу приділяється у дослідженнях з візуальної антропології. Для нашого дослідження найзначніший потенціал має концепція простору у мистецтві М. Ямпольського, що дозволяє її співвіднести з філософією мистецтва і філософським розумінням простору в мистецтві у теоретичних працях П. Флоренського [613]. У концепції М. Ямпольського-Касторіадиса простір є умовою мистецтва як мимезису, мистецтва як «ремісництва», ейдичного копіювання – копіювання

тотожного. Творчість і поїезис в мистецтво приносить хора, з допомогою хори мистецтво придбає свою онтологічну визначеність – «Топос (місце) не виникає безпосередньо із хори. Топос винаходить смисл тоді, коли виникає космос як деяка цілісність, яка дозволяє розрізняти між місцями. Але ця розбіжність, згідно Касторіадису, зовсім не протистоїть тотожності, як та відмінність, котру виробляє хора. За думкою Касторіадиса, простір дозволяє розрізняти речі в силу того, що він дозволяє розміщувати їх у різні «місця», в різні точки. Оскільки дві речі знаходяться у різних місцях – вони різні (розбіжні). Але ця різниця ніякою мірою не визначає їх онтологічної різниці (відмінності). У принципі в двох різних місцях можуть знаходитися дві однакові речі (...). Платонізм виражає потяг зберегти тотожність, ідентичність. Класичний платонічний мимезис без участі хори взагалі виключає творчість» [780, с. 48]. Простір у концепції Ямпольського дозволяє відбутися мимезису простого клонування ідеї, **ідентичності тотальності** – одна і та сама ідея виявляється у різних речах, простір – це основний прихисток ейдетичного клонування, платонізму *par excellence*. Простір у концепції Флоренського поєднує як мимезис, так і поїезис, придбаючи ту онтологічну трактовку, котра була відсутня у класичному платонізмі, простір мистецтва принципово метафізичен. У просторі мистецтва реалізується метафізична трактовка світу – «світо-гляд – просторо-розуміння» [666, с. 272], а також розкривається (унаочнюється) суть зовнішніх і внутрішніх рухів, що складає цілісність (**ідентичність не тотальності, а краси** [666, с. 313]) світу: «В художньому смислі рух зовнішніх предметів означає лише трепет нерухомого духу. І задача художника – закріпити ці внутрішні ритми у вібруючій душі» [666, с. 241]. Мистецтво повинно поєднувати повсякденність і світ вічних істин, таким чином воно двоохвітне (подвійне), втрачаючи метафізичний вимір, воно втрачає і будь-яке культурне значення, може бути тільки історією блукань, це особливо підкреслюється П. Флоренським, коли він говорить про іконопис – «ікона – вікно в інший світ» [665, т. 3 (2), с. 480]. Традиція будується на цій двоохвітності мистецтва, що складає основу культурної ідентичності – тут

повторення необхідне, воно конституює реальність мистецтва і обряду, а не механічно відтворює й імітує.

Образ виступає у такому випадку як символ, при руйнуванні образу відбувається руйнування традиції як способу трансляції метафізичних смислів, руйнування образу і символу [665, т. 3 (2), с. 478], за переконанням Флоренського, може бути з боку раціоналізму і натуралізму, коли намагаються закреслити чуттєву представленість образу, його оболонку, чи позбавити його духовного змісту.

Границі суб'єктивності визначаються інтенсивністю вираження ідентичності й, у свою чергу, визначають границі репрезентації. Межею репрезентації у мистецтві часто стає художній образ. Художній образ втілює як об'єктно-суб'єктні відношення, так і суб'єктні, так і суб'єктно-предикатні відношення. Але головними для художнього образу завжди залишаються його аксіологічний аспект і трансцендентальний, його можливості зв'язку з трансцендентальним началом, можливості передати в репрезентації ці зв'язки, через категорію Піднесеного натякнути на те, що не може бути виражено з допомогою репрезентації.

Для з'ясування меж суб'єктивності дуже важливі праці Ж. Дельоза, особливо його робота, присвячена аналізу суб'єктивності в Юма [199], а також «Розрізнення і повторення» [196]. Юм представляє точку зору просвітників, що ототожнює суб'єктивність і природу. Через посередництво інстинктів і винаходів проявляється людська суб'єктивність як реакція на частину даного, при цьому дане не об'єднується у своїй природі і не об'єднується у людській суб'єктивності, тут границі не стільки суб'єктивності, скільки даного власне людській природі як такій. Існує узгодження, у філософії Юма, між інтенціональною цілеспрямованістю і природою, суб'єктивність виражається як передвизначеність (цілеспрямованість) нашої дії, принципи і суб'єктивність нашої дії можуть бути осмислені – «Філософія повинна формуватися як теорія того, що ми робимо, а не як теорія того, що є. То, що ми робимо, має власні принципи; і буття може бути схоплено лише як об'єкт синтетичного

відношення за допомогою різноманітних принципів того, що ми робимо» [199, с. 142]. Позиція І. Канта більш складна, ніж у інших просвітників. У «Розрізненні і повторенні» Ж. Дельоз аналізує категорію «піднесеного» І. Канта.

Тут Ж. Дельоз оперує як категорією «піднесеного» Канта, котра дозволяє визначити межі як уяви, так і межі репрезентації, так і вводить категорію «фантазма», як того, що можна уявити за умови його емпіричної неуявності і задіянні часових структур суб'єктивності, а саме пам'яті – «Прихід моменту пам'яті – не подоба у пригадуванні, а, навпроти, несхожість у чистій формі часу, що стверджує незапам'ятне трансцендентної пам'яті. Це Я, надламане формою часу, змушене, нарешті, мислити те, що може бути тільки помислено: не Однакове, але трансцендентну «точку алеаторики», завжди суцностно Іншу, де все сутності упаковуються як диференціали мислення; вона означає найвищу здатність мислення лише вказуючи одночасно на немислиме чи нездатність мислити заради емпіричного застосування» [196, с 180].

Російська релігійна філософія для розкриття меж суб'єктивності звертається насамперед до поняття особистості. Особистість й особистісна ідентичність найповніше здатна розкривати суб'єктивність, репрезентація – один із способів розкриття такої суб'єктивності, художній образ розглядається як суб'єктно-предикатні відношення і символ. Як підсумок розгляду проблеми репрезентації, авторства репрезентації і проблеми суб'єктивності репрезентації, меж художнього образу у російській релігійній філософії можна вважати теорію художнього образу Б. Вишеславцева [613].

Теорія образу Б. Вишеславцева побудована навколо думки про те, що образ – необхідне втілення ідеї, через образ і існує особистісне начало культури, на ньому вона будується. Уява розглядається Б.Вишеславцевим насамперед як споглядання прообразу, такі уявлення виникають у німецьких ідеалістів, зокрема у Шеллінга, котрий заявляє про продуктивну уяву природи, за допомогою цієї уяви створюються образи і форми, душа є спосіб

споглядання цих образів. Образ у містиків магічний, він змінює як споглядача, так і світ навколо нього. Б. Вишеславцев перш за все наводить приклад філософії Я. Беме, котрий через образ змінює щось у собі і змінює світ навколо себе, через уяву образ потрапляє одночасно і в суб'єкт, і в об'єкт – «вглядаючись у об'єкт, ми нібито в ньому починаємо узнавати свої образи (погляд у кристал)» [119, с. 61].

Б. Вишеславцев розглядає гегелівський каламбур образу – «воображать», «у-являти» – значить втілювати в собі образ і втілювати свій образ, свою особистість у світі. Гегелівське розуміння подвійності образу будується навколо німецького слова bilden і можливих понятійних конструкцій з ним: Ein-bilden означає вкладати образ у будь-що. Каламбур Гегеля виникає під впливом Якова Беме, котрого філософ дуже цінував, коли Sich einbilden означає і «виобразити себе» (уявити себе) і «во-образити себе» (втілити), тобто як втілити в собі деяку ідентичність, так і трансляти її у світ. З точки зору російської мови Б. Вишеславцев Sich einbilden трактує як «воображать себе что-либо – значит непременно вместе с тем преобразать себя во что-либо, вкладывать себя во что-либо; ибо живущий в душе образ преобразает душу» («уявляти собі щось – значить неодмінно разом з тим переображувати себе у будь-що, вкладати себе у будь-що; бо образ, що живе у душі, преображує душу») [119, с. 61].

Але шлях німецького ідеалізму як відсторонення від усіляких образів і розутілення корінним образом не влаштовували Вишеславцева, оскільки образ є способом існування людини й особистості. При цьому саме в образі ми стикаємось як утіленням ідей, так і з їх сублімацією, ці дві сторони образу є однаково необхідними: «уява й образ цінні саме тому, що вони реалізують утілення (Слово плоть бысть, логос приймає чуттєвий образ). Таким чином, ніколи образ не є тільки засіб, а завжди разом з тим і ціль. Образ є момент великого метафізичного принципу утілення Логосу, уяви ідей. Будь-яка ідея і будь-яка цінність містять у собі постулат реалізації. Вона повинна уявлятися і втілюватися – це лежить в її сутності (єстві). Уяву можна, насамперед,

розглядати як рух ідеї зверху вниз, як формування ідеї за допомогою матерії, як втілення. Але уяву можна розглядати також і як рух знизу наверх, як устремління емоцій піднятися до ідеального світу, і тоді це буде сублімація» [119, с. 64].

На основинах теорії образу і подвійної природи образу Вищеславцев говорить про особливу благодатну етику, етику преображеного Еросу. Образ як краса і дещо більше, ніж просто краса, сублімує і переображує реальність, закон і нормативна етика закону, обов'язку не можуть досягнути того, що дано образу, оскільки сублімує лише жива повнота прекрасного образу: «Істинна «благодатна» етика є та, котра здатна преображати і сублімувати» [119, с. 67]. Як підсумок, ми можемо сказати, що теорія образу Вищеславцева будується таким образом, що саме образ стає основою не тільки особистості і особистісного начала культури, тобто не лише ідентичності і втілення себе в культурі, але й основою нової етики, благодатної етики, котра здатна старі антропологічні питання вирішувати на новому рівні духовного розвитку суспільства і людини.

Теорія образу іншого сучасного православного філософа релігії Х. Яннараса будується на тлумаченні образу отцями церкви і розумінні образу у Псевдо-Діонісія Ареопагита. Образ не можна відділяти від особистісного начала Бога і людини [785]. Апофатизм особистості й особистісного начала, а відповідно і особистісної ідентичності розглядається як динамічні події відношень, екзистенціальні за своєю суттю, цю динамічність і особистісність не може передати ніяке інтелектуальне визначення, таким образом указуються рамки раціональності. Образ допомагає зрозуміти самототожність і мінливість особистості, надсутність Бога, за формулюванням Ареопагита, котре часто цитує Яннарас, в образі ми зустрічаємо «сплетіння сказаного і невисловленого» [785]. Через образ можливою стає причетність непричетному, за формулюванням Ареопагита, – «Все божественне, оскільки воно нам відкривається, пізнається нами лише по причетності» (PG 3, 645A). Образ робить доступною для нас цю причетність, со-вість як можливість особистісної

буттєвої відповіді людини-тварі на заклик Бога-Творця, коли відбувається єднання суб'єкта і об'єкта, того, що пізнає, і того, що пізнається, що перевищує, за думкою Ареопагита, «можливості нашої думки, нашого розуму і нашої дії» (PG 3, 585 b -588 A). Складність й антитетичність образу складається у Псевдо-Діонісія в образний семантичний синтез, коли «надсутнісна сутність», «неурозумнений ум», «невисловлене слово», — являють собою образ, а не поняття, цей образ підкоряється категорії краси як заклику особистісного ставлення і спілкування. Як пише Яннарас про образ у християнстві: «Він позначає за аналогією (за способом первосходження) надсутності Бога (Його неподобу сутності речей), Його над-умну Премудрість і над-висловлену явленість. Але при цьому образ не вичерпується ані смисловим протиставленням сутності уму і слову, ні утвердженням суті чи відсутності, розуму чи нерозуму, мовлення чи невисловлюваності. Образ, що виникає із синтезу протилежних характеристик, являє собою семантичне зображення по відношенню, що перевищує як ствердження, так і заперечення. Цей образ визначає шлях звільнення від будь-якого гносеологічного положення чи метода, означає відречення від будь-якої обов'язковості у судженні» [785].

Таким чином ми бачимо, що в різноманітних теоріях релігійних мислителів підкреслюється об'єднуюча культуру сутність художнього образу [600, 575, 623]. Подвійність образу полягає у його символічній, духовно-матеріальній стороні, коли образ не лише існує як ідея, але і як її втілення, у гегелівській філософії це призводить до розуміння образу як «воплотіння», «утілення» образу і «утілення» через образ своєї особистості у світі, що рівною мірою повинно преображати як особистість, так і культуру. Теорія образу у Флоренського являє собою як філософію мистецтва, так і богослов'я мистецтва. Образ мистецтва має як чуттєвий вимір, так і метафізичний вимір. Така єдність (холістичність) і така подвійність образу в мистецтві дозволяє нам говорити про нього як про символ. В істинному мистецтві образ візуального сприйняття, художній образ і Первообраз можуть бути ототожнені (іконопис).

Простір мистецтва у концепції Флоренського метафізичен, об'єднує мимезис і поїезис. У концепції Х. Яннараса образ принципово багатоплановий, метафізичний, що не пізнається методологічно, а лише у спілкуванні з Іншим: образ не можна відділяти від особистісного начала Бога, людини і культури.

Суб'єктивність репрезентації у мистецтві і культурну ідентичність таким чином можна розглядати у трьох парадигмах. Перша парадигма – просвітницька і І. Кант виражає її основні ідеї. Суб'єктивність є природною для людини, визначає її як родову істоту, в той же час вона може бути і повинна бути виражена у мистецтві через репрезентації, окремі репрезентації є частиною перцептивного досвіду людини, але він не може бути повністю вичерпаний репрезентаціями. Суб'єктивність та її кордони для Канта також розкриваються через категорію піднесеного – це афектація об'єкту, внесення об'єкту у свій досвід. Одночасно Піднесене – то, що залишається поза репрезентацією, не може бути артикульоване, за природою людини є межею її пізнання чи принципово не підлягає пізнанню. Постмодерністи критикують і доповнюють просвітницьку парадигму суб'єктивності. Найбільш цікаві та плідні праці з перегляду просвітницької парадигми Ж. Дельоза, де суб'єктивність розкривається за допомогою категорій піднесеного і фантазму. Суб'єктивність є темпоральною і ситуативною, вона властива людській природі, але розкривається лише на межах людської природи, суб'єктивність не тільки має свої границі, але через несхожість і неподобу стверджує сутнісні моменти трансценденції, репрезентація є певним способом актуалізації суб'єктивності. Третя парадигма пов'язана з бароко і християнською культурою. Бароко загострює проблему авторської суб'єктивності, але продовжує християнську парадигму творчості як наслідування божественних ейдосів, репрезентації як медіації між горнім світом і людським світом. Підсумком розвитку християнської релігійно-філософської парадигми є точка зору на репрезентацію як метафізичне втілення Логосу, художній образ розглядається як спосіб існування людини й особистості, а уява – як спосіб трансформації не тільки суб'єктивності, але й засіб переображення реальності.

Особливості культурного простору Слобожанщини пов'язані з ситуацією міжкультурного діалогу. Слобожанщина довгий час була на перехресті різних культур та цивілізаційних регіонів, довгий час зазнавала імперського тиску. Ситуація метрополія-імперія на Слобожанщині була дещо складніша ніж постійна експансія – це різні ситуації конфронтації, згоди, протистояння, опору, погодження, а також діалогу культур – перш за все української та російської, а також української та єврейської, української та польської. Крім того велике значення мала взаємодія української етнічної культури та культур етнічних груп, їхнє взаємне пристосування без асиміляції.

Колоніальна та постколоніальна ситуація на Слобожанщині досить складна – тут не традиційний колоніалізм, а колоніалізм поєднаний з радянським проектом, радянською утопією. Часто ми маємо змогу зустрічатись саме з радянськими колоніальними утопій ними стереотипами, які не так легко подолати, оскільки політика свідомого підкорення та знищення українства продовжувалась Радянським Союзом довгі роки. Постколоніальна ситуація посилюється і загальним глобалізаційними процесами, де Україна часто виступає не як самостійний гравець, а об'єкт впливу потужних країн та мейнстрімової масової культури.)

4. 5. Від філософії Гете, Шада та Канта до філософії Левінаса як нової філософії глобалізації: трансформації харківського ідеалізму та пошуки феноменології Іншого

Й. Шад спілкувався зі своїм ієнським куратором Й. В. фон Гете. Один з листів до Веймара був перекладений та введений до філософського обігу В. Абашніком, який зазначає, що уже влітку 1804 р. Шад повідомляє у Веймар щодо змісту майбутніх університетських курсів: «що «...також природна теологія, або теорія релігії розуму, виключена із філософії, тому що релігія в Росії не може засновуватись на розумі, вона повинна спиратись єдино на віру...» [1, с. 2]. Як видно, саме це питання і стало яблуком розбрату між

Шадом і його харківським учнем Філомафітським» [2, с. 223], тобто моральна та релігійна спрямованість філософії того часу мали бути неодмінною рисою будь-якого філософського викладу, а природна теологія була небажаною.

Спираючись на дослідження зародження харківської університетської філософської школи В. Абашніка, можна зазначити, що «...Посада Й.Є. Шада в Харківському університеті спочатку фігурувала у документах як «професор філософії». Саме так як «...штатний професор філософії у Харкові» [1, с. 2] підписав він свій перший лист з Харкова від 16 серпня 1804 р. до Й. В. фон Гете у Веймар. Тільки з відкриттям Харківського університету посада Й. Є. Шада почала називатись «професор уможлядної і практичної філософії»» [2, с. 63].

Хотілось би звернути увагу на виключну роль Гете для харківської філософії та філософської парадигми ХІХ століття загалом. **Гете відносився з величезною повагою до Канта та кантіанської філософії. На питання І. Еккермана, кого із новітніх філософів Гете вважає найкращим, найважливішим, він відповів: «Кант – найкращий серед них без усілякого сумніву. Він – той, хто створив найдієвіше за своїми результатами вчення, і він найглибше від усіх проникнув до німецької культури. Він впливав також і на вас, хоч ви його і не читали. Він вам зараз не потрібний, тому що те, що він міг би вам надати, вже стало вашим спадком ...я самостійно пройшов той самий шлях, що і він»** [752, с. 362].

Образ Гете супроводжує харківську філософську школу, стає зразком для наслідування, що звичайно не так явно як наслідування Фіхте та Шеллінга, але не менш важливо. Спочатку Шадом та його прихильниками Гете розглядається як зразок універсального вченого, універсального діяча та художника. Одна з блискучих характеристик цього образу в європейській культурі дана Т. Манном у романі «Лотта у Веймарі», де постає питання про природу художника, філософа, його мандрування, поєднання у душі художника ельфічного, ангелічного і морального начал, на прикладі Гете аналізується природа художнього таланту і призначення художника. Найближчий

спостерігач і помічник Гете, Ример у діалогах намагається розкрити «феномен» Гете, його суперечливість. Головне – говориться про ельфичне начало Гете як художника, котре збагачує його творчість, але протиставляє його іншим: «в силу власне лише добродушності, всеохоплююча іронія і природне ельфичне начало все же стають моральними, проте, будемо говорити відкрито, нескінченна довіра, з якою до нього ставляться, анітрохи не моральна, - інакше вона не була би настільки нескінченною. Вона своєю чергою стихійна, біологічна і всеохоплююча. Це аморальна, але цілком владарююча людьми довіра до благодушності великої людини, котра робить її природженим сповідником. Йому все відомо і все відкрито, йому все хочеш і можеш сказати, бо відчуваєш, як залюбки він постарается для людей, підфарбує їм світ, навчить життю – не з поваги до них, але саме з любові, чи, правильніше треба сказати, з симпатії» [393, с. 92]. Поняття «ельфичного» показує магичність і неоднозначність таланта великого художника, те, що він сам здатний досягнути духовних висот, але слідування його прикладу лише спокушає, збиває з самостійного шляху, оскільки самостійність йому властива, але може бути успадкована лише найталановитішим учнем, котрий відкидає самий принцип наслідування. У прагненні до загальності і природності Гете, в інтерпретації Т. Манна, втрачає частину людяності і душевного тепла.

Знаючий природу таланту художника, Ример відмічає «ельфичну всеіронію» генія Гете [393, с. 94], в той же час розгадка тайни поезії та філософії Гете амбівалентна і суперечлива, людяна і божественна, ельфична й ангелічна, чуйна і спрямована на себе, словами Римера, котрий намагається зрозуміти мислителя і поета Гете, – «поезія – це не надлюдський феномен, незважаючи на всю її божественність (...). У тісному спілкуванні я багато примітив за нею і вправі про неї говорити: насправді вона – таїнство, олюднення божества; вона людяна і божественна рівною мірою – феномен, що відсилає нас до найглибших тайн християнського вчення і до спокусливих міфів поганства. Хай причина – в її божественно-людській подвійності чи у тому, що вона сама краса, – байдуже; вона схильна до самолюбівання й

асоціюється з древнім чарівним образом юнака, що у захопленні схилився над своїм зображенням» [393, с. 111].

Цю амбівалентну сутність великого художника Т. Манн позначає через поняття «ельфічного» і «протеевської» мінливості – «Чи можна Протея, котрий приймає будь-які форми й обличчя, – завжди, правда, залишаючись Протеем, але вічно інакшим і продовжуючим «ставити на ніщо», – чи можна...вважати його щасливою істотою? Він бог чи дещо, нібито бог... Але, говорячи «бог», ми уже вимовляємо дещо нехристиянське. Так, християнства тут нема ані на гріш, це достовірно, – немає віри у благодать світу і нема бажання боротися за цю благодать» [393, с. 92-93].

У ХХ–ХХІ століттях існують не тільки Протей Гете, Протеевська ідентичність розповсюджується, йде підміна богів, у Гете поєднуються і мудрий Фауст, і підступний Мефістофель, але у ХХ і ХХІ століттях ми бачимо розповсюдження Мефістофель, котрі вже не потребують більше Фаустів.

Гете свій вибір як художник зробив, але при захопленні його талантом, кожному необхідно зробити власний вибір: захоплюючись художником, генієм, людина повинна насамперед здійснити свій моральний вибір, а не іти за авторитетом, таким чином вона якнайкраще продовжить справу філософа й ученого.

Спочатку Гете був зразком художника-мислителя, демократичної універсальної думки, але вже в 30-тих роках ХІХ століття ставлення до Гете змінюється: його авторитет зберігається, але переосмислюється, він стає насамперед поміркованим вченим, вченим-чиновником, що насамперед дбає про громадські, а не наукові обов'язки. Міністр Сергій Уваров розглядає в цьому контексті філософію Гете не як доповнення філософії Канта, а як протиставлення їй, а самого Гете як морального вчителя, відчуженого від романтизму та безплідного абстрагування [608].

Треба зазначити, що у березні 1833 року замість князя К.А. Ливена був призначений новий Міністр народної освіти, граф Сергій Семенович Уваров (1786-1855) [2]. «Новий міністр ініціював освітні реформи під гаслом

«Православ'я, Самодержавство, Народність». Особливістю плану цих реформ було критичне, і навіть негативне ставлення до філософії взагалі, особливо до німецької філософії і німецького ідеалізму. Позицію Уварова щодо філософії в його час можна прослідкувати на конкретному прикладі – його святковій промові «Про Гете» (1833). У цій промові міністр намагався принизити заслуги Канта і критичної філософії, а також протиставляв знаменитого німецького письменника німецькому філософу-класику» [2, с. 383].

У своїй промові С.С. Уваров особливо наполягав на позбавленості гетеанства метафізики та на моральному авторитеті Гете : «Так і в той час, коли невіра проникла у Німеччину; коли пристрасть до відірваних від життя абстракцій зсунула основи моральних знань; Гете зглянувся на необачну пристрасть співвітчизників до метафізичних мрій – і переслідував грізними сарказмами їх марнославство і допитливість. Серед поривань Кантизму, він мало піклувався про непроникні, темні твори Кенігсберзького мислителя, тоді піднесених загальним захопленням, а зараз трохи чи відомих за назвами» [637, с. 15-16].

В чому полягала важливість поглядів Канта, кантіанства для ХІХ століття та для сучасної культури, що викликала таку нагальну критику російського міністра освіти, та не зовсім правомірне протиставлення в промові кантіанства філософії Гете.

Кантіанські напрями розглядають поняття обов'язку, значимості, відповідальності, морального закону, свободи як основу побудови людських стосунків, вибудови соціальної й індивідуальної ідентичності.

Свобода розглядається у філософії І. Канта як виконання цілі, як обов'язок перед собою, своїм самовдосконаленням, і перед Іншим, його вдосконаленням, перед суспільством: ««Які цілі суть одночасно обов'язок ?» Такі: власна досконалість і чуже щастя» [270, с. 319], навіть «мати релігію» [270, с. 383] входить, за переконанням Канта, до обов'язку людини перед самою собою. Але чим більше цілей, чим більше відповідальності, тим більше людина людяна, особистісна, виконує призначену їй Богом роль.

Так в «Антропології з прагматичної точки зору» (1798) Кант уже розрізняє егоїстичні цілі й плюралістичні цілі, спрямованість на себе, і лише на себе, руйнує людину, робить її егоїстичною, а суспільство закритим, тому Кантом розрізняються позиції егоїзму й плюралізму, останнього як спрямування на досягнення щастя іншими і світу в цілому:

«Моральний егоїст – це той, хто усі цілі обмежує самим собою, хто користь бачить лише у тому, що корисно йому... Егоїзму можна протипоставлять тільки плюралізм, тобто образ думок, при якій людина розглядає і поводить себе не як включаюча в своєму я весь світ, а тільки як громадянин світу. – Сказане про це стосується антропології» [266, с. 360], тобто Кант підкреслює, що це питання переходить власне етичну проблематику і стає конституючим для людини як родової істоти, значить, антропологічним.

Така постановка проблеми допомагає зрозуміти як альтруїстичну, плюралістичну сутність людини, так і механізми створення і підтримки культури, на що звертають увагу насамперед кантіанці. Плюралістична позиція людини указує на ті цінності, котрими вона володіє і підтримує через культуру. У Г. Риккерта, найвідомішого кантіанця, така спрямованість на різні значимі цінності, що є благами для всього соціуму, стає визначаючою як у створенні культури, так і в ідентифікації її представників з тими чи іншими благами як діючими, актуальними цінностями: «у всіх явищах культури ми завжди знайдемо втілення певної визнаної людиною цінності, заради котрої ці явища чи створені, чи, коли вони уже існували раніше, викохані людиною; і навпаки, все, що виникло і зросло само по собі, може бути розглянуто поза всяким відношенням до цінностей, а коли воно і насправді є природою, то і повинно бути розглянуто таким чином. В об'єктах культури, значить, закладені цінності. Ми називаємо їх тому благами (Güter), для того, щоб таким чином відрізнити їх як цінні частини дійсності від самих власне цінностей» [492, с. 55].

За думкою Канта, становленню гуманістичних цінностей заважають станові, кастові забобони, тому їм важко думати про чуже щастя, тим більше – про щастя людства: «Учені думають, що все існує заради них. Дворяни думають так само» [268, с. 202], тому їх трудно переконати, що «єсть всі основини любити свого ближнього» [268, с. 205].

У цьому кожній людині повинна допомогти етика як навчання моралі і піклуванню про щастя чужого, іншого, оскільки мораль розглядається Кантом як ствердження людського достоїнства й прийняття достоїнності своєї долі – «Ось чому і мораль, власно говорячи, є вчення не про те, як ми повинні зробити себе щасливими, а про те, як ми повинні стати достойними щастя» [269, с. 463].

Особистість розглядається виходячи з того, чи може вона навчитися етиці обов'язку: «Задатки особистості – це здатність сприймати повагу до морального закону як сам по собі гідний мотив волевиявлення» [270, с. 29]. Волевиявлення розуміється Кантом як свобода, що скерована до вищої етичної доцільності і відповідальності: «З волі виходять закони; з волевиявлення – максими, волевиявлення у людині є свобідне волевиявлення...Таким чином, лише волевиявлення може бути названо свобідним» [270, с. 134-135]. Етика обов'язку в Канта доцільна і її головними цілями є як сама людина в її особистісному прояві, так і людство в цілому, звідси подвійна відповідальність – перед самою собою і перед суспільством: «Тільки ціль, котра є одночасно й обов'язок, може бути названа обов'язком доброчесності» [270, с. 316].

Звідси іде як широко відомий категоричний імператив [269, с. 260-261], так і те, що людина – єдина істота, що живе у царстві цілей: «царство цілей можливо тільки за аналогією з царством природи, але перше можливе тільки по максимах, друге же тільки згідно законам причин, діючих за зовнішнім примусом» [269, с. 281]. Звідси непередметна, духовна і ціннісна природа людини, становлення її ідентичності як самостійної побудови цілей і їх досягнень (як просвітитель, Кант відстоює розумну, раціональну природу людини і людства «усіх розумних істот» [269, с. 281]). Таким чином людина не

може розглядатись есенціально, але завжди як низку виборів і моральної відповідальності за ці вибори: «Але людина не є якась річ, тому не є те, що можна використовувати лише як засіб; вона ціль і при усіх своїх вчинках повинна розглядатися як ціль сама по собі» [269, с. 270].

Людина, керуючись своїми цілями, повинна бути досконала, стосовно цього Канта можна розглядати як етичного оптиміста, оскільки він заявляє, що «у вас є всі підстави любити свого ближнього» [269, с. 205]. Але ця досконалість може бути двоякою – відносною (як досконалість банди) й абсолютною (досконалість Бога і наближеної до Божественного людини чи її вчинку) [268, с. 43]. Абсолютна досконалість у Канта реалізується також у категорії піднесеного. З одного боку, за твердженням філософа, «піднесене те, у порівнянні з чим усе інше мале» [268, с. 256], з іншої боку, «серед моральних властивостей лише істинна добродішність піднесена» [268, с. 136], вона спирається на два принципи – почуття краси і почуття достоїнства людської природи [268, с. 139].

Кантівське розуміння проблем ідентичності опосередковано вплинуло як на філософію XIX–XXI століть, так і на розуміння особистості загалом, проблем ідентичності. Тобто, ідентичність – це те, що робить людину самою собою, робить її особистістю, відповідальною, повнолітньою і дорослою.

Створюючи свою трансцендентальну філософію, ретельно переглядаючи метафізику, І. Кант намагається подолати емпірицизм Юма і раціоналізм Декарта, знайти ті основи, на котрих будуються природничі науки й етика, доказати, що знання, засноване на досвіді, може бути достовірним, показати, що існує також принципова єдність світу і можливість його пізнання, а так само і можливість і необхідність етичного суспільства.

Можна сказати, що в І. Канта в цьому намічується модерний проект збереження стійкої ідентичності, що є альтернативним стосовно сучасного уявлення ідентичності як уникнення фіксації і збереження свободи вибору.

До одного з центральних понять філософії Канта – Піднесене звертається такий представник харківської філософської школи як Й. Кронеберг. У філософському відношенні слід виділити «Афоризми» Івана Кронеберга, котрі були надруковані у першій частині його збірки «Амалтея» (Харків, 1825). Серед іншого тут автор писав: «Математично високе (піднесене) є те, що безпосередньо і мимовільно збуджує ідею безконечного, веде фантазію до подиву. Динамічне високе споглядається акустично і в найменшому знаку надає безконечну силу» [318, с. 290-291]. «У цих розмірковуваннях Кронеберга проглядаються очевидні апеляції до викладу Канта у «Критиці здатності судження» (1790), а саме у двох параграфах: «А. Про математичне піднесене» і «В. Про динамічне піднесене у природі»» [264, с. 82-118].

Протистояння Кант-Гете-Шеллінг не таке суттєве, глибинне, насправді філософія Шеллінга ввібрала в собі риси філософії Канта і викликала захоплення вченого-філософа Гете.

Подібна ситуація та зв'язки харківської та німецької ідеалістичної філософії проаналізовані зокрема у згадуваній роботі В.О. Абашніка, присвяченій харківській філософській школі: «У розглянутій роботі «Про вивчення словесності» Іван Кронеберг також висловив оригінальні думки стосовно статусу і ролі філософії у науці. Так, у §94 цієї статті автор писав: «Філософія тече у всі частини, як загальний дух, все оживляючий, як ψυχή κόσμου... У житті, мистецтві, науці дух усе пов'язуючий є синтез, що поглинає тезу й антитезу» [320, с.288]. Як відомо, наведений тут грецький термін «ψυχή κόσμου» (а також його варіант «ψυχή τοῦ κόσμου») означає «світова душа» і походить з праць Платона. Власне Платон вперше у діалозі «Тимей» розробив своє вчення про «світову душу». В своєму пізнішому творі «Закони» Платон розглядає світову душу як причину будь-якого руху у природі [481]. Під впливом цієї та інших праць Платона грецький термін «світова душа» (а також його латинський відповідник «*anima mundi*») використовувався філософами і богословами доби Середньовіччя, Відродження і Нового часу. Названій проблематиці була присвячена одна з центральних натурфілософських робіт

Шеллінга «Про світову душу» (Von der Weltseele, 1798). Проте Шеллінг ще до цього, у «Вступі» до роботи «Ідеї до філософії природи» (1797) згадував «оживляючий принцип, що називається світова душа» [855, S. 99]. Робота «Про світову душу», що надрукована у Лейпцизі навесні 1798 року, здійснила великий вплив, вразила Веймарського міністра культури Й. В. фон Гете, зусиллями котрого вже з осені нього семестру 1798 року юний Шеллінг став професором Ієнського університету» [2, с. 557].

Філософія Канта та філософія Шеллінга найбільших випробувань зазнала у ХХ столітті, що було пов'язано зі світовим війнами, становленням тоталітарних суспільств, масовим винищенням людей та намаганням закреслити саме поняття гуманізму, людяності та товариськості.

Ці події вплинули зокрема на творчу та філософську еволюцію Е. Левінаса. У 1915 році Левінаси втекли до України, в Харків. Левінас вступає до російської гімназії, де отримує гуманітарну освіту, де сформувалась його любов до Пушкіна, Толстого й особливо Достоевського, що виявив значний вплив на його майбутню філософію. Гімназист Левінас задавав собі питання про сенс життя, котрі були актуальніші тому, що це були часи Першої світової війни та революційного буревію. У Харкові Левінаси прожили до того часу, поки в Україні не встановилась радянська влада, а Литва не виявилась незалежною державою, загалом п'ять років. У 1920 році їм вдалось повернутись до Каунаса [764, с. 8]. Ф. Достоевського Е. Левінас цитує часто у ключові моменти своїх розмірковувань, зокрема стосовно відповідальності та людяності. ««Кожний з нас винуватий перед усіма, за всіх і за усе, і я більшою мірою, ніж інші», говорить Достоевський в «Братах Карамазових». Я, котре говорить «я», а не той, хто виділяє та індивідуалізує концепт чи рід: я, але я, єдиний у своєму роді, котрий говорить з вами від першої особи» [764, с. 225]. Таким чином, на переконання Левінаса, відбувається «пробудження» особистості: **«Близькість ближнього – це моя відповідальність за нього: наблизитись – значить бути сторожем свого брата, бути сторожем свого брата – значить бути його заручником. У цьому полягає безпосередність.**

Відповідальність не виходить з братства, але саме братство означає мою відповідальність за іншого зсередина моєї свободи» [764, с. 225].

Відповідальність дуже важлива, конститується самим суб'єктом, не може бути інтерпретована у термінах свідомості, є трансценденцією в іманентному. В есе «Діахронія і репрезентація» теза про те, що суб'єкт завжди вже запізнюється і «свідомість є затримка стосовно себе самого, спосіб затриматись у минулому» пов'язується з поняттям відповідальності: «темпоральність, що оформлюється у своєрідне «від мене до Іншого», але котра також згущується, згортається в абстракцію синхронного «я мислю», котрий схоплює її предметно. Чи належить в означенні надати безумовний пріоритет цьому предметному і теоретичному схоплюванню, і тому порядку, котрий є його ноематичним корелятом порядку присутності, буття в ролі буття і об'єктивності? Чи з'являється тут значення? Чи здатне взагалі пізнання запитувати себе про самого себе і про власні основи? Чи не повертають нас ці принципи до теми відповідальності перед Іншим, тобто до теми близькості ближнього, до теми справжньої розумності?» [836, р. 183].

Під час Другої світової війни Е. Левінас перебував у концтаборі. За його споминами, часом його відвідував собака, який, за виразом Е. Левінаса, був «останнім кантіанцем» в дегуманізованому фашистському суспільстві. Парадоксальним чином виявилось, що люди не змогли дотримуватись гуманістичних цінностей, втратили людську подобу, що стає основним предметом розмірковувань Левінаса у пізній період: філософія та теологія насамперед важливі тим, що конституують людяність, любов, братерство, особистісне начало у культурі.

Смисл інакшості Іншого знаходиться, згідно Левінаса, «поза буттям», тобто не може бути зрозумілим з розмірковувань про сутність. «Легітимізація ближнього в наративі філософського дискурсу, тобто у висловлюваному, – на відміну від зверненої до ближнього невербальної оповіді – деформують той етичний смисл, котрий ми отримуємо від Іншого у необ'єктивуючому його діахронічному відношенні «близькості». Матеріальна, жива тілесність Я

(ранимість, незахищеність) робить суб'єкт відкритим для Іншого на принципово нетеоретичному рівні: на рівні насолоди чи страждання. Відповідальність за Іншого, що лежить в основинах свободи суб'єкта, є сприйняття значимості Іншого, котру ми отримуємо у близькості» [764, с. 20].

Таким чином на досвіді виживання людяності та любові до Іншого у тоталітарних суспільствах Левінас приходить до висновку про виключну роль відповідальності за Іншого, етики як основи онтології, етики-як-онтології, взаємної необхідності в існуванні та спілкуванні Бога та людини, своєрідно продовжуючи традицію кантіанської деонтології: «Слово Боже, стверджує філософ, ми чуємо, коли слухняно підкоряємося вимозі, що виходить від Лиця, тобто від контрфеноменальної іпостасі іншої людини: «Трансценденція не існує поза етикою», в цьому сенсі: «Бог потребує людей». Звідси вихідною проблемою філософії (етики як «метафізики») є, за Левінасом, проблема Іншого, котра надана людині в особливому досвіді не суцього, а обов'язку». Підкреслюючи свій зв'язок з феноменологією Гуссерля, філософ зайнятий дескрипцією етичних фактів, проте він виключає поняття інтенціональності в аналізі комунікації: суб'єкт не спрямований на Іншого, він лише пасивно відповідає його етичній вимозі. Суб'єкт – це прийняття Іншого, «важка свобода» відповідальність, первісна гостинність, котра є її самостійним і первинним визначенням: головне в людині буття-заради-іншого, а не відкритість світу, як для Гайдеггера, і не чистота трансцендентального досвіду суб'єктивності, як для Гуссерля. Левінас не схвалює ані не трансцендентальну редукцію до чистої свідомості, ані екзистенціальну – до буття суцього [764, с. 43]. На переконання Левінаса, подвійність смислу просто необхідна трансцендентності, оскільки Бог не є «просто «першим іншим», або «іншим найвищим ступенем», чи «абсолютно іншим», але іншим, ніж інший, іншим по-іншому, іншим інакшості, що передує інакшості іншого й етичному заклику до ближнього і відмінною від будь-якого ближнього, трансцендентної навіть до відсутності, до можливого змішування з марнотою безособистої присутності (мається, ілуа)» [764, с. 221]. А людина має залучитися до Божественної

комедії, де її завдання насамперед етичні, а через життєві випробування вона знаходить свою людськість, особистість та культуру: «Осліплення, де око бачить більше, ніж бачить, горіння шкіри, котра відчуває і не відчуває те, що по той бік відчутого, опікає. Пасивність чи пристрасть, де виникає Бажання, де «більше у меншому» викликає з найяскравішого, найшляхетнішого і найдревнішого вогню мислення, призначене мислити більше, ніж воно мислить. Бажання іншого порядку, ніж бажання афективності і гедонічної чи евдемонічної діяльності, коли Бажане вкладається, досягається і визначається як предмет потреби і коли виявляється іманентність уяви і зовнішнього світу. Значення відсутності префіксу «без» (in) у слові Безконечне (l'Infini) – незважаючи на її присутність, в цьому й полягає Божественна комедія – викликати бажання, котре не може бути задоволене, котре підживляється самим своїм зростанням і котре спалахує як Бажання – коли віддаляється від задоволення – мірою його наближення до Жаданого. Бажання по той бік задоволення, що не визначає межі чи мету як необхідність. Бажання без цілі, по ту сторону буття: неза-інтересованість, трансцендентність – бажання Блага» [764, с. 217-218].

В цьому контексті треба зазначити, що постмодерністська та пост-постмодерністська філософія виправдовують афект, що був засуджений в філософській антропології та етиці Левінаса. Особливо цікавою у цьому відношенні є філософський підхід Ю. Кристевою, який теоретизує необароко та необарокову філософію та який ми поділяємо. Зокрема предметом переосмислення Ю. Кристевої стає постать та філософія Св. Терези, де свідомість та пізнання розглядаються як прислухання до Іншого та кенозис. «Більш того, вірна Біблії Тереза могла обходитися без надмірного поширення свого знання, і тому вона уточнює, навіть не усвідомлюючи свого марранського походження: Він / Інший запечатлений. Я переводжу: Я підлягаю афекту. Містичний шлюб й інші запаморочливі формули, такі як я перетворилась на Бога, так само як і численні інші, настільки же немислимі

метафори-метаморфози, повинні продемонструвати таку модуляцію суб'єкта, котрий уже відбувся в і з Безконечним і котрого часто (коли не завжди) Тереза відкидає у собі як чисте безумство. Я не знак, котрий передбачає зовнішнє для нього Буття (Творця чи Спасителя, люблячого чи судячого). Я причащаюсь Йому, я беру участь у Ньому, я знаходжу себе у Ньому, я є Він без того, щоб ставати Йому рівним. Я єсть місце безмежного означаючого. У цій динаміці постійного переходу, мені належного, звичайно говорить Тереза, свідомість, як спів-знання, уже не є тоталізація, але процедура зняття (enlevement) і кенозису (eruisement), завдяки якому безконечне наближується до нас у своїх завжди вислизаючих границях. Тут Тереза перестає бути депресивною і страждальницька несхожість перетворюється на барокову надмірність. Чому треба говорити нехватка, страждання, переслідування? Тереза відповість: я обтяжена моїм супроводом вашого світу Я, світу сиріт Всього, тому що я – сам вплив Безконечного й іду до безконечного. Моє Все, котре єсть і Ніщо, не має нічого спільного з повнотою Усього. І всередині мене, у точці мого я, у цьому ніщо й існує безконечне. Таким чином, доказано, що Тереза як суб'єкт (її душа, як вона говорить) має умову думати, що тож самий суб'єкт безконечний, коли зібраний у точку. Це вже суб'єкт не зовнішній і не внутрішній щодо Буття-Іншим, але суб'єкт дейксиса і анафори: Ось! Це! (Ессе! Наес!) Цей суб'єкт зайнятий демонстрацією: позначенням безконечної плюральності, котра розписується (de-signer), щоб бути накресленою (inscrire) як союз тіла і душі. Така дотичність суб'єкта з безконечним, зовсім в області несхожості, і стає джерелом насолоди: лібідозної енергії, одкровення Писання й історичної дії. У цьому і полягає її впевненість у істині, її зовсім не інфантильний спокій. Барокове мистецтво, особливо італійське (згадаємо Белліні з його потрясаючим Екстазом Св. Терези), передає цей експеримент - демонстрацію логіки співпричетності плоті і духу, людини і Бога, котра в зародку міститься у факті Втілення» [315, с. 206]. Таким чином постійний етичний діалог людини та Бога, дотичність суб'єкта та абсолюту створює людяність, робить людину співбесідником божественного начала, здатною відповідати на етичні виклики.

Це не відповідальний вчений чи художник, як передбачає філософія Гете, Шада та Шеллінга, а відповідальна людина, що своїм етичним вибором робить антропологічне зусилля, її афекти та її свідомість подвійні, але вона не може уникнути цієї подвійності, як і необхідності турботи, піклування про Іншого та його достоїнство.

4.6. Пластичність та маскування національних ідентичностей: мінливість як культурна практика трансформацій. Ідентифікація як дорослення людини і дорослення культури

Національна ідентичність – важливий культурний механізм сучасної української та регіональної культури, одночасно ми розглядаємо ідентичність як важливу антропологічну категорію, основу автентичності тієї чи іншої культури, але визнаємо, що ідентичності в сучасному світі можуть трансформуватись [615, 621, 618].

Одним з найвідоміших дослідників постмодерної ідентичності є відомий канадський філософ Ч. Тайлор.

Ідентичність пов'язується ним з традиційними етичними категоріями, в тому числі з категорією «благо».

Людська ідентичність з'являється та розвивається діалогічно. Тут Ч. Тайлор продовжує філософію діалогу (М. Бубер, Біблер) та комунікативні ідеї Л. Вітгенштайна, К. Ясперса та Ю. Габермаса. Трохи по-іншому філософію діалогу продовжує М. Бердяєв, він також вважає, що ідентичність засновується на етичних категоріях. М. Бердяєв пише про онтологічну реальність спілкування, такої комунікації, що заснована не на повідомленні та символіці дискусії, а на спілкуванні – «Спілкування (комуніон)...для «я» можливо лише з «ми», з іншим «я», але не з суспільством-об'єктом, не з «Es». Спілкування «я» та «ти» утворює «ми» не з «Es». Спілкування двох відбувається у третьому, але третє не «ми», а «Es». Природа з законами, суспільство, держава, родина, соціальний клас постійно виявляються для особистості таким «Es», воно. Спілкування і єднання пізнавальне та емоційне можливе лише в порядку

існування. Лише з існуючим. Воно завжди є проривом і просвітленням іншого світу у наш світ » [55, с. 308], спілкування передбачає, на думку М. Бердяєва, і відкриття метафізичної сторони світу, зустріч з Божественним – «взаємопроникнення «я» і «ти» відбувається у Богові» [55, с. 309]. Таким чином комунітаризм, християнство та персоналізм говорить про різні види спілкування: спілкування носить не об'єктно-суб'єктний, не інтерсуб'єктивний характер, а міжособистісний, де особистістю може бути інша людина, інша культура чи Бог. Відкритий характер такого діалогу спрямований не на раціональну процедуру, а на емоційність та відповідальність.

Наприклад, Ч. Тайлор продовжує теорію «мовних ігор» Л. Вітгенштайна [106], говорячи про необхідність комунікації як основу ідентичності і в той же час обмеженість комунікації тим чи іншим мовним світом, що задають межі інтерпретації.

Категорія «блага» пов'язується Ч. Тайлором із будівництвом своєї Самості, із самовизначенням, що є основою будь-якої ідентичності. Тож самість ґрунтується на тій чи іншій, свідомій чи ні, концепції блага, тим самим вона вибудовується на тій чи іншій етичній основі: «ми є самостями лише в тому, що певні речі мають для нас значення».

Те, що я являє собою самість – моя ідентичність – істотно зумовлюється тим, у який спосіб речі є для мене значущими; моя ідентичність виробляється лише через певну мову інтерпретацій, що я її засвоїв як спосіб ефективного висловлення цих питань» [560, с. 53]. Вплив комунітаризму та ідей Л. Вітгенштайна на Ч. Тайлора полягає у тому, що **мова як система правил задає не тільки систему інтерпретації та систему переважних цінностей, але й загальний горизонт ідентичностей, загальний горизонт спільного блага для соціокультурної групи**, в цьому горизонті кожний індивід тільки і може вільно висловлювати свою ідентичність, оскільки ідентичність, на думку Ч. Тайлора як комунітариста, завжди мовно опосередкована: «мова є трансцендентним горизонтом» ідентичності [862, р. 11].

Діалогічна природа комунікації формує ідентичність як знання природи власного «Я», що готове дати відповідь на виклики Іншого, тим самим формується не тільки моя ідентичність, але й моє місце у світі, межі моїх цінностей, аспекти розуміння категорій «добра», «зла», «блага», «відповідальності», формується онтологічність буття окремої ідентичності і суспільства як сукупності ідентичностей – «артикулюючи свою самобутність, я визначаючи себе. Я реалізую потенціал, який є суто моїм» [560, с. 86].

Парадоксально, але стати індивідуальністю та особистістю можливо лише подолавши себе, відкривши до діалогу з іншим, коли людина замикається у собі, то вона стає об'єктом маніпуляції масової культури, підпадає під «відчуження», про яке так докладно розмірковує марксистсько-постфрейдистська філософія, втрачає замість і ідентичність, нарешті людяність, про це має нагадати одна з головних праць Ч. Тайлора «Етика автентичності» - «Головна риса людського життя, про яку я хочу нагадати, це його докорінно діалогічний характер. Ми стаємо повноправними людьми, здатними зрозуміти себе, отже, визначити свою ідентичність, коли оволодіваємо мовами людського спілкування» [860, р. 47].

Ідентичність дозволяє розкритись автентичності.

Тобто, концепція ідентичності Ч. Тайлора засновується на тому, що ідентичність – онтологічна категорія людського існування, для вироблення і підтримання ідентичності необхідна орієнтація на благо та відкритість комунікації, діалогу, що створює людську автентичність, стає необхідним «джерелом себе» [861].

Третім «джерелом себе», параметром ідентичності, Ч. Тайлор вважає відповідальність – «Але бути здатним відповідати за себе – означає знати, де ти перебуваєш, що хочеш відповісти. Ось чому ми природно схилиємось до обговорення нашої базової орієнтації в термінах того, хто ми... Як тільки цієї орієнтації досягнуто, вона визначає, з якої позиції ми відповідаємо, а отже визначає нашу ідентичність» [560, с. 47].

Тобто, відповідати, значить відповідати з певної позиції, тим самим підтверджуючи цю позицію, мати на увазі певну концепцію блага і захищати її в діалозі життя. Таким чином, ми можемо дійти висновку, що в концепції ідентичності Ч. Тайлора є вирішальною тріада «благо-діалог(комунікація) - відповідальність», підтверджена ідентичність, що несе відповідальність за себе, зберігає автентичність, безвідповідальна людина губить поступово як автентичність, так і ідентичність.

Ми в розвитку слобожанської культури виділяємо чотири основні види ідентичності, пов'язані з панівним світоглядом і структурою ментальності, тими базовими змінами, які темпорально та причинно обумовлюють той чи інший тип культури – бароковий, романтичний, модерний та постмодерний. Коли часові зміни є вирішальними, то ментальні зміни зберігають певну кумулятивність, накопичувальність ментальності – тобто елементи барокового світогляду присутні і у романтиці, постмодерний тип ментальності засновується на модерному, модерний відкидає романтизм, але як свій елемент включає неоромантизм тощо. Звичайно ми тут обстоюємо позицію складного еволюціонізму, культурної еволюції, яка зберігає сталі структури ментальності, переосмислюючи культурні універсалії, але остаточно не втрачаючи їх.

З нашої точки зору, ідентичність виступає центральним елементом будь-якої культури, національна ідентичність фундаментує та структурує національну культуру.

Модерний тип ідентичності намагається віднайти ідеальну людину, постмодерний тип ідентичності намагається віднайти досконалу мову, тим самим постає питання ідеальної комунікації, я – Іншого, здатного надати відповідь. Модерний дискурс ідентичності спрямований на те, щоб показати, «хто говорить», постмодерний дискурс ідентичності спрямований на те, «що говориться», тому можлива «смерть Автора» (Р. Барт), несуттєвість людини як наратора, існування нарації самої по собі.

Питання «чому говориться», чому існує ідентичність – для того, щоб промовляти про себе – «я єсть народ, якого правди сила ніким зруйнована ще

не була» (П. Тичина), тобто ідентичність зберігає себе і заявляє про себе, виголошуючи, що вона засновується на абсолютних цінностях – «правді», «справедливості», які самі по собі є непорушними, само тотожними, тими, що не підлягають руйнуванню, вічними.

Телеологічне питання – «для чого говориться», чому ідентичність створює дискурси, на наше переконання, також пов'язана з вищими абсолютними цінностями – людиною, Богом, Любов'ю, кінцева мета ідентичності вибудовує вищу ієрархію цінностей, вписатись у цю ієрархію цінностей – в перспективі Божественної благодаті відкрити персональність і особистість людини, пов'язати Любов'ю різні види само означення і само ідентифікації.

Модерний тип ідентичності присутній не тільки в колоніальних, але і в постколоніальних дослідженнях – розширюючи число тих, хто говорить, він часто зводить те, що говориться, до погодження, боротьби, опору, дії тих чи інших ідеологічних соціально-політичних факторів, залишаючи поза увагою сенс висловлювання як екзистенціального акту.

Постколоніальний дискурс, постколоніальне дослідження, а ми тією чи іншою мірою використовуємо і постколоніальну методологію, не може обійтись без розвиненого типу модерної ідентичності, представленого та вагомим в модерних дискурсах.

Постколоніальні дослідження можливі як критика модерного типу ідентичності, але, принаймні він повинний бути сформованим і навіть частково відрефлексованим.

Український постколоніальний дискурс не можливий без взаємодії модерного та постмодерного типу ідентичності, це і критика модерного, і критика постмодерного способу бачення проблеми.

Бароковий тип ідентичності дещо нагадує постмодерний – він також намагається віднайти ідеальну мову, ідеальний спосіб комунікації. Бароковий тип ідентичності в дечому відновлює християнський середньовічний світ де все взаємопов'язано і все промовляє до Бога, намагається знайти відповідь від

цього ідеального слухача та читача. Тому ми можемо говорити про бароковий медієвізм. Стосовно Слобожанщини, то через те, що часи Середньовіччя були для Слобожанщини втраченим історичним часом, а територія Слобожанщини – Диким Полем, то можна говорити тільки про бароковий тип ідентичності як перший історично сформований тип. Через швидкість та спонтанність його формування він ввібрав частину рис запізненого українського Ренесансу і подовжив ренесансну епістему мислення, яку ми виразно можемо бачити у представників Харківського колегіуму, зокрема у Г. Сковороди, і пізніше у передромантиків, помилково ототожненими з українським класицизмом, зокрема у Г. Квітки-Основ'яненка. Ідеальна комунікація українського слобожанського бароко завжди перервна, дискретна, вона кличе, закликає, «визискує», але залишається без остаточної відповіді, не потребує її. Тому вона риторична, для барокового типу ідентичності характерно поєднання риторики Середньовіччя та Ренесансу. Поєднується розуміння Середньовіччя Бога як ідеального ритора, майстра-поета, що створює відкритий для комунікації світ, та ренесансне розуміння людини як історичного та поза історичного, трансцендентного промовця.

Щодо романтичного типу ідентичності в культурі Слобожанщини, то, на нашу думку, це найбільш складний та синтетичний тип ідентичності. Він тісно пов'язаний з модерним типом, переплітаючись з ним, впливаючи на нього, відроджується у неоромантиці модерну.

Романтичний тип дискурсу спрямований на віднайдення (колись існуючої) ідеальної людини і створення ідеальної культури (ідеального суспільства). На відміну від модерну, для якого створення ідеальної людини - завдання майбутнього, що тільки може починатись у теперішньому, романтичний тип ідентичності заснований на переконанні, що ідеальна людина існувала у минулому, звідси особлива міфологічність романтичного типу ідентичності, інтерес до історії та фольклору як справжньої втраченої історії. Ідеальна людина настільки апріорна для романтичного типу ідентичності, що

можна відступати від її імені. Романтичний тип ідентичності пов'язаний з міфом спеціально сконструйованим та реконструйованим.

Романтичний тип ідентичності в культурі Слобожанщини переплітається також з програмою та культурою Просвітництва. Просвітництво можна розділити на два етапи – кінець XVIII–початок XIX століття – власне Просвітництво та кінець XIX – початок XX століття – неопросвітництво.

Бароковий тип ідентичності пов'язаний з риторикою, проповіддю, метафізикою архітектури, християнським богослов'ям і ренесансним магізмом.

Романтичний тип ідентичності пов'язаний з міфом, історичним міфом, лірикою, ліричним началом, поетом як художником, який якщо не є ідеальною людиною, то може свідчити про цю ідеальну людину. Романтичний тип ідентичності зокрема спирається і на національний історичний міф, розвиває його, сприяє національному самовизначенню і національному державотворенню. Ліричне та індивідуальне начало поєднуються, тому романтичний тип ідентичності якнайкраще презентується у поезії, в романтичному портреті, загалом змалюванні світу через себе. В цьому присутній суб'єктивізм романтичного типу ідентичності. В той же час – це суб'єктивізм міфу, художник при всі своїй унікальності є певним способом промовляння, ретрансляції цього міфу. Він «прозріває вищі світи» (А. Метлинський) для того, щоб затвердити міф як вищий свідок.

Модерний тип ідентичності пов'язаний з цілим рядом наративів, які виробляють певну ідеологію: історичний міф вже не виводиться з минулого, а спрямовується у майбутнє.

Історичний міф працює для підтримки національного чи імперського самовизначення, при цьому національне та імперське самовизначення від диференційоване – вони знаходяться або в конфліктних відношеннях (не співпадаючи типи національної та імперської ідентичності), або в наступі, експансії одного з цих видів самовизначення та ідентичності на інший. Коли для романтизму характерні співіснуючі лояльності, співіснуючі національні ідентичності, то для модерну характерно або поглинання імперською

ідентичністю національних, або національне відмежування, в крайніх випадках національний опір імперській ідентичності. Створення за часів модерну над імперій та світової «імперії» (М. Хардт, А. Негрі) [698] переводить проблему у межі протистояння над імперської чи глобалізаційної світової ідентичності та окремих національних ідентичностей.

Модерне протиставлення нації та імперії створює особливу політику, де ідентичність в першу чергу стає політичною справою, що реалізується насамперед через освітні та дисциплінарні заходи щодо ідентичності.

В демократичних модерних суспільствах при цьому посилюється освітній компонент тиску на ідентичності заради створення імперської гомогенної ідентичності.

Тим самим для модерного суспільства питання ідентичності стає центральним, при різних шляхах модернізації суспільства питання ідентичності виникає у першу чергу. Модерне суспільство засновується на раціональності, на відміну від романтичного типу суспільства, заснованому на міфі. Раціональність вимагає розвиток форм контролю, а звідси більш досконалих способів класифікації ідентичностей.

Модерне суспільство оформляє як національні, так і імперські ідентичності. Модерна ідентичність пов'язана з національною державою, де громадянська і політична компонента ототожнюються, отже це особливий тип держави – «нація-держава». Оскільки відбувається одночасне оформлення нації, національної ідеї та політичне оформлення нації, національної ідентичності та громадянства. Зі створенням національної держави відбувається переосмислення її складових, відбувається відмежування від етнічних меншин. Через усвідомлення іншості етнічних груп, їх особливої етнічності, етнічної ідентичності, що не співпадає з національною ідентичністю панівної нації формується загальне уявлення про права етнічних груп, елементи спільності нації та етносу. При визначенні спільності стає питання універсальності людської природи, а отже універсальності прав. Оскільки етнічні групи мають право на етнічність, то таким же правом

наділяється і панівна етнічна група – нація. Таким чином етнічність розуміється подвійно – те, що оформлено політично, і те, що політично і законодавчо повинно захищатись (етнічна група). Це похідна етнічність, яка стає зрозумілою після політичного оформлення нації та груп. Модерн засновується як на первісній етнічності, що шукає свого політичного виходу, громадянства, так і на похідній етнічності – яка нам уявляється як щось додаткове, надлишкове, що існує поза політикою, державою, в наших термінах, культурно обумовлено як культурний надлишок, культурна універсалія, як абсолют Іншості, Інший, що промовляє до чужинців і стає усвідомленим після захисту цих чужинців: у них є «своє», значить, коли ми захищаємо їх «своє», то і у нас є це «своє» – етнічність, яку ми право захищати не тільки політичними засобами, навпаки, не-політичними засобами (громадянське суспільство, екологічні рухи, рухи за автентичність культури, рухи за визнання громадянства чужинців, починаючи від римської імперії, тощо).

Модерний тип ідентичності впливає з національної держави, нації-держави, підтримує її. Модерний тип ідентичності будується за вертикальним принципом, коли налаштовується вертикаль влади, влада стає фукільдіанською «владою-знанням» і підтримується освітою, масовою культурою, засобами масової інформації і регламентованими соціальними інституціями (чиновництвом, армією, церквою, репресивним апаратом, тощо). Національна держава потребує розгалуженої мережі своєї підтримки, але ця мережа насаджується зверху, що остаточно індивідуалізує та знеособлює модерну людину (вона знаходиться поза общиною, Інші для неї не близький, а соціальний і державний Інший). Модерний тип ідентичності заснований на освіті, педагогіці як особливій техніці людини, та індивідуалістичних наративах. Модерний тип ідентичності може констатувати вже втрату горизонтальних суспільних зв'язків – родинних, товариських, кланових і громадських. Модерний тип ідентичності – міський, державний, це окремий індивід, соціальний атом міського чи державного механізму. Місто

Середньовіччя чи Відродження як духовна спільнота людей поступається місту модерну, де кожний індивідуальний лише тією мірою, наскільки йому вигідно, і взаємозамінний, наскільки вигідно нації-державі. Модерний тип ідентичності тісно пов'язаний з утилітаризмом Бентама, модерною утопічністю – пошуком найбільшого середнього еквіваленту щастя для усіх. Індивідуальність стає індивідуальністю одинака і ідентичність стає способом індивідуального вирішення національного завдання.

Модерний тип ідентичності пов'язаний з нацією-державою, яка намагається максимально розповсюдити свій вплив, модерний тип ідентичності виробляє колоніальний світ, де відбувається чіткий поділ на метрополію та колонії, особливим типом колоній стають внутрішні колонії. У випадку з Україною, ми можемо бачити складне поєднання зовнішнього та внутрішнього колоніалізму, особлива небезпека внутрішнього колоніалізму полягає у тому, що до кінця залишається неясним, хто підкорювач, а хто підкорений. Тому опір часто неможливий, або є випадком граничного абсурду. Наприклад, ми можемо говорити про перший випадок, коли М. Хвильовий відрікався і засуджував «хвильовізм» як щось чужорідне, або про спротив радянській системі головного героя в «Саду Гетсиманському» Івана Багряного.

Модерний тип ідентичності плекає індивідуальність, що має вертикальні зв'язки, а не горизонтальні соціальні відносини – плекає кар'єру, а не родину, посаду, а не обов'язок. Модерний тип ідентичності виражається у масовій культурі, масовому заклику до кожного – журналістиці, радіо, телебаченні, засобах масової інформації, романі як індивідуалістичному читанні, окремій на рації, що в своїй оповіді тяжіє до безперервності одної історії. Дизайн замінює живопис і скульптуру, зображувальне мистецтво повинно закликати (плакат, сатира, карикатура), театр та кінематограф стають пропагандистськими, дидактичними, роман замінює повість та оповідання, лірика замріюється поетичною технікою, форма визначає зміст. Модерний тип ідентичності підтримується рекламою та пропагандою, практиками культурного унормування та підкорення, в тому числі і колоніального. Не останню роль

відігравав і розвиток модерного роману як особливого наративу. На це розуміння роману звертає увагу Е. Саїд у «Культурі й імперіалізмі»: «...роман як культурний артефакт буржуазного суспільства й імперіалізм немислимі один без одного. ... Імперіалізм і роман настільки підтримують один одного, що, на мою думку, неможливо читати один, не маючи в якийсь спосіб справи з іншим. Проте це ще не все. Роман є інтегральною, квазіенциклопедичною культурною формою. Він містить і дуже впорядковані сюжетні механізми, і цілу систему соціальної референції, що залежить від чинних інституцій буржуазного суспільства, їхнього авторитету та влади. Герой і героїня роману демонструють невгамовність і енергію, притаманні підприємливій буржуазії, а пригоди, які чекають на них, відкривають їм межі того, чого вони можуть прагнути, куди піти і ким стати. Отже романи завершуються або смертю героя чи героїні (Жульєн Сорель, Ема Боварі, Базаров, Джуд Непомітний), які через свою надмірну енергію не вписуються у звичний порядок речей, або угамуванням героя (зазвичай після шлюбу чи віднайдення своєї ідентичності, як у романах Остен, Дікенса, Теккерея та Джордж Еліот)» [505, с. 122].

Роман підтримує та виробляє модерний колоніальний тип . Не випадково, що українські письменники намагаються боротися проти колоніального типу ідентичності засобами роману. Для нас особливо цікавими в цьому відношенні є два романи – «Місто» Підмогильного і «Вальдшнепи» Хвильового. Модерний тип ідентичності намагається знайти трансцендентне виправдання ідеології та найкращим способом такого виправдання стає соціальна утопія, наприклад, та ж «загірна комуна» М. Хвильового. Це трансцендентування та трансгресія модернізму, намагання знайти трансцендентні основи перетворення найбільше характерно для футуризму, в живопису це творчі пошуки Д. Бурлюка, К. Малевича та В. Єрмілова, в поезії М. Семенка, В. Хлебникова, в прозі М. Хвильового, В. Підмогильного.

Постмодерний тип ідентичності в культурі Слобожанщини пов'язаний з переосмисленням модерну, він не стільки критичний, скільки об'єднавчий.

Модерний тип ідентичності в українській культурі був пов'язаний з радянськістю, грандіозними завданнями реформування світу і створення нової ідеальної людини. Харків займав одне з центральних місць в Радянському Союзі, за одним з радянських міфотворень, поширених на Харківщині, Харків займав третє місце як місто серед тріади радянських міст після Москви та Ленінграду. Тобто вкорінювалась міфологема, яка підтримувалась в тому числі і матеріально, і освітньо, про те, що Радянський Союз є прогресивним центром світу, центром розвитку загальнолюдської культури, а світочем цієї культури є насамперед столиця – Москва та духовна столиця Ленінград. Харків відігравав значення третього необхідного центру міфологічної тріади, оскільки був столицею Радянської України, а Радянський Союз зберіг старі імперські стереотипи Росії, в тому числі про материнський зв'язок з Україною, Київською Руссю як «матір'ю міст руських». Стара міфологія модернізувалась і «Росія – Третій Рим» перетворилась на «Радянський Союз – Третій і найголовніший Рим». Одночасно відмежування від імперського російського минулого залишало Україну як *alma mater*, колишню метрополію, але не дозволяло претендувати на це Києву як «буржуазному» місту, а не «пролетарському» центру. Тож відбувалась подвійна міфологічна заміна тріад Російської імперії – Рим – Візантія – Росія на Рим – Росія – Радянський Союз та Рим – Константинополь – Київ, Рим – Київська Русь – Московське царство на Петербург(Ленінград) – Москва – Київ, де інверсія Петербург – Москва повинна була підтримуватись зворотною інверсією Київ – Харків (стара столиця – пролетарська столиця). Оскільки колонія, провінція, «республіка», як сприймалась Радянська Україна, не могла копіювати, а лише наслідувати метрополію, то відповідно зміну Пролетарської столиці Петербургу-Пітера-Ленінграду на колишню буржуазну столицю Москву повинна була з необхідністю доповнювати зворотна інверсія (тут мається на увазі, що офіційний статус підвищується, а формально він нівелюється). Пролетарської столиці Харкова на буржуазний Київ. Тим самим зовнішньо зміни в метрополії та колонії схожі, а смислово, семіотично вони різні, це зворотна інверсія

значень. Таким чином Харків замість Києва отримує третю позицію в тріаді, хоча сама тріада весь час міфологічно ставиться під сумнів, оскільки столиця одна – Москва і третій Рим – лише Москва, то статус двох інших членів тріади ставиться під сумнів, вони додаткові.

Це формує модерну ідентичність Харкова як «третього центру», але зайвого – «третьій зайвий». Це ще можна охарактеризувати як модерну «полупторну ідентичність» Харкова. Харків'янин вважає (наприклад, не тільки за нашими спостереженнями, але й за думкою В. Кравченко [305]), що Харків займає не перше місце (перше місце в Російській імперії та Радянському Союзі сакралізоване і наперед визначене), але, беззаперечно, і не друге (тобто ні в якому разі не другорядне). Україна – колишня метрополія і бути Пролетарською столицею – Харковом – щось більше. Ніж бути центром і столицею провінції. Але невпевненість цього положення впливає через розлом, трансформацію обох дискурсів – імперського і радянського, так що, звичайно, краще бути вже визначеним десятим, чим не першим і не другим.

В той же час у свідомості харків'ян присутня ця третя, важлива позиція у центральній країні світу – Радянському Союзі, тому і досі радянські модерні ідентичності так значимі для Харкова, їх підтримка та опір їм як друга сторона тієї тоталітарної моделі впливають на постмодерні ідентичності, які з необхідністю повинні вступати у діалог з радянським минулим, яке трохи більше, ніж звичайне радянське минуле у свідомості сучасного населення і зараз.

Тим самим створюється уявний авторитет «третього центру» і певна міфологічна генеалогія аж до першого та другого Риму та міфологія надзвичайного промислового та індустріального центру, що може врятувати столиці. В українській культурі Харків займає місце «одного з...», створюється стійка політична та міфологічна діада «Київ – Донецьк», а стосовно Харкова чи він є десятим, чи п'ятий, чи шістнадцятий є невизначеним, що створює додаткові ментальні аргументи триматись колишньої радянської позиції.

Краще бути примарним «Третім» у примарному Римі, ніж сотим, «одним з ...» у провінції.

Без цього поєднання «радянськості» та «модерності» не можна зрозуміти постмодерних слобожанських ідентичностей – утопічність усвідомлюється, але вона усюди в той же час присутня як ностальгічність, «ностальгія за метанараціями» (Ф. Джеймісон) [830].

Д.І. Багалій був одним з перших істориків, який у своїх працях обґрунтував проблему заселення Слобідської України як зустрічі двох переселенських потоків – з України та Московського царства [24], [27]. Цю думку підтримали й такі відомі дослідники Слобожанщини як В. Юркевич [773], М. Дьяченко [219], М. Дмитрієв [209] та А. Слюсарський [524], які у своїх працях переконливо доводять, що територія Дикого поля заселялася насамперед українцями, а відтак заснування міст, містечок, сіл, хуторів проводилося українцями, пізніше до цього долучались московські «служилі люди», які мали зовсім інший статус, ніж українці. Тому було б невірно стверджувати, що лише представники українського етносу витворили на цій землі міста і села. У другій половині XVII ст.–XVIII столітті на території Слобідської України зіткнулися дві спільноти, дві традиції, дві культури, це зіткнення мало як спонтанні елементи, так і політичну запрограмованість. Питання взаємовідносин між «українським» та «московським» на території Слобожанщини виходить за межі власне міжетнічних стосунків, маючи під собою істотну культурну та політичну основу. Російський фактор використовувався у політичному житті та ідеології середини XIX століття, а також був пов'язаний з русифікацією кінця XIX століття. Дві традиції, дві культури використовувались для протистояння і в радянський час, особливо в 1920 – 1930-х роках, коли українська культура була ототожнена з старою, відсталою, сільською, а російська з пролетарською. Тому Харків як Пролетарська столиця мав бути форпостом саме російською пролетарської культури, а потім вже української, що навчається бути пролетарською. Харків як третій уявний центр Радянського

Союзу також мав транслювати не тільки пролетарську столицю, але й російську пролетарську «радянську» вже культуру.

Особистісна ідентичність створюється в результаті виховання і соціокультурної адаптації. Але процес соціалізації створює загальні основи виховання, пробудження при цьому кожної особистості – унікальне.

Ідентичність починається з ідентичності власного «я». А власне «Я» виокремлюється, коли людина стикається з іншими, стикається з Іншим, і відчуває травму. Ідентичність встановлюється під час самоіменування і випробування, коли з'являється співбесідник, співучасник цієї ідентичності. Множинність сучасних ідентичностей – від множини співбесідників і співучасників кожного окремого життя, в то же час їх змінюваність – через втрату здатності диференціювати і розрізняти, через недостатність совісті, спів-учасливості співучасників. Індивідуальна чуттєвість і здатність диференціювати замінюється суспільною – модою, «модна» ідентичність стає просто необхідною, вона зберігає ядро особистості, але робить усі особистості уніфікованими, підігнаними під один стандарт.

Це пов'язано з формуванням трьох типів ідентичності – традиційної (жителі невеликих міст, сільської місцевості, провінцій), міської (жителі міст) й ідентичності мегаполісу – «космополітен»-ідентичності (жителі великих міст і мегаполісів). Ці три типи ідентичності можуть бути виділені за ступенем все більшої емансипації людини – дорослення і звільнення від традиційного розуміння життєвих цінностей [616].

Формується різний набір цінностей і самого розуміння ідентичності. У першому випадку ідентичність пов'язана з традиційним станом людини у суспільстві, родиною, участю у традиційних політичних і громадянських об'єднаннях, заняттям одною професією, дотриманням традиційної моралі (як правило, належність до національних чи до однієї з трьох світових релігій), зацікавленість життям групи, свого роду, клану і подібне. У другому випадку відбувається одночасна деполітизація (людина не відчуває себе членом політичного угруповання, «полісу», здатного істотно впливати на політичне

життя) і розвиток приватності (детально проаналізований англійським соціологом Р. Сеннетом у праці «Занепад людини публічної» [514]), а також «ліберальність» – мешканець міста знає свої права, шанує і права інших, загальна відчуженість, позаклановість поєднується з визнанням індивідуальних особливостей і шаную особистості іншого. При розвитку ідентичності ми (третій тип) бачимо нівеляцію як першого, так і другого виду ідентичностей – нема стійкого пріоритету сімейних цінностей (синглізація), ні професійних груп (розвиток самозайнятості), ні міста-полісу в цілому; головними цінностями стають мобільність ідентичності, її гнучкість і безперервна оновлюваність («модність», «сучасність», «глобальність»).

Нові види ідентичності пов'язані з розвитком модерного суспільства, труднощі цього розвитку були накреслені ще у XIX столітті: наскільки нові ідентичності являються інноваційними, наскільки вони вічні – на це намагались відповісти багато видатних російських та українських мислителів XIX – XX століть, наприклад М. Бердяєв [54], Б. Вишеславцев [119], С. Трубецькой, О. Потебня, М. Хвильовий, а також представники психоаналізу і герменевтики, наприклад, З. Фрейд [676], П. Рікер [488-492], Е. Фромм [677-680].

Нові види ідентичності аналізував М. Бердяєв, говорячи про «царство Духу» і «царство Кесаря». Безумовно, два ці царства присутні у всіх типах ідентичності різною мірою.

На цю проблему М. Бердяєв намагається подивитись з точки зору філософа релігії, існування й ідентичність людина знаходять підтвердження в існуванні Бога: «Неможна відсторонено ставити питання про Бога, відсторонено від людини. Існування людини, взятої у глибині, а не на поверхні, є єдине свідоцтво існування Бога, оскільки людина є відображення образу Бога, хоч часто і викривлююче цей свій образ. Людина є не лише кінцева істота, як хоче стверджувати сучасна думка, вона є також безконечна істота, вона є безконечність у конкретній формі, синтез безконечного і конкретного...Лише

зустріч у душі є зустріч у свободі. Лише у душі й свободі зустріч з Богом є драматична подія... Є потреба людини у Богові, й є потреба Бога у людині» [54, с. 297]. У цій події духовної зустрічі з Богом, у цій драмі віднайдення в собі безконечного і кінцевого й відбувається становлення людської ідентичності.

Марксизм вважає, що головним ворогом людської ідентичності і цілісності є відчуження, в той же час, цілісність людини у марксизмі фальшива, це тоталітаризм, а не холізм, неможна відновити цілісну людину «із поділеної, автономної сфери економіки» [54, с. 304]. Ані економізм, ані техніцизм не відображують глибинної сутності людини. Техніка й економіка – сучасні, більш витончені форми вираження «царства Кесаря» [54, с. 304]. При цьому М. Бердяєв не заперечує техніку і не демонізує її, філософ говорить про новий гуманізм, про те, щоб підкорити економіку і техніку духу: «Тільки через духовне начало, котре є зв'язок людини з Богом, людина стає незалежною і від природної необхідності, і від влади техніки» [54, с. 305].

Царство Кесаря якнайбільше втілюється у державі, котра відкидає окрему людську ідентичність, намагаючись виробити загальну, загальнодержавну ідентичність, усі держави втрачають індивідуальність і схильні до тоталітаризму. Змішування і ототожнення двох царств – царства Кесаря (держави) і царства Божого (свободних індивідуальностей) Бердяєв знаходить не лише у Ж. Руссо й якобінців, але й Гегеля, Маркса, в позитивізмі, комунізмі і фашизмі: «Держава, схильна служити кесарю, не цікавиться людиною, людина існує для неї лише як статистична одиниця. А коли вона починає занадто інтересуватися людиною, то це найгірше, вона починає поневолювати не тільки зовнішню, але і внутрішню людину, між тим як царство Духу не може вміститися у царство Кесаря» [54, с. 314].

М. Бердяєв розрізняє колективізм і комюнітаризм, колективну і соборну ідентичність: «Колективізм має антиперсоналістичний характер, він не знає цінності особистості. Комюнотарність же персоналістична, є спільність і общинність особистостей» [54, с. 332].

Соборна ідентичність означає соціальність зв'язку особистостей, поєднаних свободою і любов'ю, спільність і братерство у відношеннях людей, не засновані на зовнішньому авторитеті і владі, висока «якісність свідомості» [54, с. 333], а не підкорення.

Націоналізм і капіталізм, як і марксизм, розглядаються М. Бердяєвим як форми колективізму – «Націоналізм нерозривно поєднує себе з державою, і тому уже він стає джерелом війн. Націоналізм набагато більше пов'язаний з ненавистю до чужого, ніж з любов'ю до свого» [54, с. 345]. Тому для об'єднання людей на комюнитарній духовній основі М. Бердяєв, перш за все, захищає форму федералізму і закликає об'єднувати людство «по той бік держав, котрі стали **самодовліючою** силою, що висмоктує кров народів» [54, с. 346].

Нову людину, її інноваційність, її нову ідентичність не можуть створити ні революції, ні капіталістичні перетворення, ні економізм, нова людина – це вселюдина, вічна людина, її неможна розуміти статично – тільки у вічному Богозверненні і людиноспілкуванні. Нова людина, її ідентичність є «реалізація вічної людини, що несе в собі образ і подобу Богу. В людині є Божественна основа, Grund, про яку так добре говорить Таулер...Гідність людини вимагає, щоб вона не була рабом швидкоплинного часу. Нова людина може бути тільки творчою людиною тому звернена до майбутнього, до небувшого. Це є відповідь на Божий заклик». Але творчість не може бути ототожнена з працею. Труд, економізм розглядається як Царство Кесаря, царство тимчасове, царство необхідності, тільки засобів життя, а не цілей життя, творчість є такою ціллю, а труд і економіка – лише тільки засобом: «цілі життя не можуть бути підкорені засобам життя, свобода не може бути підкорена необхідності, царство Духу не може бути підкорено царству Кесаря» [54, с. 352]. Такі перетворення людини можливі тільки тоді, коли у першу чергу буде розвиватися духовна основа суспільства, у комюнитарності не буде розчинятись інтерес і життя окремої особистості, а підкреслюється її індивідуальний внесок, індивідуальне начало [54].

Ряд моделей становлення особистісної ідентичності розглядається у сучасній філософії, особливо у філософському психоаналізі та герменевтиці. У другій половині ХХ століття розповсюдження і суспільні дискусії отримують твори Е. Фромма з його концепціями «природи людини», «соціального характеру», «втечі від свободи», «продуктивної орієнтації», «революції надії». Е. Фромм формулює головну проблему сучасної особистісної ідентичності, людини у становленні особистісного начала – «наша моральна проблема полягає у байдужому відношенні людини до самої себе» [680, с. 188].

Е. Фромм будує гуманістичну антропологію, де проблеми етичного вибору та особистісної ідентичності займають центральне місце. Ідея про «нову людину», «людину для самої себе» відбивають проблематику співвідношення особистісної і соціальної ідентичності, поступового звільнення людини зі сфери соціального і детермінованого для розкриття справжньої природи людини – свободи. Це праці «Людина для самої себе», «Забута мова» (1951), «Здорове суспільство» (1955), «Мистецтво любити» (1956), «Концепція людини у Маркса» (1961), «Душа людини» (1964), «Анатомія людської деструктивності» (1973), «Мати чи бути» (1976).

У книзі «Людина для самої себе» Е. Фромм виявив деякі орієнтації характеру у процесі асиміляції та соціалізації, показав психологічні і соціально-економічні основи їх виникнення, визначив риси характеру, властиві тій чи іншій орієнтації. «Концепція людини у Маркса» відкриває глибоку філософську основу марксистського розуміння відчуження. Відчуження – те, що не дає розвиватись особистісній ідентичності, деформує людську природу. Е. Фромма, як і К. Маркса, і екзистенціалістів, і філософів мови, хвилює насамперед врятування особистості – «звільнення людини від такої форми праці, котра руйнує його особистість», від такої праці, котра перетворює людину на річ, котра робить його «рабом речей» [679, с. 397]. Відчуження Е. Фроммом і К. Марксом трактується як деперсоналізація, втрата ідентичності і людської природи – людина втрачає себе як творця, вона сприймає світ і саму себе пасивно, фрагментарно, у відриві від об'єкту. Вона сама, природа, соціум і

речі стають їй чужими, людина перетворюється на річ – це «лише самодіяльний і усвідомлюючий себе товар» [679, с. 401].

Утрата особистісної ідентичності, відчуження виявляються у мові; Е. Фромм звертає увагу, що сказане слово має схильність до самостійності, окремої реальності – при вимові слова «любов» переживання любові замінюються думкою і словом, а слово може зайняти місце живого переживання [679, с. 396]. Тим самим, Е. Фромм підкреслює зв'язок мови і життя, постійне створення нового світу, включаючи створення себе самого, у творчій діяльності і в мовній діяльності.

У «Мистецтві любити» любов, поряд з творчістю, розглядається як вирішення проблеми людського існування. При цьому любов є засобом розкриття природи людини, її творчих здібностей («мистецтво»): «любов – це діяльність, активність, а не пасивний ефект, це «перебування» у деякому стані, а не «упадіння» у нього» [678, с. 121]. Суспільство повинно сприяти становленню окремих особистостей, їхнього мистецтва любові, інакше воно, за припущенням Е. Фромма, загине, оскільки соціальна, «любляча» сутність людини суцільно пов'язана з його життям у суспільстві, складає з ним одно ціле [678, с. 178]. Така концепція нагадує концепцію О. Потєбні індивіда і мови як неподільного.

У «Душі людини» головною задачею створення себе, самоідентифікації розглядається створення життя як «трансформування свого статусу тварної істоти, котра, подібно жеребу з чаші, кинута до життя» [677, с. 26]. Немовля не має «інтересу» (inter-esse – бути всередині) до зовнішнього світу, і тільки доросла людина, особистість повністю живе інтересами світу [678, с. 49]. Тому, Е. Фромм, що знаходиться під впливом буддизму, вважає, що мета людини – «подолання її нарцисизму» [678, с. 49], тобто ідентичність не повинна бути ідолопоклонством, але творчістю і прийняттям іншого (прибульця – «у прибульці відкривається людська істота») [678, с. 49]. Мистецтво і практика любові вимагає дисципліни, зосередженості, терпіння, межової заінтересованості, чуттєвості до іншого, розумності, віри і мужності.

Сучасна герменевтика (Гадамер, Рікер) вважають, що проблема ідентифікації й ідентичності людини не може бути вирішена в межах соціальної філософії чи психоаналізу, а тільки антропологічний їх розгляд дозволяє здійснитись філософській рефлексії. Герменевтика виходить як за психологізм, так і за соціологізм, знаходячись на межі психоаналізу, антропології, філософії релігії і релігійної герменевтики, – тільки у такому контекстуальному і методологічному полі можна зрозуміти суть як ідентифікації, так і ідеалу як поєднання бажання і культури. Крім того, наприклад, на переконання П. Рікера, котре ми підтримуємо, важливе, вирішальне значення має **феноменологія духу Гегеля – ідентифікація відбувається тоді, коли людина стає дорослою і здатною творити культуру: рух тоталізації необхідний для утворення значень, оскільки їх становлення відбувається у боротьбі з тоталізацією.**

Образи духу створюють прогресивний рух ідентичності, а ключові означальники несвідомого задіюють регресивні механізми ідентичності – «я» стає «я» у тому випадку, коли воно імперативно стверджує і перформативно підтверджує себе, але і взаємодіє з минулим, з пам'яттю, з образами несвідомого, в поняттях З. Фрейда становлення «я» подвійне – «де було «Воно», повинно стати «Я»» [488, с. 26].

Тому у герменевтиці П. Рікера, котрий успадковує методи феноменології і психоаналізу, відбувається подвійне становлення людської ідентичності – людина творить культуру й ідентифікується з нею і культура творить людину, роблячи її дорослою: «Культура саме і є цей самий епігенез, ортогенез «образів» людини-що-стає-дорослою. Створення «творів», «монументів», «інститутів» культури не є проекція здатності символізації, виявленої регресивним аналізом, воно виникнення Bildung» [488, с. 24].

Таким чином несвідоме є Іншим свідомості, вони разом повинні слідувати образам Духу. На цьому шляху важливі травматичні події, як у житті людини, так і у людській історії; психоаналіз і герменевтика такою спільністю травм і перепон пояснює як загальні принципи ідентифікації, так і створення

універсальної символізації, загальної символічної і міфологічної мови – маси, як і індивід, зберігають у формі «несвідомих слідів пам'яті» (З. Фрейд) загальні минулі враження.

За думкою П. Рікера, що продовжує гегелівську феноменологію і діалектику, психоаналіз Фрейда і релігійний екзистенціалізм, крім позиціонування себе, зустрічі з Іншим і травми, котра призводить до дорослення, в ідентифікації вирішальне значення має жертвоприношення, коли фігура Отця стає не караючою ідеєю, а даруючою – фантазм батьковбивства і покарання сина замінюється добровільною жертвою і викупом.

Тобто для ідентифікації найважливіше значення має не тільки зустріч Я з Іншим, але і зустріч Я з Отцем, а також сама еволюція образу Отця – від мстивого і караючого – до добродісного і милосердного. Кульмінації ця еволюція досягає в образі Христа, котра стає не просто «смертю за іншого», але і смертю за кожного, а значить і смертю за «Я», Христос сам дарує своє життя, смерть Христа виявляється як евхаристія: «На цьому завершується перетворення смерті як вбивства у смерть як жертвоприношення. Однак це значення знаходиться у вищому ступені поза межами природної людини» [488, с. 226].

Фрейдизм підсумовує висновок, що християнство, яке виникло із релігії батька, стає релігією сина, герменевтика іде за феноменологією Гегеля – християнство не тільки смерть сина, але і смерть батька, тому слова «Сам Бог помер» у Гегеля і герменевтики стають словами не атеїзму, а істинної релігії, це теологія слабкості Бога – як Бог повинний померти, щоб стати досконалим Отцем, так і людина, щоб здобути самість, отримати підтвердження своєї ідентифікації, повинна рішуче відмовитись від самої себе: «сама смерть змінює свій смисл в залежності від рівня здійснення духу; Гегель, як і Фрейд, говорить про перетворення, але розуміє його діалектично – як багатократно проходить через одну і ту ж точку, але на різних етапах» [488, с. 238].

Теологія слабкого Бога розкривається у працях С. Жижєка. Не тільки в жертвоприношенні Христа, але у тайні божественного безсилля в іудеїв

виявляється слабкість Бога, ця частина еволюції образу Отця від караючого Бога до даруючого Бога дуже важлива, тому, як вважає С. Жижек, християнство може «прийти» лише після іудаїзму: воно відкриває жах, з котрим першими стикнулись іудеї. Таким чином, лише приймаючи до уваги це розрізнення між язичництвом і іудаїзмом, можна вірно зрозуміти прорив християнства. Тоді «Оскільки найбільший Інший – це сам Бог, треба піти на ризик і заявити, що епохальне досягнення християнства полягає у зведенні його Інакшості до Однаковості (Тожсамості) (Otherness to Sameness), Бог сам – Людина, «один із нас». Коли, як підкреслює Гегель, той, хто вмирає на хресті, – це Бог по той бік самого себе, радикальний Інший то ототожнення з Христом («життя во Христі») означає призупинку Інакшості. Замість неї виникає Святий Дух, не Інший, але спільнота (чи, швидше, колектив) віруючих: «ближній» – це член нашого колективу» [231]. Інакшість Бога стає ототожненням, через ідентифікацію з ним ми можемо знайти себе і своє особисте спасіння, а також завершити психоаналітичне коло, де смерть і спасіння Сина стають смертю і спасенням Отця.

Суміщення планів минулого, майбутнього, теперішнього присутнє не лише у гегелівській і постмодерністській діалектиці, але і в лаканівському психоаналізі, де, як у християнстві, при смерті Сина як Отця і Отця як Сина реалізується ефект становлення-розкриття існуючого ізначально – тобто ідентифікація – це відмова від самого себе з тим, щоб підтвердити Самого себе, що існував початково, від початку.

В ідентифікації себе, підкреслює Ж. Лакан, існує ретроверсивний ефект, «в силу котрого суб'єкт на кожному етапі стає тим, чим уже був раніше, а заявити про себе може лише у дієслівному часі, що називається «предшествуюче (передминуле) майбутнє» – як про щось таке, що існує лише як минуле з точки зору майбутнього» [339, с. 162].

Таким чином «Я» являє собою становлення суб'єкта у часі, його ідентичність – постулювання себе, перформативний акт самоназви, зустріч з Іншим, зустріч з Іншим, таким само як Я, травма невизнання, травма

обмеження своєї ідентичності і нарешті участь у жертві і жертвоприношенні [615].

Сучасні постмарксистичні і постфрейдистичні, говорячи про різні сценарії ідентифікації, перш за все, звертають увагу не на соціально-економічну основу такої ідентифікації (самість, відчуження), і на психологічну основу (психологізм, суб'єктивність), а на онтологічність самоідентифікації, при усій своїй «модності», сучасності - це вічне і передвічне існуюче і стверджуюче себе.

Самоідентифікація у С. Жижека не тільки дискурсивна, феноменологічна (просторово-тілесна), соціальна (комунікативна, економічна), але й перформативна: «Я» – це цілком перформативна річ, це той, хто говорить «Я». В цьому, власне, і полягає таємниця «само-постулювання» суб'єкту, коли я говорю «Я», я не створюю новий зміст, я просто позначаю себе, того, хто вимовляє фразу.

Тим не менш, це само-позначення надає начало («постулює») деякому X, котрий є не «реальною» особистістю у плоті, але саме, і насамперед, абсолютно порожнечою само-референтного позначення. «Я» не є безпосередньо лише власним тілом і навіть змістом моєї свідомості. «Я» – це швидше той X, котрий володіє усіма цими особливостями в ролі власних властивостей... Коли я говорю «Я», тобто. коли я позначаю «себе» як «Я», сам цей акт означування додає щось до позначуваної таким чином «реальної істоти во плоті» [232, с. 241-242].

Герменевтика і психоаналіз розкривають проблему ідентифікації як дорослення людини і дорослення культури, а також еволюцію батьківства: фігура Батька (Отця) стає не караючою ідеєю, а даруючою сутністю – фантазм батьковбивства і покарання сина замінюється добровільною жертвою й скупленням (викупленням). Відмова від ідентифікації стає однією із відправних точок ідентифікації, таким чином слабкість людини і Бога стають основою подальшого розвитку

Висновки до четвертого розділу

1. Сучасна ідентичність переживає етапи становлення і трансформації. На основі критерію емансипування людської особистості можна виокремити три основні типи ідентичності – традиційна, міська і мегаполісна.

В наш час, фактично в нових незалежних державах – Україні, Латвії, Росії, часто усталюються **дві парадигми** опису змін, що відбуваються в пострадянських культурах. **Одна парадигма** пов'язана з метафорою та семантикою «відродження», відродження насамперед національної культури, яка знаходилась під тиском імперії, страждала в умовах тоталітарного режиму і нарешті отримала свій історичний шанс – відродити національну специфіку, національний стрижень та отримати певні результати цього відродження у нових національних формах.

Друга парадигма пов'язана з семантикою та проблематикою глобалізації – вона говорить про універсальний характер культурних змін у глобальному світі, злам традиції та небезпеку розчинення у світовій масовій культурі, необхідність та небезпеку пристосування до споживацького суспільства. Отже злам традиції постає як необхідний, хоч і болісний чинник інтеграції до світового співтовариства, а визнання цінностей консьюмеризму як мінімальне зло, що надає перепустку до світу нових глобальних можливостей.

Нам ці позиції здаються дещо однобічними, оскільки представники цих парадигм у побудові своїх описових моделей культурних змін часто виходять тільки з певного підходу та певної сукупності факторів, нівелюючи або не враховуючи вплив іншої групи факторів. Як спробу діалогу між двома парадигмами, а отже і як спосіб взаємного збагачення дослідницького інструментарію, нами пропонується більш поміркований шлях моделювання змін ідентичностей та традицій в пострадянських суспільствах – **культурна трансформація**.

Фактично ми бачимо, що сучасні культурні ідентичності – це складний конгломерат дорадянських, радянських і пострадянських, колоніальних та постколоніальних стереотипів, національних, субкультурних, європейських і проєвропейських очікувань та сподівань.

Трансформація може розглядатись як поєднання динамічних (визначених і прогнозованих) та стохастичних (випадкових) процесів, що повністю не можуть контролюватись.

Поняття трансформації включає **два типи еволюції складних систем** – 1) стійкої, лінійної, що задається атракторами, та 2) нелінійної, що задає певний спектр – поле можливостей та можливих утворень. Цей спектр визначається внутрішніми властивостями системи, а не факторами зовнішнього впливу, в нашому випадку, – це особливості ментальності та звичні механізми культурної ідентифікації.

Пострадянські суспільства характеризуються дисипативністю – якісними та незворотними змінами, тому паралелі у їх розвитку можуть будуватись з врахуванням цих незворотних змін, тобто за незначний час може відбутися значна зміна, яка викличе розбіжність культурних ідентичностей.

«Трансформація» передбачає загальну динамізацію системи, без оперування тільки семантикою глобалізації, національної ідентичності чи глокалізації.

Стабілізуючими факторами конгломерату культурних пострадянських ідентичностей є пошук досконалої людини та досконалої мови комунікації.

«Національна ідентичність», «національна ідея», «радянськість», «європейськість», «глобальність» є доповнювальними моделями модерного суспільства і доки модернізація не завершиться у пострадянських суспільствах, ми будемо зустрічати елементи цих моделей.

2. При розгляді ідентичності необхідно враховувати, що нова ідентичність є одночасно й «інноваційною» і «вічною», ідентичність можлива тільки у комунікаційному просторі з іншими, при цьому вищим необхідним

типом спілкування при виробленні ідентичності є спілкування з вищими цінностями і Богом.

Глобалізація актуалізує загальні проблеми ідентичності та ідентифікації.

Парадоксальним чином більша інтеграція суспільств при глобалізації робить індивідів та культури більш індивідуалізованими, глобалізація як процес всесвітньої економічної, політичної та культурної інтеграції та уніфікації обертається фрагментизацією культур та індивідуалізацією.

Глобалізація – ерозія старих відомих культурних процесів, в тому числі і національної держави, це не тільки можливі ерозії, але й явища культурної трансформації.

3. З одного боку, **глобалізація пов'язана з націоналізмом та расизмом**, пропонуючи нову стратифікацію та ієрархію суспільства, де головним критерієм є здатність до самої глобалізації, з іншого боку, **глобалізація продовжує утопії як структури, що знаходяться поза ієрархіями та стратами**. Тим самим **глобалізація сприймає стратегії утопії та ідеології, намагаючись створити певну ідеологію без ідеологій**. Тим самим глобалізація змушена підтримувати мультикультуралізм, розмивання національних світів, старих ієрархій, намагаючись надати новий зразок позавладної утопії.

Тим самим **глобалізація**, нівелюючи певні мовні фактори (національні також), **загострює здатність людської свідомості розрізнявати, особливо в галузі візуального та візуальної презентації**. Посилюється здатність уяви, але вона орієнтується на запроновані масовою культурою та масовою індустрією зразки. Вперше уяву як «синтетичну перцепцію» в філософському розумінні досліджує І. Кант. Ж. Дельоз продовжує аналізувати значення здатності розрізнення в сфері уяви, людська свідомість поступово навчається розрізнявати відмінності і ієрархії відмінностей, модерн заснований на розвиненій здатності свідомості відчувати відмінності між розрізняваним і предметом.

«Подіумна свідомість» та «суспільство спектаклю» тісно пов'язані – важливі не просто відмінності, а ті відмінності, що підлягають демонстрації і навіть театралізації (ця театралізація ідентичностей може виявлятися як у віртуальній сфері, наприклад, у соціальних мережах, так і у певних способах поведінки та стратегії життєвих виборів).

4. У М. Бердяєва дана проблематика отримала такий розвиток, що він говорить про одвічну ідентичність «царства Кесаря» й одвічну ідентичність «царства Духу»: царство Духу не може вміститися у царство Кесаря. Колективна ідентичність належить державі, «царству Кесаря» і не може забезпечити повної свободи індивідуальності, така свобода індивідуальності й особистості співвідноситься з соборною й комунітарною ідентичністю («царство Духу»), оскільки комунітарність персоналістична, й вона, за думкою М. Бердяєва, є спільність й общинність особистостей.

5. Проблеми ідентичності у філософії Б. Вишеславцева пов'язані з побудовою нової благодатної етики, здатної преображати і сублімувати ідентичності. Ідентичність особистості здійснюється як через Логос, так і через чуттєвий образ, тому особливу увагу при ідентифікації потрібно приділяти образу, тут повторюються багато моментів гегелівської діалектики – через образ відбувається «запечатління» (відображення, відбиття) людини у культурі і реалізація культури через людину.

6. Глобалізаційний «світ-як-супермаркет» створює нову фігуру споживача, що не споживає, а тільки користується можливостями. Надлишковість індустрії та репрезентації призводить до надлишковості самого споживача у системі глобального ринку – він стає користувачем, змушеним до багатьох безконечних виборів, часто ілюзорних, тому фактично нова етика глобалізації будується на змінюваній ідентичності та моді як головному факторі вибору, що позбавляє етичний вибір його сутнісних характеристик і перетворює людину на жертву споживання та робить гравцем, що споглядає за можливостями, але схиляється від їх надлишку. Певною альтернативою такого

розуміння глобальної ідентичності звичайно є традиційні етики, зокрема християнська етика.

Людська ідентичність з'являється та розвивається діалогічно. Тут Ч. Тайлор продовжує філософію діалогу (М. Бубер, Біблер) та комунікативні ідеї Л. Вітгенштайна, К. Ясперса та Ю. Габермаса. Трохи по-іншому філософію діалогу продовжує М. Бердяєв, він також вважає, що ідентичність засновується на етичних категоріях. Вплив комунітаризму та ідей Л. Вітгенштайна на Ч. Тайлора полягає у тому, що **мова як система правил задає не тільки систему інтерпретації та систему переважних цінностей, але й загальний горизонт ідентичностей, загальний горизонт спільного блага для соціокультурної групи**, в цьому горизонті кожний індивід тільки і може вільно висловлювати свою ідентичність.

7. Герменевтика і психоаналіз розкривають проблему ідентифікації як дорослення людини і дорослення культури, а також еволюцію батьківства: фігура Батька (Отця) стає не караючою ідеєю, а даруючою сутністю – фантазм батьковбивства і покарання сина замінюється добровільною жертвою й викупленням (викупом). Відмова від ідентифікації стає однією із відправних точок ідентифікації, таким чином слабкість людини і Бога стають основою подальшого розвитку.

8. Також розглядається і повинний бути врахований завжди ретроверсивний ефект ідентифікації у лаканівському психоаналізі – ідентичність є розкриття попередньо заданого. Ідентичність є не тільки розрізнення, відмінність, але й однаковість: наприклад, кожний християнин повторює життя і смерть Христа, вирішальне значення у дослідженні цього аспекту ідентичності мають роботи П. Рікера і С. Жижека.

9. Таким чином «Я» являє собою становлення суб'єкту у часі, його ідентичність – постулювання себе, перформативний акт самоназви, зустріч з Іншим-Інакшим, зустріч з Іншим, таким же як Я, травма невизнання, травма обмежування своєї ідентичності.

Такій мінливій ідентичності у глобалізованому світі повинна відповідати нова етика – етика Іншого. Оскільки тільки етика, заснована на любові та повазі зможе сприйняти всю хаотичність, невпорядкованість та мінливість глобалізованого світу, тільки така етика може досягнути мінливості і відсутності гарантій.

ВИСНОВКИ

Проаналізовано українські слобожанські національні ідентичності, зміни в структурі української національної ідентичності, культурні трансформації української національної ідентичності під впливом модернізації та глобалізації, визначена специфіка функціонування національно-культурних ідентичностей Слобожанщини.

Відзначається, що для розуміння специфіки культурних ідентичностей Слобожанщини важливим є виділення певних культурно-історичних типів розвитку ідентичностей (бароковий, романтичний, модерний та постмодерний типи), а також парадигмальних типів розвитку ідентичності (масовий-елітарний, номадичний-доместичний, бароковий-класичний, таласократичний-телурократичний, раціональний – надраціональний (символічний)). Певний тип ідентичності проявляється у різних формах наративів, репрезентацій (навіть різного онтологічного статусу репрезентації), а також у різних сценаріях ритуалізації, в різних формах раціональності (міфологічній, науковій раціональності, символічній раціональності).

Слобожанські ідентичності проаналізовані у межах чотирьох культурно-історичних типів, що реалізовані у чотирьох світоглядних моделях – бароковій, романтично-просвітницькій, модерній та постмодерній.

Ідентифікація слобожанської культури XVII – XVIII ст. пов'язана з етнічною і східно-християнською конфесійною визначеністю. У слобожанському бароко відбувається взаємодія ідеаційної культури (бароко) з чуттєвою (слобожанська народна культура). Національні ознаки української культури набувають тут регіональної специфіки, хоча зберігаються такі виділені, наприклад Е.Д. Смітом, ознаки, як своя історична територія, спільні міфи та історична пам'ять, економіка та система права, спільна масова культура. У слобожанській культурі спостерігаються певні риси

таласократизму: велике значення має індивідуальність, окрема успішна практика зазнає наслідування; однією з головних цінностей є свобода, що підкріплюється боротьбою за економічно-соціальну самостійність індивіда/родини; освіта має як сакральний характер, так і характер успішної соціальної практики. Існує потяг до миролюбності, але через те, що слобідська культура формується як культура прикордонного захисту, то це забезпечує загальний мотив мінливості людського життя, лицарського обов'язку захисту і активного життя воїна-захисника. Патріархальні цінності співіснують із наданням жінці більших соціально-культурних можливостей і збереженням залишків матріархальних уявлень. Для слобідської культури характерний діалог і конкуренція духовних цінностей, що унеможлиблює появу рис винятковості і месіанства. Для барокової моделі слобожанських ідентифікацій характерно подвійне розуміння світу – як сакрального та профанного, подвійність суспільних пріоритетів – аристократичних, монархічних та демократичних, велика роль мистецтва, особливо церковної архітектури, особливе розуміння народного християнства.

Для романтично-просвітницької моделі слобожанських ідентичностей характерні спроби легітимації національних дискурсів, які повинні функціонувати в системі імперських та (пан)слов'янських наративів. Романтичний пафос був спрямований на емансипацію особистості та нації. Слобожанщина сприйняла цей емансипаційний пафос насамперед як пафос освітницький, втілений у діяльності Харківського університету, наукових і просвітницьких товариств. Національно-культурна ідентичність функціонує як співіснуюча з імперською ідентичністю лояльність, «малоросійський» патріотизм.

Модерна (просвітницько-модерна) ідентичність може розглядатися як перехідна до артикульованої відрефлектованої національної ідентичності, через те, що таку ідентичність не можна вписати в картину співіснуючих лояльностей, з'являється явне та приховане репресування українських ідентичностей на користь імперських та радянських. Явне проводиться у

відкритих заборонах та переслідуваннях, неявне – у зниженні соціального статусу та соціальної ліквідності українських ідентичностей, у процесах прихованого асимілювання (російське мистецтво як аналог світової культури, російська мова – майже українська) та змішування (суржик, запозичення діячів культури та відкриттів). У часи модерну формується українська слобожанська національна ідентичність, але вона може розглядатися як конфліктуєча спочатку з імперською ідентичністю Російської імперії, а потім Радянського Союзу.

Стосовно деяких особливостей сучасних ідентичностей, постмодерної моделі слобожанських ідентичностей, треба зауважити такі фактори як європейський вектор розвитку, фрагментизація ідентифікаційних практик, індивідуалізація національного вибору. Сучасна ідентичність Слобожанщини визначена нами як національна постколоніальна та постімперська, не європейська, а європеїзована, полікультурна та мультикультурна. «Національна ідентичність», «національна ідея», «радянськість», «європейськість», «глобальність» є доповнювальними моделями модерного суспільства і доки модернізація не завершиться у пострадянських суспільствах, ми будемо зустрічати елементи цих моделей. При розгляді ідентичності необхідно враховувати, що нова ідентичність є одночасно й «інноваційною» і «вічною», ідентичність можлива тільки у комунікаційному просторі з іншими, при цьому вищим необхідним типом спілкування при формуванні ідентичності є спілкування з вищими цінностями і Богом.

Охарактеризовані основні нарративні форми національно-культурної слобожанської ідентичності, які реалізуються насамперед у тих чи інших дискурсах – оповідних, описових, журналістських і т.д. (роман, оповідання, ліричний вірш, стаття у газеті тощо) – творчість М. Хвильового, М. Йогансена, сучасна журналістика. Культурна та національна ідентичність проаналізовані через їх основні значимі для слобожанської культури репрезентативні форми. Репрезентативні форми пов'язані зі зростанням візуальних образів і їх диктату у сучасній культурі (живописний образ, фотографія, кінообраз тощо).

Репрезентативні форми стають провідними для того чи іншого типу культури, або соціально-культурного типу. Так, стосовно культури Слобожанщини було доведено, що для слобожанського барокового культурного типу та мистецтва бароко центральними репрезентаціями стають архітектура та богослов'я (слобожанська церква, філософія і богослов'я Г. Сковороди). Визначено, що для слобожанського ранньомодерного (романтичного) культурного типу центральними репрезентаціями стають поезія (поетика та філософія репрезентації) та живопис (онтологізована репрезентація). Аргументується теза, що мистецтво пізнього модерну виражають література і великі наративні форми – роман, памфлет (публіцистика).

Україна загалом докладає багато зусиль, щоб посилити європейськість культурних ідентичностей, тому зараз поряд з українською національною ідентичністю конструюється наднаціональна європейська ідентичність. Нова спільна європейська ідентичність Слобожанщини може існувати лише як плюралістична, мультикультурна ідентичність, ця «множинна», «комплексна», постмодерна ідентичність більш складна, включає локальні, регіональні, національні та наднаціональні елементи і цементується лише спільними демократичними цінностями.

При цьому національний міф об'єднує суспільство та стає засобом трансляції культурної ідентичності: проаналізовано козацтво, слобожанське бароко, сакральний світ дерев'яної храмової архітектури, утопічний панслов'янський міф романтиків, «місто науковців» неопросвітників, пролетарська українська культура та «Третя революція духу» футуристів, національне відродження пострадянського часу. Мистецтво (слобожанське бароко, романтизм, Харківська художня школа, український авангард, літературне Відродження 1920–х років, модерний і постмодерний театр і література) стає фактором пізнання своєї ідентичності та можливістю збереження її. Національна філософія та наука стають не тільки основою побудови модерного суспільства, але фактором національного пробудження.

Глобалізаційний «світ-як-супермаркет» створює нову фігуру споживача, що не споживає, а тільки користується можливостями. Надлишковість індустрії та репрезентації призводить до надлишковості самого споживача у системі глобального ринку – він стає користувачем, змушеним до багатьох безкінечних виборів, часто ілюзорних. Герменевтика і психоаналіз розкривають проблему ідентифікації як дорослення людини і дорослення культури, а також еволюцію батьківства: фігура Батька перестає бути караючою, а стає даруючою сутністю – фантазм батьковбивства і покарання сина замінюється добровільною жертвою й викупом. Доводиться, що ця принципова варіабельність культурної трансформації (при наявності обов'язкового антропологічного осердя, ядра ідентичності) дозволяє пристосуватися до культурного дорослішання людини у сучасних суспільствах. Цей процес культурного дорослішання через ідентифікацію та культурну трансформацію ідентичності розглядається у діалектичному зв'язку з цивілізаційним розвитком, еволюціонуванням культур через глобалізацію та глокалізацію.

Підводячи підсумок, ми наголошуємо, що у дисертаційному дослідженні позначено вузлові поняття та підходи дослідження проблеми національних і культурних слобожанських українських ідентичностей у глобальних контекстах, які є перспективними для подальшого розвитку сучасної вітчизняної філософсько-антропологічної та філософсько-культурологічної думки.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абашник В.А. Прошлое в лицах : [с пер. на рус. яз. письма Й.Б. Шада от 16 авг. 1804 г. из Харькова к Й.В. фон Гете] / В.А. Абашник // Время. – 1995. – 11 февр. – С. 2.
2. Абашник В.А. Харьковская университетская философия (1804-1920) : монография : [В 2 т.] / В.А. Абашник. – Х. : Бурун и К, 2014. – Т. 1 : 1804-1850 гг. – 750 с.
3. Абашнік В.О. Новітнє німецьке дослідження творчості Г. Сковороди / В.О. Абашнік // Філософія спілкування: філософія, психологія, соціальна комунікація. – Харків, 2009. – № 2. – С. 177-181.
4. Аверинцев С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. Аверинцев. – М. : Наука, 1977. – 320 с.
5. Автономова Н.С. Открытая структура: Якобсон-Бахтин-Лотман-Гаспаров / Н.С. Автономова ; РАН, Ин-т философии, Ин-т научн. информации по обществ. наукам. – М. : РОССПЭН, 2009. – 502 с.
6. Агеєва В. Жіночий простір : Феміністичний дискурс українського модернізму : монографія / Віра Агеєва. – К. : Факт, 2003. – 320 с.
7. Алексеев В.П. Этногенез / В.П. Алексеев. – М. : Высшая школа, 1986. – 176 с.
8. Альбовський Е.А. Харьковские козаки / Е.А. Альбовський. – 1 кн. I т. – Х. : Райдер, 2005. – 240 с.
9. Альтерматт У. Этнонационализм в Европе / Урс Альтерматт. – М. : РГГУ, 2000. – 367 с.
10. Альчук А. Женщина и визуальные знаки / А. Альчук. – М. : Идея-Пресс, 2000. – 280 с.
11. Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму / Б. Андерсон. – К. : Критика, 2001. – 272 с.
12. Андрусів С. Ім'я гелленів. Про національний характер українців / С. Андрусів // Дзвін. – К., 1993. – № 10-12. – С. 110 – 115.

13. Андрусів С. Модус національної ідентичності: Львівський текст 30-х років ХХ ст. : монографія / С. Андрусів. – Львів : ЛНУ ім. І. Франка, Тернопіль : Джура, 2000. – 340 с.
14. Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт / Франклин Рудольф Анкерсмит ; пер. з англ. Борисова И., Лямина Е., Неклюдова М., Олейникова А., Соснова Н.. – М. : Европа, 2007. – 612 с.
15. Антонович В.Б. Про козацькі часи на Україні / В.Б. Антонович. – К. : Дніпро, 1991. – 238 с.
16. Антонович Д. Скорочений курс історії українського мистецтва / Д. Антонович. – Прага, 1923. – 210 с.
17. Апель К.-О. Трансформация философии / К.-О. Апель ; пер. с нем. В. Куренной, Б. Скуратов. – М. : Логос, 2001. – 344 с.
18. Армстронг Д. Нації до націоналізму / Д. Армстронг // Націоналізм. Антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – К. : Смолоскип, 2000. – С. 520-528.
19. Аронсон О. Этничность : этическая мифология / О. Аронсон // Гендерные исследования. – Харьков, 2008. – № 18. – С. 229-241.
20. Арутюнов В.Х. Філософія глобальних проблем сучасності : навч.-метод. посібник для самоств. вивч. дисц / В.Х. Арутюнов, В.М. Свінціцький. – К. : КНЕУ, 2003. – 90 с.
21. Архитектура России, Украины и Белоруссии // Всеобщая история архитектуры. В 12 т. – М. : Стройиздат, 1968. – Т. 6. Архитектура России, Украины и Белоруссии / под ред. П. Н. Максимова и др.– 568 с.
22. Астахова О.В., Крупа Т.М. Ми – харків'яни, нам є чим пишатись! / О.В. Астахова, Т.М. Крупа.– Х. : Торгсінг, 2003. – 176 с.
23. Афанасьев Ю.Н. Эволюция теоретических основ школы Анналов / Ю.Н. Афанасьев // Вопросы истории. – М., 1991. – № 8. – С. 77-93.
24. Багалея Д. Заселение Харьковского края и общий ход его культурного развития до открытия университета / Д. Багалея // Речь, сказанная на акте в

Императорском Харьковском университете 17 января 1889 г. – Харьков : Типогр. Полуехтова, 1889. – 43 с.

25. Багале́й Д. Опыт истории Харьковского университета. Т. 1 (1802-1805) / Д. Багале́й. – Харьков: Паровая тип. и литогр. Зильберберг, 1893. – 1204 с.

26. Багале́й Д.И. Очерки по истории украинской культуры / Д.И. Багале́й // Сб. ст. Харьков. истор.-филолог. общ-ва. – Т. 20. – Харьков, 1911. – 624 с.

27. Багале́й Д.И., Миллер Д.П. История города Харькова за 250 лет его существования (1655-1905) : истор. монография в 2-х т. – Т. 1 / Д.И. Багале́й, Д.П. Миллер. – Репринт. изд. – Харьков, 1993. – 572 с.

28. Багале́й Д.И., Миллер Д.П. История города Харькова за 250 лет его существования (1655-1905) : истор. монография в 2-х т. – Т. 2 / Д.И. Багале́й, Д.П. Миллер. – Репринт. изд. – Харьков, 1993. – 982 с.

29. Багале́й Д. Історія Слобідської України / Д. Багале́й ; передм., комент. В.В. Кравченка. – Харків : Дельта, 1993. – 256 с.

30. Багале́й Д. Український мандрований філософ Григорій Сковорода / Д. Багале́й. – К. : Орієнт, 1992. – 472 с.

31. Бадью А. Апостол Павел: обоснование универсализма / Ален Бадью ; пер. с фр. О. Головой. – Москва – Санкт-Петербург : Московский философский фонд; Университетская книга. – 1999. – 95 с.

32. Балибар Э., Валлерстайн И. Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности / Э. Балибар, И. Валлерстайн ; пер. с фр. ; под. ред. О. Никифорова и П. Хицкого. – М. : Изд-во «Логос», 2004. – 288 с.

33. Баль М. Визуальный эссенциализм и объект визуальных исследований / Мике Баль // Логос. – СПб., 2012. – №1. – С. 212 – 249.

34. Барокко в славянских культурах : сб. ст. / АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики ; редкол.: А.В. Липатов и др. – М. : Наука, 1982. – 351 с.

35. Барт Р. Мифологии / Р. Барт ; пер. с фр. ; вступ. ст. и комент. С.Н. Зенкина. – М. : Изд-во имени Сабашниковых, 2000. – 320 с.

36. Баткин Л.М. Тип культуры как историческая целостность /Л.М. Баткин // Вопросы философии. – М., 1969. – № 9. – С. 99 – 108.
37. Батлер Д. Психика власти / Д. Батлер ; пер. с англ. – Харьков : ХЦГИ, СПб. : Алетейя, 2002. – 158 с.
38. Батлер Дж. «Совесть сотворяет субъектов из всех нас». Подчинение у Альтюссера / Дж. Батлер // Гендерные исследования. – Харьков : ХЦГИ. – 2001. – № 6. – С. 40 – 60.
39. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман ; пер. с англ. – М. : Логос, 2002. – 181 с.
40. Бауман З. От пилигрима к туристу, или краткая история идентичности / З. Бауман // Національна ідентичність. Хрестоматія / упоряд. Т.С. Воропай. – Харків : Крок, 2002. – С. 279-297.
41. Бауман З. Текущая современность / З. Бауман. – Санкт-Петербург : Питер, 2008. – 240 с.
42. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. Исследование разных лет / М.М. Бахтин. – М. : Худож. лит-ра, 1975. – 502 с.
43. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М.М. Бахтин. – М. : Худож. лит., 1990. – 543 с.
44. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества / М.М. Бахтин. – М. : Искусство, 1979. – 424 с.
45. (Без автора) Союз семи // Сборник нового искусства. – Харьков : Всеукраинский отдел искусств комнарпросвета, 1919. – С. 8.
46. Безхутрий Ю. Микола Хвильовий : проблеми інтерпретації : монографія / Ю. Безхутрий. – Х. : Фоліо, 2003. – 495 с.
47. Безхутрий Ю.М. Художній світ Миколи Хвильового : автореферат дис.... доктора філолог. наук : 10.01.01 / Ю.М. Безхутрий. – Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, 2003. – 34 с.
48. Бек У. Власть и ее оппоненты в эпоху глобализма. Новая всемирно-политическая экономия / У. Бек ; пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельника – М. : Прогресс-Традиция, Территория будущего, 2007. – 464 с.

49. Бек У. Космополитическое мировоззрение / У. Бек ; пер. с нем. – М. : Центр исследований постиндустриального общества, 2008. – 336 с.
50. Бек У. Общество риска: на пути к другому Модерну / У. Бек ; пер. с нем. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 383 с.
51. Бек У. Что такое глобализация?: Ошибки глобализма – ответы на глобализацию / У. Бек ; пер. с нем. А. Григорьева и В. Седелника. – М. : Прогресс-Традиция, 2001. – 303 с.
52. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Эмиль Бенвенист ; пер. с фр. – М. : Прогресс-Универс, 1995. – 456 с.
53. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности : Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман ; пер. с англ. Е. Руткевич. – М. : Медиум, 1995. – 323 с.
54. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря / Н.А. Бердяев ; сост. и послесл. П.В. Алексеева; подгот. текста и прим. Р.К. Медведевой. – Серия «Мыслители XX века». – М. : Республика, 1995. – 383 с.
55. Бердяев Н.А. Философия свободного духа / Н.А. Бердяев. – Серия «Мыслители XX века». – М. : Республика, 1994. – 480 с.
56. Бессознательное : Природа, функции, методы исследования. В 4-х т. / под общ. ред. А.С. Прагнишвили и др. – Тбилиси : Мецниереба, 1978. – Т. 2. – 686 с; Т. 3. – 796 с.
57. Библер В.С. Понимание Л.С. Выготским внутренней речи и логики диалога // Методологические проблемы психологии личности / В.С. Библер. – М. : Педагогика, 1981. – С. 117–134.
58. Бичко А.К. Культурна матриця українського менталітету / А.К. Бичко // Мала енциклопедія етнодержавознавства / НАН України, Ін-т держави і права ім. В.М. Корецького ; редкол. Ю.І. Римаренко (відп. ред.). – К. : Довіра, Генеза, 1996. – С. 88.
59. Бичко І.В. Пошуки етнічно-національної ідентичності в філософській думці Київської Русі / І.В. Бичко // Вісник Харківськ.націон. унів-ту. – Харків–

Суми, 2001. – № 501. – С. 38–44. – (Серія «Теорія культури і філософія науки»).

60. Бичко І.В. Українська ментальність: проблема гуманізації вищої освіти / І.В. Бичко // Розбудова держави. – К., 1993. – № 3. – С. 57–64.

61. Бимен У.О. Формирование национальной идентичности в условиях мультикультурализма / У.О. Бимен // Политические исследования. – М., 2000. – № 2. – С. 111 – 132.

62. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка / М. Блок ; пер. с фр. ; примеч. и ст.(с.182-231) А. Я. Гуревича. – М. : Наука, 1986. – 254 с.

63. Блок М. Короли-чудотворцы / М. Блок ; пер. с фр. – М. : Языки культуры, 1998. – 712 с.

64. Блок М. Характерные черты французской аграрной истории / М. Блок ; пер.с фр. – М. : Изд-во иностр. лит., 1957. – 315 с.

65. Богданов В.А. Роман / В.А. Богданов// Краткая литературная энциклопедия в 9 томах. 1962-1978. – Т. 6 / гл. ред. А. А. Сурков. – М. : Советская энциклопедия, 1971. – С. 35.

66. Богуцький Ю. Проблема онтології культури в контексті об'єктивації філософсько-історичних досліджень / Ю. Богуцький // Філософська думка. – К., 1998. – № 3. – С. 108 – 116.

67. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального [Электронный ресурс] / Ж. Бодрийяр. – Режим доступа : anthropology.ru/ru/index.html

68. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака / Ж. Бодрийяр. – М. : Библион-Русская книга, 2003. – 272 с.

69. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр. Е. А. Самарской. – М. : Республика, Культурная революция, 2006. – 269 с.

70. Бодрийяр Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр. – М. : Рудомино, 1995. – 198 с.

71. Болдецька О.А. Етнічна самосвідомість в українсько-російському прикордонні : автореф. дис... канд. соціолог. наук : 22.00.01 / О.А. Болдецька. – Харків, 1996. – 24 с.
72. Болебрух А.Г., Куделко С.М., Хрідочкін А.В. Василь Назарович Каразін (1773-1842) : монографія / ХНУ імені В.Н. Каразіна ; А.Г. Болебрух, С.М. Куделко, А.В. Хрідочкін. – Харків : Вид-во «Авто-Енергія», 2005. – 348 с.
73. Борзенко О.І. Сентиментальна «провінція» (Нова українська література на етапі становлення) : монографія / О.І. Борзенко – Харків : ХНУ ім. В.Н. Каразіна, 2006. – 322 с.
74. Бохенский Ю. Современная европейская философия / Юзеф Мария Бохенски ; пер. с нем. М. Н. Грецкого. – М. : Научный мир, 2000. – 256 с.
75. Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены / А.И. Бриллиантов. – М. : Мартис, 1998. – 446 с.
76. Бродель Ф. Структуры повседневности : возможное и невозможное / Ф. Бродель ; пер. с фр. – Т. 1. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII в. – М. : Прогресс, 1986. – 464 с.; Т. 2. Игры обмена. – М. : Прогресс, 1988. – 634 с.; Т. 3. Время мира. – М. : Прогресс, 1992. – 678 с.
77. Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса / Ю.В. Бромлей. – М. : Наука, 1983. – 412 с.
78. Бромлей Ю.В. Этносоциальные процессы : теория, история, современность. – М. : Наука, 1987. – 333 с.
79. Бубер М. Избранные произведения / М. Бубер ; пер. с нем. – Без м.и., 1979. – 346 с.
80. Бубер М. Два образа веры / М. Бубер ; пер. с нем В.В. Рынкевич. – М. : Республика, 1995. – 464 с.
81. Булавка Л.А. Феномен советской культуры / Л.А. Булавка. – М. : Культурная революция, 2008. – 288 с.

82. Булашев Г.О. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Космогонічні українські народні погляди і вірування / Г.О. Булашев. – К. : Фірма «Довіра», 1992. – 415 с.

83. Бунаков М.Ю. Национализм и национальная идентичность в условиях глобализации [Электронный ресурс] / М. Ю. Бунаков. – Режим доступа : www.orenburg.ru/culture/credo02_2006.

84. Бурдьё П. Практический смысл / П. Бурдьё ; перевод с фр. под ред. Н.А. Шматко. – СПб. : Алетейя, М. : Ин-т экспериментальной социологии, 2001. – Серия «Университетская библиотека». – 562 с.

85. Бурдьё П. Формы капитала / П. Бурдьё ; перевод с фр. М.С. Добряковой ; научное редактирование В.В. Радаев // Экономическая социология. – Т. 6. – № 3. – 2005. – С. 60-74.

86. Буркхардт Т. Сакральное искусство Востока и Запада : Принципы и методы / Титус Буркхардт ; пер. с англ. – М.: Алетейя, 1999. – 216 с.

87. Бурлюк Д. Фрагменты из воспоминаний футуриста. Письма. Стихотворения / Давид Бурлюк ; публикации, примечания Н.А. Зубкова. – СПб. : Пушкинский фонд, 1994. – 383 с.

88. Бутенко А.П., Колесниченко Ю.В. Менталитет россиян и евразийство : их сущностный общественно-политический смысл / А.П. Бутенко, Ю.В. Колесниченко // Социолог. исследования. – М., 1996. – № 5. – С. 94–95.

89. Бхабха Х. Местонахождение культуры / Х. Бхабха // Журнал исследований восточноевропейского пограничья «Перекрестки». – Минск : Европейский гуманитарный университет, 2005. – № 3-4. – С. 161-191.

90. Бычков В.В. Икона и русский авангард начала XX века / В.В. Бычков // Корневище. Книга неклассической эстетики. – М. : ИФ РАН, 1998. – С. 58 – 75.

91. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире / И. Валлерстайн ; пер. с англ. – СПб. : Университетская книга, 2002. – 416 с.

92. Валлерстайн И. Европейский универсализм : риторика власти / И. Валлерстайн // Прогнозис. – 2008. – № 2 (14). – С. 3–56.
93. Валлерстайн И. Мирсистемный анализ : введение / Иммануил Валерстайн ; пер. с англ. Н. Тюкиной. – Москва : Территория будущего, 2006. – 248 с. – Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского».
94. Валлерстайн И. [Электронный ресурс] / И. Валлерстайн. – Режим доступа : <http://www.iwallerstein.com>
95. Вальденфельс Б. Между культур [Электронный ресурс] / Б. Вальденфельс. – Режим доступа : <http://anthropology.runet.ru/old/6/wald.htm>
96. Вальденфельс Б. Мотив Чужого / Б. Вальденфельс ; пер. с нем. – Минск : Пропилеи, 1999. – 176 с.
97. Вальденфельс Б. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о «Чужом» / Б. Вальденфельс ; пер. с нем. // Логос. Философско-литературный журнал. – М. : Гнозис, 1994. – № 6. – С. 77 – 79.
98. Васільєв В. Деякі роздуми з приводу терміну «менталітет» / В. Васільєв // Розбудова держави. – К., 1993. – № 11. – С. 50–54.
99. Величенко С. Чи була Україна російською колонією?: Деякі зауваження щодо поняття колоніалізму / Степан Величенко // Україна модерна. – 2009. – № 3 (14). – С. 266–281.
100. Вельфлин Г. Основные понятия истории искусств. Проблема эволюции стиля в новом искусстве / Генрих Вельфлин ; пер. с нем. – М.-Л. : Academia, 1930. – 289 с.
101. Вельфлин Г. Ренессанс и Барокко / Г. Вельфлин ; пер. с нем. – Спб. : Грядущий день, 1908. – 164 с.
102. Верба Г.М. Ключ до християнської філософії Григорія Сковороди (Слово і Біблія. Путівник) : монографія / Г.М. Верба. – Тернопіль : Астон, 2007. – 656 с.
103. Веретенников В. Художественная школа в Харькове в XVII в. / В. Веретенников. – Х. : Тип. «Печ. Дело», 1911. – 13 с.

104. Вирилио П. Машина зрєня / П. Вирилио ; пер. с.фр. – СПб. : Наука, 2004. – 140 с.
105. Від Вишенського до Сковороди. (З історії філософської думки на Україні XVI–XVIII ст.) / зб. ст. ; відп. ред. В.М. Нічик. – К. : Наук. думка, 1972. – 143 с.
106. Вітгенштейн Л. Tractatus Logico–Philosophicus. Філософські дослідження. / Л. Вітгенштейн ; пер. з нім. – К. : Основи, 1995. – 311 с.
107. Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології / Хв. Вовк. – К. : Мистецтво, 1995. – 236 с.
108. Войтович Р. Сутність глобалізації в контексті сучасних дослідницьких підходів (з позицій антиглобалізму) / Р. Войтович // Вісн. Нац. Акад. держ. управління при Президентові України. – К., 2006. – № 1. – С. 84–90.
109. Волянський Ю.Л. Нобелівські лауреати Слобожашини / Ю.Л. Волянський, І.І. Залюбовський, Б.Я. Пугач та ін. – Х. : Факт, 2005. – 296 с.
110. Воробйова Л.С. Соціокультурна ідентичність особистості в умовах трансформації в суспільствах [Електронний ресурс] / Л.С. Воробйова. – Режим доступу : <http://iai.donetsk.ua>
111. Воронкова В.Г. Філософія глобалізації : соціоантропологічні, соціоекономічні та соціокультурні виміри : монографія / Валентина Григорівна Воронкова. – Запоріжжя : Вид-во ЗДІА, 2010. – 272 с.
112. Воропай О. Звичаї нашого народу / О. Воропай. – К. : АТ «Оберіг», 1993. – 592 с.
113. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис / О. Воропай. – Т. 1. – К. : Оберіг, 1991. – 456 с.
114. Воропай Т.С. В поисках себя. Идентичность и дискурс / Т.С. Воропай. – Х. : ХГПУ, 1999. – 418 с.
115. Восприятие и деятельность / под. ред. А.Н. Леонтьева. – М. : Изд-во МГУ, 1976. – 319 с.
116. Время. – 2004. – 21 авг.(№ 94).

117. Вундт В. Фантазия как основа искусства / В. Вундт ; под ред. А.П. Нечаева ; пер. с нем. – Спб.–М. : Изд-ва М.О. Вольф, 1914. – 146 с.
118. Выготский Л. Психология искусства / Л. Выготский ; общ. ред. и коммент. В.В. Иванова. – М. : Искусство, 1965. – 379 с.
119. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса / Б.П. Вышеславцев ; вступ. ст., сост. и коммент. В.В. Сапова. – М. : Республика, 1994. – 368 с.
120. Габермас Ю. Постметафізичне мислення / Юрген Габермас ; пер. з нім В.М. Куплін. – К. : Дух і Літера, 2011. – 280 с. – (Серія «Сучасна гуманітарна бібліотека»).
121. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну / Юрген Габермас ; пер. з нім. В.М. Куплін. – К. : Четверта хвиля, 2001. – 423 с.
122. Гаврилишин Б. Дороговказ в майбутнє. До ефективних суспільств. Доповідь Римському клубові / Б. Гаврилишин ; пер. з англ. – К. : Основи, 1993. – 235 с.
123. Гадамер Г.Г. Істина і метод / Г.Г. Гадамер ; пер. з нім. – К. : Юніверс, 2000. – Т. 1 : Герменевтика I : Основи філос. герменевтики. – 464 с.; Т. 2 : Герменевтика II : Доповнення. Показчики. – 480 с.
124. Гантігтон С. Зіткнення цивілізації? / С. Гантігтон // Філософ. і соціолог. думка. – К., 1996. – № 1–2. – С. 11–24.
125. Гвардини Р. Конец нового времени / Р. Гвардини ; пер. с нем. // Вопросы философии. – М., 1990. – № 4. – С. 127–163.
126. Гегель Г.В.Ф. Сочинения / Г.В.Ф. Гегель ; пер. с нем. – М. : Партиздат, 1932. – Т. 9 : Лекции по истории философии. – Кн. 1. – 313 с.
127. Гегель Г. В. Ф. Сочинения / Г. В. Ф. Гегель ; пер. с нем. – М. : Соцэкгиз, 1938. – Т. 12. – Кн. 1 : Лекции по эстетики. – 471 с.
128. Гегель Г. В. Ф. Сочинения / Г. В. Ф. Гегель ; пер. с нем. – М.–Л. : Б. и., 1935. – Т. 8 : Философия истории. – 470 с.
129. Гегель Г. В. Ф. Сочинения / Г. В. Ф. Гегель ; пер. с нем. ; АН СССР, Ин-т философии. – М. : Политиздат, 1956. – Т. 3. Энциклопедия философских наук. – Ч. 3. Философия духа. – 420 с.

130. Геллнер Э. Нации и национализм / Э. Геллнер ; пер. с англ. – М. : Прогресс, 1991. – 320 с.
131. Геллнер Э. Условия свободы / Э. Геллнер ; пер. с англ. – М. : Ad marginem, 1995. – 222 с.
132. Гелнер Е. Нації та націоналізм / Е. Гелнер // Націоналізм : Антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – К. : Смолоскип, 2000. – С. 292–310.
133. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества / И.Г. Гердер ; пер. с нем. – М. : Наука, 1977. – 703 с.
134. Гес де Кальве Г., Вернет И. Сковорода, украинский философ / Г. Гес де Кальве, И. Вернет // Укр. вестник. – Харьков, 1817. – № 4. – С. 76–131.
135. Гетало Г.Є. Онтологія ментальності : філософсько-культурологічний аналіз : автореф. дис... канд. філос. наук : 09.00.04 / Г.Є. Гетало. – Харків, 1993. – 19 с.
136. Гидденс Э. Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь / Э. Гидденс. – М. : Весь мир, 2004. – 120 с.
137. Гіденс Е. Нестримний світ. Як глобалізація перетворює наше життя / Ентоні Гіденс ; пер. з англ. Н. Поліщук. – К. : Альтерпрес, 2004. – 100 с. – (Сучасна гуманітарна бібліотека).
138. Гірц К. Інтерпретація культур : Вибрані есе / Кліффорд Гірц ; пер. з англ. Н. Комарова ; наук. ред. В. Скуратівський. – К. : Дух і літера, 2001. – 542 с.
139. Глаголин Б. Люди труда / Б. Глаголин // Пути творчества. – 1919. – № 1–2. – С. 12–14.
140. Глобализация и идентичность : Хрестоматия / сост., авт. предисл. Т.С. Воропай ; отв. за вып. В. Михайлов. – Харьков : Эксклюзив, 2007. – 459 с.
141. Глобализация : синергетический подход / под общ. ред. В.К. Егорова. – М. : Изд-во РАГС, 2002. – 472 с.
142. Гнатенко П.И. Идентичность : Философский и психологический анализ / П.И. Гнатенко, В.Н. Павленко. – Київ : Арт-Пресс, 1999. – 465 с.

143. Гнатюк О. Прощання з імперією : українські дискусії про ідентичність / Оля Гнатюк ; авт. пер. з польск. А. Бондар, О. Сливинський. – К. : Критика, 2005. – 528 с.
144. Гобсбаум Е. Вік екстримізму: Коротка історія ХХ віку / Е. Гобсбаум ; пер. з англ. – К. : Видавн. дім Альтернативи, 2001. – 544 с.
145. Голдстейн М., Голдстейн И. Как мы познаем / М. Голдстейн, И. Голдстейн. – М. : Знания, 1984. – 256 с.
146. Голосовкер Я.Э. Логика мифа / Яков Эммануилович Голосовкер ; составит. Н.В. Брагинская, Д.Н. Леонов. – М. : Наука, 1987. – 217 с.
147. Гончарук Н.С. Влияние интеграционных процессов на формирование национально-цивилизационной идентичности европейского сообщества [Электронный ресурс] / Н.С. Гончарук. – Режим доступа : <http://education.recom.ru/6-2005/65.htm>
148. Горбачов Д.О. Бурлюк Давид Давидович // Енциклопедія сучасної України / НАН України, Ін-т енциклопед. досліджень ; НТШ ; від. секр. М.Г. Железняк. – Т. 3 / ред. кол. І.М. Дзюба [та ін.]. – К. : КБ ЕСУ НАН України, 2004. – С. 623–624.
149. Горленко В. Старинные малороссийские портреты / В. Горленко // Киев. старина. – К., 1882. – № 12. – С. 150–165.
150. Горський В. Історія української філософії : Курс лекцій / В. Горський. – К. : Наукова думка, 1997. – 286 с.
151. Горський В. Україна в історико-філософському вимірі / В. Горський // Філософська і соціологічна думка. – К., 1993. – № 2. – С. 10–31.
152. Горський В.С. Історія української філософії : підруч. / В.С. Горський, К.В. Кислюк. – К. : Либідь, 2004. – 488 с.
153. Горський В.С. Нариси з історії філософської культури України / В.С. Горський. – К. : ВД «Києво-Могилянська академія», 2006. – 257 с.
154. Гофман И. Порядок взаимодействия / И. Гофман // Теоретическая социология : В 2-х ч. – М. : Кн. дом «Университет», 2002. – Ч. 2. – С. 60–104.

155. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни / И. Гофман ; пер. с англ. и вступ. статья А.Д. Ковалева. – М. : КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2000. – 304 с.
156. Грабович Г. Гоголь і міф України / Г. Грабович // Сучасність. – К., 1994. – № 9. – С. 77–95.
157. Грабович Г. Тексти і маски / Григорій Грабович. – К. : Критика, 2005. – 312 с.
158. Грабович Д. Плоди колоніалізму та пастки постколоніалізму / Джордж Г. Грабович // Сучасність. – К., 1992. – № 7 – С. 57–63.
159. Грабовська І.М. Філософія українського буття / І. Грабовська, Т. Ємець, І. Мостяєва ; КНУ ім. Т. Шевченка ; Центр українознавства. – К. : Укр. видавн. Спілка, 2006. – 294 с.
160. Грабовський С. «Совецька людина» як культурно-антропологічний тип / С. Грабовський // Філософсько-антропологічні читання'99. – Київ : Stylos, 2000. – С. 242–248.
161. Грегори Р.Л. Разумный глаз / Ричард Лэнгтон Грегори ; пер. с англ. А.И. Когана. – М. : Едиториал УРСС, 2003. – 240 с.
162. Гречко В.А. Семантическая терминология А.А. Потебни как система / В.А. Гречко // Наукова спадщина О.О. Потебні і сучасна філологія : збірка наукових праць. – К. : Наукова думка, 1985. – С. 163–179.
163. Грицак Я. Нація створюється з досвіду співіснування. Парадокси національної ідентичності [Електронний ресурс] / Ярослав Грицак. – Режим доступу : <http://www.vgolos.com.ua/politic/828.html&page=89>
164. Грицак Я. Нариси Історії України : Формування модерної української нації ХІХ–ХХ ст. [Електронний ресурс] / Ярослав Грицак. – К. : Генеза, 1996. – Режим доступу: http://history.franko.lviv.ua/gryc_content.htm
165. Грицак Я. Що залишилось після Помаранчевої революції? / Ярослав Грицак // Грицак Я. Страсті за націоналізмом : стара історія на новий лад: есеї. – К. : Критика, 2011. – С. 299–319.

166. Гриценко О. L'etranger у ролі попутника : Про роман «Місто» / О. Гриценко // Всесвіт. – К., 1991. – № 12. – С. 169–174.
167. Гриценко О. Своя мудрість. Національна міфологія та «громадянська релігія» в Україні / О. Гриценко. – К. : УЦКД, 1998. – 183 с.
168. Грушевський М. Духовна Україна : зб. творів / М. Грушевський. – К. : Либідь, 1994. – 558 с.
169. Грушевський М. Культурно-національний рух на Україні в XVII–XVIII віці / М. Грушевський. – Київ-Львів : Друк.Кульженко, 1912. – 248 с.
170. Грушевський М. Очерки истории Украины / М. Грушевський. – К. : Либідь, 1990. – 400 с.
171. Грушевський М. Переяславська умова України з Москвою 1654 р. : Статті і тексти / М. Грушевський. – К., 1917. – 64 с.
172. Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая Степь / Л.Н. Гумилев – М. : Мысль, 1989. – 765 с.
173. Гумбрехт Х..У. Производство присутствия : Чего не может передать значение / Ханс Ульрих Гумбрехт ; пер. с англ. С. Зенкина. – М. : НЛЮ, 2006. – 184 с.
174. Гундорова Т. Проявлення Слова : дискурс раннього українського модернізму / Тамара Гундорова. – К. : Критика, 2009. – 448 с.
175. Гуревич А.Я. Изучение ментальностей. Социальная история и поиски исторического синтеза / А.Я. Гуревич // Сов. этнография. – М., 1988. – № 6. – С. 16–25.
176. Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов» / А.Я. Гуревич. – М. : Индрик, 1993. – 231 с.
177. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры / А.Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1984. – 360 с.
178. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры / А.Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1981. – 359 с.
179. Гуревич А.Я. Средневековый мир : Культура безмолствующего большинства / А.Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1990. – 400 с.

180. Гусаченко В.В. Трансгрессии Модерна : монография / Вадим Владимирович Гусаченко. – Х. : Озон-инвест, 2002. – 400 с.
181. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль ; пер. с нем. А.В. Михайлова. – Т. I. Общее введение в чистую феноменологию. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. – 336 с.
182. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль // Вопросы философии. – М., 1992. – № 7. – С. 151–175.
183. Гуссерль Э. Начало геометрии. Введение Жака Деррида / Э. Гуссерль ; пер. с фр. и нем. М. Маяцкого. – М. : Ad Marginem, 1996. – 268 с.
184. Давид Бурлюк. Фрагменты из воспоминаний футуриста. Письма. Стихотворения / Д Бурлюк ; публикация, предисловие, примечания Н.А. Зубкова. – СПб. : Пушкинский фонд, 1994. – 383 с.
185. Давидова-Біла Г.В. Український літературний авангард : пошуки, стилі, напрямки : автореф. дис. ... докт. філолог. наук : 10.01.01. – українська література, 10.01.06. – теорія літератури / Г.В. Давидова-Біла. – К., 2005. – 38 с.
186. (Давидова) Біла А. Український літературний авангард : пошуки, стильові напрямки. – К. : Смолоскип, 2006. – 464 с.
187. Данилевський В.Я. «Народная энциклопедия научных и прикладных знаний» Харьковского общества грамотности: доклад. – отд. оттиск б. м и б. г. – 13 с.
188. Данилевский Г. Украинская старина : материалы для истории украинской литературы и народного образования / Г. Данилевский. – Х. : Тип. Зелинский, Любарский, 1866. – 403 с.
189. ДАХО (Державний архів Харківської області), ф. 200, оп. 1, ед. хр. 98, л. 1 а, 1 б, 1 в.
190. ДАХО, ф. 200, оп. 1, ед. хр. 142, л. 33–34.
191. ДАХО, ф. 200, оп. 1 ед. хр. 335, л. 53, л. 85–163.
192. ДАХО, ф. 3, оп. 287, ед. хр. 2591, л. 1, 11.

193. Дворнік Ф. Слов'яни в європейській історії та цивілізації / Ф. Дворнік. – К. : Дух і Літера, 2000. – 528 с.
194. Дебор Ги. Общество Спектакля / Ги Дебор ; пер с фр. Б. Немана. — М. : Праксис, 1993. – 248 с.
195. Дедов В.Н. Святые горы : от забвения к возрождению / В.Н. Дедов. – К. : РПО «Полиграф книга», 1995. – 352 с.
196. Делез Ж. Различие и повторение / Жиль Делез ; пер. с фр. Н.Б. Маньковской, Э.П. Юровской ; ред. Н.Б. Маньковская. – СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с.
197. Делез Ж. Складка, Лейбниц и барокко / Жиль Делез ; пер. с фр. ; общ. ред. и послеслов. В.А. Подороги. – М. : Логос, 1997. – 264 с.
198. Делез Ж. Фрэнсис Бэкон. Логика ощущения / Ж. Делез // Художественный журнал. – 1995. – № 6. – С. 23–36.
199. Делез Ж. Эмпиризм и субъективность : опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта : учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Ж. Делез ; пер. с фр. – М. : ПЕР СЭ, 2001. – 480 с.
200. Делез Ж., Гваттари Ф. Трактат о номадологии / Ж. Делез, Ф. Гваттари // Новый круг. – 1992. – № 1. – С. 3–19.
201. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Ж. Делез, Ф. Гваттари ; пер. с фр. и послеслов. С.Н. Зенкина. – М. : Ин-т эксперимент. социологии; СПб. : Алетейя, 1998. – 288 с.
202. Де-Пуле М. Харьковский университет и Д.И. Каченовский / М. Де-Пуле // Вестник Европы. – 1874. – Т. 1. – № 1–2. – С. 47–115, 565–588.
203. Деррида Ж. О грамματοлогии / Ж. Деррида ; пер. с фр. – М. : Ad Marginem, 2000. – 511 с.
204. Деррида Ж. Письмо и различие / Жак Деррида ; пер. с фр. – М. : Академический проект, 2000. – 495 с.
205. Деррида Ж. Дарувати час / Жак Деррида ; пер. з фр. М. Ющенко. – Л. : Літопис, 2008. – 208 с.

206. Дзюба И. Микола Хвylieвой : Азиатский ренессанс и Психологическая Европа / Иван Дзюба. – Зеркало недели. – 2005. – 15 октября. – № 40.
207. Дзюба І. Микола Шлемкевич / І. Дзюба // Дух і Літера. – К., 2010. – № 21. – С. 121–164.
208. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии / Дионисий Ареопагит ; тексты, пер. с древнегр., вступ. ст. Г.М. Прохоров. – СПб. : Глаголь, 1995. – 23, 370 с.
209. Дмитриев М.Н. Этнонациональные отношения русских и украинцев в свете новейших исследований / М.Н. Дмитриев // Вопросы истории. – М., 2002. – № 8. – С. 154–159.
210. Дмитриева Н.А. Винсент Ван Гог. Человек и художник / Н.А. Дмитриева. – М. : Наука, 1984. – 400 с.
211. Донцов Д. Дух нашої давнини / Д. Донцов. – Клайпеда, 1991. – 143 с.
212. Дорошкевич В. Ментальність України і проблеми її державності / В. Дорошкевич // Розбудова держави. – К., 1992. – № 7. – С. 20 – 27.
213. Достоевский Ф. Зимние заметки о летних впечатлениях / Ф. Достоевский ; редкол. : В.Г. Базнов и др. // Достоевский Ф. Полное собрание сочинений в 30 т. – Л. : Наука, 1973. – Т. 5.– С. 46 – 98.
214. Драган М. Українські дерев'яні церкви. Генеза і розвій форм / М. Драган. – Львів : З друкарні вид. с-ки «Діло», 1937. – Ч. 1. – 159 с.
215. Дракер П. Посткапиталистическое общество [Электронный ресурс] / П. Дракер. – Режим доступу : http://www.nbuv.gov.ua/portal/natural/Vsntu/2008_2009/86-87
216. Драч І.Ф., Кримський С.Б., Попович М.В. Григорій Сковорода / І.Ф. Драч, С.Б. Кримський, М.В. Попович. – К. : Молодь, 1984. – 214 с.
217. Дуб К.С. Герменевтичний аспект новелістики В. Підмогильного / К.С. Дуб // Філософія, культура, життя : міжвуз. зб. наук. праць. – К., 1998. – Вип. 1. – С. 150–156.

218. Дубов И.Г. Феномен менталитета : Психологический анализ / И.Г. Дубов // Вопросы психологии. – 1993. – № 5. – С. 20 – 26.
219. Дьяченко М.Т. Етапи заселення Слобідської України в XVII – першій половині XVIII ст. / М. Т. Дьяченко // Український історичний журнал. – 1970. – № 8. – С. 41–51.
220. Енциклопедія українознавства. Загальна частина : перевид. в Україні / гол. ред. проф. В. Кубійович ; НАН України, Ін-т укр. археології. У 3 т. – Т. 1. – К., 1994. – 400 с.; Т. 2. – К., 1995. – 800 с.; Т. 3. – К., 1995. – 1230 с.
221. Енциклопедія українознавства. У 5-ти т. – Київ-Львів : Глобус, 1993–1996. – 2000 с.
222. Ериксон Е. Идентичность : юність та кризи [пер. з англ. А. В. Толстих] / Е. Ериксон. – М., 1996. – 105 с.
223. Ернст Ф. Київські архітекти XVIII віку / Ф. Ернст. – К. : Друкар, 1918. – 23 с.
224. Європейська та українська культура в нарисах : навчальний посібник. – К. : Центр навч. літ-ри, 2003. – 320 с.
225. Єсельчик С. Імперія пам'яті : Російсько-українські стосунки в радянській історичній уяві / Сергій Єсельчик. – К. : Критика, 2008. – 304 с.
226. Єрмілов В. Замість спогадів. Машинопис / В. Єрмілов // ЦДАМЛІМ (Центральний державний архів-музей літератури і мистецтва України), ф. 337, оп. 1, д. 120, л. 11.
227. Єфименко О.Я. Історія України та її народу / О.Я. Єфименко. – К. : Наукова думка, 1992. – 460 с.
228. Єфремов П. Про роман В. Підмогильного «Місто» : Нотатки читача / П. Єфремов // Плуг. – 1928. – № 9. – С. 66 – 72.
229. Єфремов С.О. Історія українського письменства / С.О. Єфремов. – К. : Феміна, 1995. – 688 с.
230. Жижек С. Дражливий суб'єкт : відсутній центр політичної онтології / Славој Жижек ; пер. з англ. Р.Й. Димерець. – К. : ППС, 2008. – 510 с. – («Сучасна гуманітарна бібліотека»).

231. Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом / Славой Жижек ; пер. с англ. С. Кастальский С. – Москва : Европа, 2009. – 336 с.
232. Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение / С. Жижек ; пер. с англ. – М. : Изд-во «Европа», 2008. – 516 с.
233. Жолтовський П.М. Художнє життя на Україні в XVI–XVIII ст. / П.М. Жолтовський. – К. : Наук. думка, 1983. – 179 с.
234. Забужко О. Шевченків міф України : спроба філософського аналізу / О. Забужко. – К. : Факт, 2001. – 160 с.
235. Забужко О. Notre Dame d'Ukraine : Українка в конфлікті міфологій / Оксана Забужко. – 3-е вид., виправл. – К. : Факт, 2007. – 640 с.
236. Забужко О. Жінщина-автор в колоніальній культурі / О. Забужко // Журнал досліджень східноєвропейського пограниччя «Перекрестки». – Мінськ : ЕГУ, 2005. – № 3–4. – С. 35–65.
237. Забужко О. Польові дослідження з українського сексу / Оксана Забужко. – К. : Факт, 2003. – 175 с.
238. Забужко О. Україна, що відкриває для себе Шевельова / О. Забужко // Сучасність. – К., 2008. – № 12. – С. 61–64.
239. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст : Франківський період / О. Забужко. – К. : Основи, 1993. – 126 с.
240. Забужко О., Шевельов Ю. З історії незакінченої війни / упоряд. О. Забужко, Л. Масенко. – К. : ВД «Києво-Могилянська академія», 2009. – 470 с.
241. Загрійчук І. На межі національних культур / І. Загрійчук. – Х. : Укр. ДАСТ, 2006. – 260 с.
242. Загрійчук І.Д. Суперечлива природа національного: через кризу до відродження. Роль особистості / І.Д. Загрійчук // Мультиверсум. – 2011. – № 3. – С. 15–25.
243. Замятин Д.Н. Культура и пространство : моделирование географических образов : монография / Д.Н. Замятин. – М. : Знак, 2006. – 488 с.

244. Замятин Д.Н. Гуманитарная география: пространство, воображение и взаимодействие современных гуманитарных наук / Д.Н. Замятин // Социологическое обозрение. – Т. 9. – 2010. – № 3. – С. 26–27.
245. Зеленогорский Ф.А. Влияние натурфилософии Шеллинга. Материалы для истории Харьковского университета / Ф.А. Зеленогорский // Отдельные оттиски из «Записок Императорского Харьковского Университета». – Вып. IV. – Х., 1893. – С. 12 – 36.
246. Зеленогорский Ф.А. Дудрович Андрей Иванович / Ф.А. Зеленогорский // Историко-филологический факультет Харьковского университета за первые 100 лет его существования (1805-1905) / под ред. М.Г. Халанского, Д.И. Багалея. – Харьков : Тип. Адольфа Дарре, 1908. – С. 31–34 (2-я паг.).
247. Иванов В.В. Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем / В.В. Иванов. – М. : Сов. Радио, 1978. – 185 с.
248. Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период) / Акад. наук СССР, Ин-т славяноведения ; В.В. Иванов, В.Н. Топоров. – М. : Наука, 1965. – 246 с.
249. Исторический обзор деятельности Харьковского общества распространения в народе грамотности. 1869 – 1909. – М. : Тип. И.Д. Сытина, 1911. – 260 с.
250. Йогансен М. Автобіографія Майка Йогансена, того Йогансена, що оздобив прологом, епілогом та інтермедіями 133 книгу «Літературного ярмарку» / М. Йогансен // Літературний ярмарок. – 1929. – № 3 (133). – С. 2–5.
251. Йогансен М. Книга про місто індустріальних велетнів / М. Йогансен // Літературна газета – 1936. – 12 червня.
252. Йогансен М. Поезії / М. Йогансен ; упорядкування, вступна стаття та примітки С. Крижанівського. – К. : Радянський письменник, 1989. – С. 59–78.
253. Исаевич Я.Д. Украинская культура XVIII столетия / Я.Д. Исаевич // Вопросы истории. – 1980. – № 8. – С. 85–97.

254. Исторический обзор деятельности Харьковского общества по распространению в народе грамотности. – М. : Типогр. И.Д. Сытина, 1911. – 237 с.
255. Іваньо І.В. Філософія і стиль мислення Г. Сковороди / І.В. Іваньо. – К. : Наук. думка, 1983. – 272 с.
256. Іллюшина Е Культура постмодерного суспільства в контексті глобалізації / Е. Іллюшина // Культура і сучасність. – К., 2005. – № 1. – С. 128–135.
257. Ільніцький О. Український футуризм (1914-1930) / О. Ільніцький ; пер з англ Р. Тхорук. – Львів : Літопис, 2003. – 456 с.
258. Історія міста Харкова ХХ століття : колект.наукова монографія / О.Н. Ярмиш, С.І. Посохов, А.І. Епштейн та ін. – Х. : Фоліо; Золоті сторінки, 2004. – 686 с.
259. Камю А. Миф о Сизифе / А. Камю // Камю А. Сочинения : В 5 т. – Т. 3. – Харків : Фоліо, 1997. – С. 21–104.
260. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / А. Камю // Сумерки богов / сост., общ. ред. А.А. Яковлева. – М. : Политиздат, 1989. – С. 222–318.
261. Кам'янська А.В. Теорія азійського ренесансу у творчій спадщині М. Хвильового / А.В. Кам'янська // Вісник Київського національного ун-ту імені Т. Шевченка. – К., 2007. – Вип. 87–88. – С. 28–29. – (Серія «Філософія. Політологія»).
262. Канигін Ю.М. Душа та менталітет / Ю.М. Канигін // Вісник НАН України. – К., 1994. – № 5. – С. 44–53.
263. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант ; пер. с нем // Кант И. Сочинения в 6 т. / И. Кант ; пер. с нем. ; Акад. наук СССР, Ин-т философии ; под общ. ред. В.Ф. Асмуса. – Т. 3. – М. : Мысль, 1964. – С. 69–774.
264. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? / И. Кант ; пер. с нем // Кант И. Сочинения в 6 т. / И. Кант ; Акад. наук СССР, Ин-т философии. Философское наследие, под общ. ред. В.Ф. Асмуса. – Т. 6. – М. : Мысль, 1966. – С. 25–37.

265. Кант И. Собрание починений : В 8 т. / Иммануил Кант ; под общ. ред. А.В. Гулыги. – М. : Чоро, 1994. – Т. 5. – 414 с.
266. Кант И. Сочинения в 6 томах / И. Кант ; пер. с нем. ; Акад. наук СССР, Ин-т философии. Философское наследие, под общ. ред. В.Ф. Асмуса. – Т. 6. – М. : Мысль, 1963. – 744 с.
267. Кант И. Сочинения в 6 томах / И. Кант ; пер. с нем. ; Акад. наук СССР, Ин-т философии. Философское наследие, под общ. ред. В.Ф. Асмуса. – Т. 3. – М. : Мысль, 1964. – 799 с.
268. Кант И. Сочинения в 6 томах / И. Кант ; под общ. ред. В.Ф. Асмуса ; Акад. наук СССР, Ин-т философии. – М. : Мысль, 1964. – Т. 2. – 511 с.
269. Кант И. Сочинения в 6 томах / И. Кант ; под общ. ред. В.Ф. Асмуса ; Акад. наук СССР, Ин-т философии. – М. : Мысль, 1965. – Т. 4. – Кн. 1. – 544 с.
270. Кант И. Сочинения в 6 томах / И. Кант ; под общ. ред. В.Ф. Асмуса ; Акад. наук СССР, Ин-т философии. – М. : Мысль, 1965. – Т. 4. – Кн. 2. – 478 с.
271. Каразин В.Н. Взгляд на украинскую старину (1842 г.) // Каразин В.Н. Сочинения, письма и бумаги / под ред. Д.И. Багалея. – Х. : Изд-во Харьков. ун-та, 1910. – С. 535–537.
272. Кароль С. Художній матеріал в «Новій Україні» / Стефан Кароль // Червоний шлях. – 1923. – № 2. – С. 304–311. Кароль С. Художній матеріал в «Новій Україні» / Стефан Кароль (Микола Хвильовий) // Хвильовий М. Твори у 5 т. / гол. ред. Г. Костюк ; Об'єднання українських письменників «Слово». Том четвертий / заг. ред., упорядк. мат-лів, коментарі та примітки Г. Костюка, вступ. ст. Ю. Шевельова. – Нью-Йорк-Балтимор-Торонто : Укр. вид-во «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1983. – С. 555–565.
273. Карпенко І. Релігійний і філософський способи смислотворення : проблема демаркації / І. Карпенко // Вісник ХНУ імені В.Н. Каразіна.– Харків, 2008. – № 803. – С. 3 – 8. – (Серія «Теорія культури і філософія науки»).
274. Карпенко И.В. Философское пространство культуры : человек филофствующий и человек повседневности: Монография / Иван Васильевич Карпенко. – Х. : ХНУ имени В. Каразина, 2006. – 292 с.

275. Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию культуры / Э. Кассирер // Проблемы человека в западной философии. – М. : Прогресс, 1988. – С. 3–30.
276. Кастельс М. Галактика Интернет : Размышления об Интернете, бизнесе и обществе / М. Кастельс ; пер. с англ. А. Матвеева под ред. В. Харитоновна. – Екатеринбург : У-Фактория (при участии Гуманитарного ун-та), 2004. – 328 с. (Серия «Академический бестселлер»).
277. Касьянов Г.В. Сучасна історія України : проблеми, версії, міркування / Г.В. Касьянов // Український історичний журнал . – 2006. – № 4. – С. 4–15.
278. Касьянов Г.В. Теорії нації та націоналізму / Георгій Володимирович Касьянов. – К. : Либідь, 1999. – 351 с.
279. Касьянов Г.В., Миллер А.И. Россия-Украина : как пишется история : Диалоги – лекции – статьи / Георгий Касьянов, Алексей Миллер. – Москва : РГГУ, 2011. – 306 с.
280. Каталог выставки картин Давида Бурлюка. Несколько слов от художника. – Самара, 1917 – С. 6.
281. Кашуба М. Творчість Тараса Шевченка в контексті психоаналізу / М. Кашуба // Вісник НУ «Львівська політехніка». – Львів, 2006. – № 550. – С. 89–94. – (Серія «Філософські науки»).
282. Квітка-Основ'яненко Г.Ф. О Харькове и уездных городах Харьковской губернии / Г.Ф. Квітка-Основ'яненко // Квітка-Основ'яненко Г.Ф. Зібрання творів у 7 томах. – Т. 7. – К. : Наукова думка, 1981. – С. 32–33.
283. Кебуладзе В. Історія розвитку феноменологічної філософії в Україні / В. Кебуладзе // Філософська думка. – К., 2009. – № 1. – С. 5–12.
284. Кессиди Ф. Глобализация и культурная идентичность / Ф. Кессиди // Вопросы философии. – М., 2003. – № 1. – С. 76–80.
285. Кислюк К.В. Історіософія в українській культурі: від концепту до концепції : монографія / К.В. Кислюк ; Мін-во культури і туризму, ХДАК. – Х. : ХДАК, 2008. – 285 с.

286. Кісь О. Моделі конструювання гендерної ідентичності жінки в сучасній Україні [Електронний ресурс] / О. Кісь. – Режим доступу : <http://www.ji.lviv.ua/n27texts/kis.htm>.
287. Кісь Р. Фінал третього Риму : Книга 2 : Осторонь Азіопи / Роман Кісь. – Л. : Літопис, 2007. – 506 с.
288. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика: нелинейность времени и ландшафты коэволюции / Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов. – М. : Изд-во РАГС, 2007. – 272 с. – (Серия «Синергетика : от прошлого к будущему»).
289. Князева Е.Н. Одиссея научного раз ума : синергетическое видение научного прогресса / Е.Н. Князева. – М. : ИФ РАН, 1994. – 228 с.
290. Ковалевский М. Шеллингианство и гегельянство в России (К истории немецких культурных влияний) / М. Ковалевский // Вестник Европы. – 1915. – Кн. 1. – С. 133–170.
291. Когут З. Коріння ідентичності: Студії з ранньомодерної та модерної історії України / З. Когут. – К. : Критика, 2004. – 351 с.
292. Кодин В.А., Еремкина Е.А. Храмы Слобожанщины. Формирование архитектурно-художественных и градостроительных традиций / В.А. Кодин, Е.А. Еремкина. – Х. : РИП «Оригинал», 1998. – 184 с.
293. Кожинов В. Происхождение романа. Теоретико-исторический очерк / В. Кожинов. – М. : Советский писатель, 1963. – 440 с.
294. Козловець М.А. Національна ідентичність в Україні в умовах глобалізації : монографія / М.А. Козловець, Н.М. Ковтун. – К. : ПАРАПАН, 2010. – 347 с.
295. Костомаров Н.И. Две русские народности / Н.И. Костомаров ; обраб. текста, ред. А.П. Ковалева. – К. - Х. : Майдан, 1991. – 387 с.
296. Костомаров М.І. Книга буття українського народу / М.І. Костомаров // Тисяча років української суспільно-політичної думки. – К. : Дніпро, 2001. – Т. V. – Ч. 1. – С. 228–237.
297. Костомаров Н. Две русские народности / Н. Костомаров // Основа. – СПб., 1861. – Кн. 3. – С. 33–80.

298. Костомаров Н. Слово о Сковороде, по поводу рецензии на его сочинения в «Русском слове» / Н. Костомаров // Основа. – 1861. – Кн. 1. – № 7. – С. 176-179.

299. Котигоренко В.О. Етнічні протиріччя і конфлікти в сучасній Україні: політологічний концепт / В.О. Котигоренко. – К. : Світогляд, 2004. – 722 с.

300. Кочан В.М. Проблема границ и пограничья в социокультурных исследованиях конца XIX–XX вв. / В.М. Кочан // Вестник СевГТУ. – Севастополь, 2008. – Вып. 86. – С. 70–73. – (Серия «Философия»).

301. Кочилкова Н.С. Межа та кордон у теорії порубіжжя / Н.С. Кочилкова // Гілея : науковий вісник : зб. наук. пр. / Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова, УАН. – К. : ВІР УАН, 2011. – № 10. – С. 225–229.

302. Кочилкова Н.С. Порубіжна ідентичність як ключова проблема державотворення / Н.С. Кочилкова // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – Х., 2009. – № 877. – С. 39–43. – (Серія «Філософія. Філософські перипетії»).

303. Кравченко В.В. Харківський університет і слобідська громада. – К., Критика. – 2003. – № 4. – С. 21–25.

304. Кравченко В. Україна, Імперія, Росія : вибрані статті з модерної історії та історіографії / Володимир Кравченко. – К. : Критика, 2011. – 544 с.

305. Кравченко В. Харьков / Харків : столица Пограничья / Владимир Кравченко. – Вильнюс : ЕГУ, 2010. – 358 с.

306. Кравченко В.В. Бой с тенью : советское прошлое в исторической памяти современного украинского общества / В.В. Кравченко // Ab imperio. – 2004. – № 2. – С. 329-368.

307. Кравченко В.В. Д.І. Багалій, В.Н. Каразін і Харківський університет / В.В. Кравченко // Багалій Д.І. Вибрані праці в 6 томах / Д.І. Багалій ; НАН України, Ін-т археографії та джерелознав. ім. М.С. Грушевського. – Т. 3. Опыт истории Харьковского университета. Ч. 1. – Х. : ХП НУА, 2004. – С. 5–32.

308. Кравченко В.В. Харківський університет у першій половині XIX ст. / В.В. Кравченко // Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна за 200 років / В.С. Бакіров, В.М. Духопельников, Б.П. Зайцев та ін. – Харків : Фоліо, 2004. – С. 6–124.
309. Красовицкий Б.М. Столичный Харьков – город моей юности / Б.М. Красовицкий. – Харьков : Фолио, 1994. – 112 с.
310. Крахмалева Г. А.Н. Грот – художник и селекционер / Г. Крахмалева // Культурна спадщина Слобожанщини. Історія і краєзнавство / гол. ред. Л.Г. Морозко. – Х. : Курсор, 2003. – С. 69–78.
311. Крейчі Я., Велімський В. Етнічні та політичні нації в Європі / Я. Крейчі, В. Велімський // Націоналізм. Антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – К. : Смолоскип, 2000. – С. 487–490.
312. Кремень В., Табачник Д., Ткаченко В. Україна : альтернативи пошуку. Критика історичного досвіду / В. Кремень, Д. Табачник, В. Ткаченко. – К. : ARCEUKRAINE, 1996. – 794 с.
313. Кременська І. Куліш і Курбас : спільна творчість і смерть (Для спецпроекту «Сандармох. 75 років розстрілу») [Електронний ресурс] / І. Кременська ; сайт Радіо Свобода radiosvoboda.org. – Режим доступу : www.radiosvoboda.org/.../24509525.html
314. Кривцун О.А. Эволюция художественных форм. Культурологический анализ / О.А. Кривцун ; РАН, ВНИИ искусствознания. – М. : Наука, 1992. – 303 с.
315. Кристева Ю. Об аффекте, или «Интенсивная глубина слов» : Выступление на богословском факультете г. Милан, 23-24 февраля 2010 г. / Юлия Кристева // Логос. – 2011. – № 1. – С. 192–207.
316. Кримський С. Запити філософських смислів / С. Кримський. – К. : ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
317. Кримський С. Ціннісно-смісловий універсум як предметне поле філософії / С. Кримський // Філософська і соціологічна думка. – К., 1996. – № 3–4. – С. 102–116.

318. Кронеберг И.Я. Афоризмы / И.Я. Кронеберг // Русские эстетические трактаты первой трети XIX века : в 2 т. / сост., вступ. ст. и примеч. З.А. Каменского. – М. : Искусство, 1974. – Т. 2. – С. 289–294.

319. Кронеберг И.Я. Материалы для истории эстетики / И.Я. Кронеберг // Русские эстетические трактаты первой трети XIX века : в 2 т. / сост., вступ. ст. и примеч. З.А. Каменского. – М. : Искусство, 1974. – Т. 2. – С. 305–335.

320. Кронеберг Й. О изучении словесности / Й. Кронеберг // Журнал министерства народного просвещения. – 1835. – № 11 (Ноябрь). – С. 253–289.

321. Кронеберг Й. Исторический вид на эстетику. Брошюры, издаваемые Й. Кронебергом. № 1 / Й. Кронеберг. – Х. : Универ. типогр., 1830. – 14 с.

322. Кронеберг Й.Х. Брошюры, издаваемые Й. Кронебергом. Брошюрка № 2 / Й. Кронеберг – Х. : Универс. типогр., 1830. – С. 3–48.

323. Кули Ч. Социальная самость / Ч. Кули // Хрестоматия по социологии. В 2-х частях. – 2 ч. – Магнитогорск : МГУ, 1999. – С. 86 – 94.

324. Кули Ч.Х. Человеческая природа и социальный порядок [Электронный ресурс] / Ч.Х. Кули. – Режим доступа : <http://www.rulit.net/books/chelovecheskaya-priroda-i-socialnyj-poryadok-read-236148-1.html>

325. Культурна спадщина Слобожанщини. Культура і мистецтво : зб. наук.-популяр. статей / гол. ред. Л.Г. Морозко. – Х. : Курсор, 2005. – 184 с.

326. Культурна спадщина Слобожанщини. Історія та краєзнавство : зб. наук.-попул. статей / гол. ред. Л.Г. Морозко. – Х. : Курсор, 2003. – 167 с.

327. Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук / О. Кульчицький ; Укр. вільн. ун-т; упоряд., наук. ред. А. Карась. – Мюнхен–Львів : УВУ, 1995. – 164 с.

328. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун ; пер. с англ. ; общ. ред. и послесл. С.Р. Микульского, Л.А. Марковой. – М. : Прогресс, 1975. – 288 с.

329. Курбановський А.А. Малевич и Гуссерль : пунктир супрематической феноменологии / А.А. Курбановский // Историко-философский ежегодник. – 2006. – № 1. – С. 329–336.
330. Курбас Л. Філософія театру / Л. Курбас ; упоряд. М. Лабінський. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. – 917 с.
331. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор ; пер. с нем. – М. : Республика, 1993. – 383 с.
332. Лавренова О.А. Культурный ландшафт как знаковая система / О.А. Лавренова // Философия и культура. – 2010. – № 3 (27). – С. 61–70.
333. Лавренова О.А. Пространства и смыслы : семантика культурного ландшафта / О.А. Лавренова. – М. : Ин-т наследия, 2010. – 330 с.
334. Лавріненко Ю. Боротьба за освітній центр відродження України / Ю. Лавріненко // Хроніка-2000. Український культурологічний альманах. – К. : Фонд сприяння розвитку мистецтв, 2007. – Вип. 71. – С. 499–541.
335. Лавріненко Ю. Василь Каразин – архітект Відродження / Ю. Лавріненко. – Мюнхен : Сучасність, 1975. – С. 8–10.
336. Лавріненко Ю. Розстріляне відродження: Антологія 1917–1933. Поезія – проза – драма – есей / Ю. Лавріненко. Paris, Instytut Literacki, 1959. – Київ : Смолоскип, 2007. – 976 с.
337. Лагутенко О.А. Символизм в творчестве Василия Ермилова / О.А. Лагутенко // Русский авангард 1910–1920-х годов и проблема экспрессионизма / отв. ред. Г.Ф. Коваленко ; Гос. ин-т искусствознания М-ва культуры РФ. – М. : Наука, 2003. – С. 281–294.
338. Лазаревский А. Старинные малороссийские портреты / А. Лазаревский // Киевская старина. – К., 1882. – № 5. – С. 337–341.
339. Лакан Ж. Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда / Ж. Лакан ; пер. с фр. // Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном, или судьба разума после Фрейда. – М. : Русское феноменологическое общество, изд-во «Логос», 1997. – С. 148–183.

340. Лакан Ж. Семинары / Ж. Лакан. – Книга 2 : «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55) ; пер с фр. А. Черноглазова. – М. : Изд-во «Гнозис», изд-во «Логос», 1999. – 520 с.

341. Лакан Ж. Функции и поле речи и языка в психоанализе : доклад на Римском конгрессе / Жан Лакан ; пер. с фр. – М. : Гнозис, 1995. – 192 с.

342. Лангер С. Философия в новом ключе: Исследование символики разума, ритуала и искусства / С. Лангер ; общ. ред. и послесл. В.П. Шестакова. – М. : Республика, 2000. – 287 с.

343. Ле Гофф Ж. Другое Средневековье : Время, труд и культура Запада / Ж. Ле Гофф ; пер. с фр. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2000. – 328 с.

344. Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого / Ж. Ле Гофф ; пер. с фр. ; общ. ред. С.К. Цатуровой. – М. : Издат. группа «Прогресс», 2001. – 440 с.

345. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф ; пер. с фр. – М. : Прогресс, 1992. – 786 с.

346. Лебедев А. С. Белгородские архиереи и среда их архипастырской деятельности (по архивным документам) / А.С. Лебедев. – Харьков : Типо-Литография «Печатное дело», 1902. – 230 с.

347. Лебедев А. Г.С. Сковорода как богослов / А. Лебедев // Вопросы философии и психологии. – Харьков, 1894. – Ч. 27. – С. 170–172.

348. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви Брюль ; пер. с фр. – М. : Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с.

349. Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное / Э. Левинас ; пер. с фр. – М.–СПб. : ЦГНИИ ИНИОН РАН : Культурная инициатива; Университетская книга, 2000. – 416 с.

350. Леви-Строс К. Структура и форма (Размышления над одной работой Владимира Проппа) / К. Леви-Строс // Зарубежные исследования по семитотике фольклора / пер. Т.В. Цивьян. – М. : РАН, Главн.редакция вост. лит-ры «Наука», 1985. – С. 9–34.

351. Леви-Строс К. Структурная антропология / К. Леви-Строс ; пер. с фр. – М. : Наука, 1985. – 536 с.
352. Лейбниц Г.В. Сочинения : В 4-х т. / Г.В. Лейбниц ; пер. с нем. ; АН СССР, Ин-т философии. – М. : Мысль, 1982. – Т. 1. – 636 с.; Т. 2. – 686 с.
352. Лейбфрейд А.Ю., Полякова Ю.Ю. Харьков : От крепости до столицы. Заметки о старом городе / А.Ю. Лейбфрейд, Ю.Ю. Полякова. – Х. : Фолио, 1998. – 334 с.
353. Лейтес А., Яшек М. Десять років української літератури (1917-1927) : У 2 т. / А. Лейтес, М. Яшек. – Т. 2. Організаційні та ідеологічні шляхи української літератури. – Х. : ДВУ, 1928. – 750 с.
354. Лекторский В.А. О философии России второй половины XX века / В.А. Лекторский // Вопросы философии. – М., 2009. – № 7. – С. 3–11.
355. Лесь Курбас : Статьи и воспоминания о Лесе Курбасе. Литературное наследие ; сост. : М. Г. Лабинский, Л. С. Танюк. – М. : Искусство, 1987. – 463 с.
356. Линденберг К. Рудольф Штайнер / К. Линденберг. – М. : Парсифаль, 1995. – 224 с.
357. Липинський В. Релігія і церква в історії України / В. Липинський. – Нью-Йорк : Булава. – 1956. – 111 с.
358. Липківський В. (Митрополит) Слово Христове до українського народу. Проповіді на неділі та свята / Митрополит В. Липківський. – К. : Пам'ятки України, 1991. – 308 с.
359. Лисевич И.С. Моделирование мира в китайской мифологии и учение о пяти первоэлементах / И.С. Лисевич // Теоретические проблемы восточных литератур / АН СССР, Ин-т востоковедения. – М. : Наука, 1969. – 416 с.
360. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : В 2-х т. / І. Лисяк-Рудницький ; пер. з англ. – К. : Основи, 1994. – Т. 1. – 531 с.
361. Литвинов В.Д. Ідеї раннього Просвітництва у філософській думці України / В.Д. Литвинов. – К. : Наукова думка, 1984. – 152 с.

362. Литвинов В.Д. Україна в пошуках своєї ідентичності XVI – початок XVII століття : історико-філософський нарис / В.Д. Литвинов. – К. : Наукова думка, 2008. – 527 с.
363. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы / Д.С. Лихачев. – М. : Наука, 1979. – 360 с.
364. Ліотар Ж.Ф. Ситуація постмодерну / Ж.Ф. Ліотар // Філософська і соціологічна думка. – К., 1995. – № 5–6. – С. 16–42.
365. Лісовий В.С. Українська філософська думка 80-х років / В.С. Лісовий // Філософська думка. – К., 2007. – № 4. – С. 117–140.
366. Логвин Г.Н. Украинское искусство X–XVIII вв. / Г.Н. Логвин. – М. : Искусство, 1965. – 291 с.
367. Лосев А.Ф. История античной эстетики / А.Ф. Лосев. – М. : Высшая школа-Искусство, 1963–1994. – Т. 1–8.
368. Лосев А.Ф. Страсть к диалектике : Лит. размышления философа / А.Ф. Лосев. – М. : Сов. писатель, 1990. – 318 с.
369. Лосев А.Ф. Философия имени / А.Ф. Лосев. – М. : Изд-во МГУ, 1990. – 269 с.
370. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика / А.Ф. Лосев; Т. 3. – М. : АСТ, 2000. – 624 с.
371. Лотман Ю. История и типология русской культуры / Ю. Лотман. – СПб. : Искусство, 2002. – 766 с.
372. Лотман Ю. Непредсказуемые механизмы культуры / Юрий Михайлович Лотман ; подготовак текста и примеч. Т.Д. Кузовкина, О.И. Утгоф. – (Bibliotheca Lotmaniana). – Таллинн : TU Press, 2010. – 233 с.
373. Лотман Ю. Чему учатся люди. Статьи и заметки / Ю.М. Лотман. – М. : Рудомино, 2010. – 416 с.
374. Лотман Ю.М. Семиосфера. Внутри мыслящих миров / Ю.М. Лотман. – СПб. : Искусство, 2000. – 704 с.

375. Лотман Ю.М. Избранные статьи. В 3-х т. / Ю.М. Лотман. – Т. 1 : Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллин : Александра, 1992. – 479 с.
376. Лотман Ю.М. Письма / Ю.М. Лотман. – М. : Языки славянской культуры, 2006. – 800 с.
377. Лотман Ю.М. Структура художественного текста / Ю.М. Лотман. – М. : Искусство, 1970. – 384 с.
376. Лотман Ю.М., Успенский Б.М. Отзвуки концепции «Москва–Третий Рим» в идеологии Петра Первого / Ю.М. Лотман, Б.М. Успенский // Художественный язык средневековья. – М. : Наука, 1982. – С. 236–249. – (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко).
377. Луцький Ю. Ваплітянський збірник: 3 нагоди п'ятдесятиріччя ВАПЛІТЕ / Видання Канадського ін-ту українських студій ; під ред. Ю. Луцький. – Онтаріо : Вид-во Мозаїка, 1977. – 260 с.
378. Людина і соціум у глобалізованому світі : монографія / Чаплигін О.К., Корабльова Н.С., Дорошкевич А.С., Маркозова О.О. та інші ; за ред. проф. Чаплигіна О.К. – Х.: ХНАДУ, 2012. – 340 с.
379. Магочій П. Ілюстрована історія України / Павло Роберт Магочій. – К. : Критика, 2012. – 378 с.
380. Магочій П. = Magocsi Paul Robert. The shaping of a National Identity: Subcarpatian Rus' (1848-1948) / П. Магочій = Paul Robert Magocsi. – Harvard : Harvard University Press, 1978. – 640 p.
381. Магочій П. = Magocsi P. R. The roots of Ukrainian Nationalism: Galisia as Ukraine's Piedmont / П. Магочій = Paul Robert Magocsi. – Toronto–London–Buffalo : University of Toronto Press, 2002. – 214 p.
382. Макаров А. Світло українського бароко / А. Макаров. – К. : Мистецтво, 1994. – 286 с.
383. Макинтайр А. После добродетели: Исследование норм морали / Аласдер Макинтайр ; пер. с англ. В.В. Целищев. – М. : Академический проект,

Деловая книга, 2000. – 384 с. = Macintare A. *After Virtue : A Study in Modern Theory* / Alasdair Macintare. – 2 nd ed. – London : Duckworth, 1985. – 286 p.

384. Максим Исповедник Вопросы к Фаласию / Максим Исповедник, преп. ; пер. с гр. С. Епифановича // Богослов. вестник. – 1916. – Т. 2. – Май. – С. 31–32.

385. Малахов В. Нація в полі культури (Запрошення до дискусії) / Віктор Малахов // Філософ. і соціолог. думка. – К., 1991. – № 8. – С. 94–98.

386. Малахов В.С. Неудобства с идентичностью / В.С. Малахов // Вопросы философии. – 1998. – № 2. – С. 43–53.

387. Малевич К.С. Собрание сочинений в пяти томах / К.С. Малевич. – Т. 1 : Статьи, манифесты, теоретические сочинения и другие работы. 1913-1929 / общ. ред., вступ. ст., сост., подгот. текстов и коммент. А. Шатских. – М. : Гилея, 1995. – 393 с.

388. Малевич К. Собрание сочинений в пяти томах / К.С. Малевич. – Т. 5 : Произведения разных лет. Статьи. Трактаты. Манифесты и декларации. Проекты. Лекции. Записи и заметки. Поэзия / сост., коммент., вст. ст. и заключ. ст., примечания А. Шатских. – М. : Гилея, 2004. – 620 с.

389. Малевич К.С. Собрание сочинений в пяти томах / К.С. Малевич. – Т. 3 : Супрематизм. Мир как беспредметность, или Вечный покой. С приложением писем К. Малевича М. Гершензону ; сост., коммент., вст. ст. А. Шатских. – М. : Гилея, 2000. – 390 с.

390. Мамалуй О.О. З п'ятої спроби / О.О. Мамалуй // Вісник ХНУ імені В.Н. Каразіна. – Х., 2009. – № 877. – С. 293–310. – (Серія «Філософія. Філософські перипетії»).

391. Мамалуй О.О., Дениско Л.М., Корабльова Н.С. Кафедра філософії у 1945–1990 рр. / О.О. Мамалуй, Л.М. Дениско, Н.С. Корабльова // Вісник ХНУ імені В.Н. Каразіна. – Х., 2009. – № 877. – С. 287–292. – (Серія «Філософія. Філософські перипетії»).

392. Мангайм К. Идеология та утопія / Карл Мангайм ; пер. з нім. – К. : Дух і Літера, 2008. – 367 с.

393. Манн Т. Лотта в Веймаре : Роман / Т. Манн ; пер. с нем. – М. : Худож. лит., 1957. – 372 с.
394. Маслійчук В.Л. ALTERA PATRIA: Нотатки про діяльність Івана Сірка на Слобідській Україні / В.Л. Маслійчук. – Х. : Харківський приватний музей міської садиби; Торсінг, 2004. – 72 с.
395. Маслійчук В.Л. Провінція на перехресті культур (дослідження з історії Слобідської України XVII–XIX ст.) / В. Маслійчук. – Х. : Харківський приватний музей міської садиби, 2007. – 382 с.
396. Маслович В. О басне и баснописцах разных народов / В. Маслович. – Харьков : Университ. типогр., 1816. – 140 с.
397. Маяцкий М. Гуссерль, феноменология и абстрактное искусство / М. Маяцкий // Логос. – 2007. – № 6 (63). – С. 41–62. [Електронний текст] / М. Маяцкий. – Режим доступу до ресурсу : http://www.intelros.ru/pdf/logos_6/maya.pdf
398. Мелетинский А. Взгляд на историческое развитие теории прозы и поэзии / Амвросий Мелетинский. – Х. : Универс. типограф., 1850. – 79 с.
399. Мелетинский Е. Клод Леви-Стросс и структурная типология мифа // Вопросы философии. – М., 1970. – № 7. – С. 165–173.
400. Мелетинский Е. Поэтика мифа / Елеазар Мелетинский. – М. : Наука, 1976. – 407 с.
401. Мельник В.О. Валер'ян Підмогильний / В.О. Мельник // Підмогильний В. Оповідання. Повість. Романи / вступ. ст., упоряд. і приміт. В.О. Мельник. – К. : Наук. думка, 1991. – С. 3–32.
402. Мельник В.О. Суворий аналітик доби : Валерян Підмогильний в ідейно-естетичному контексті української прози першої половини ХХ ст. : монографія / В.О. Мельник ; НАН України, Ін-т літ. ; відп. ред. В.Г. Дончик. – К.: Ін-т літ. ім. Т.Г. Шевченка НАН України, 1994. – 319 с.
403. Мемуари професорів та студентів з історії Харківського університету ХІХ – початку ХХ століття : Бібліографічний покажчик / уклад., вступ. ст. : В. Іваненко ; бібліогр. ред. : В. Прокопова ; наук. ред. С. Посохов. – Х. : ХНУ,

2003. – 60 с.

404. Мерло-Понти М. В защиту философии : сборник / М. Мерло-Понти ; пер. с фр., послеслов. и примеч. И.С. Вдовиной. – (Французская философия ХХІ века). – М. : Изд-во гуманит. лит., 1996. – 248 с.

405. Мерло-Понти М. Око и дух / М. Мерло-Понти ; пер. с фр. А.В. Густырь. – М.: Искусство, 1992. – 63 с.

406. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти. – СПб. : Ювента; Наука, 1999. – 603 с.

407. Мид Дж. Г. Избранное : сб. переводов / Дж. Г. Мид ; РАН, ИНИОН, Центр социал. научн.-информ. исследований ; отд. социологии и социал. психологи ; сост. и переводчик В.Г. Николаев ; отв. ред. Д.В. Ефременко. – М. : ИНИОН РАН, 2009. – 290 с.

408. Мид Дж. От жеста к символу. Интернализированные другие и самость. Аз и Я / Дж. Мид // Американская социологическая мысль : тексты . – М. : Изд-во МГУ, 1994. – С. 215–237.

409. Микола Федорович Сумцов. Бібліографічний покажчик / укладачі Полянська Н.І, Савчук В.О., Фрадкін В.З. ; Ін-т історії України НАН України. – К. : Рідний край, 1999. – 251 с.

410. Митин И.И., Замятин Д.Н. Россия: воображение пространства / пространство воображения / отв. ред. И.И. Митин ; сост. И.И. Митин, Д.Н. Замятин // Гуманитарная география : Научный и культурно-просветительский альманах. Специальный выпуск. – М. : Аграф, 2009. – 217 с.

411. Михайлин І.Л. Нарис історії журналістики Харківської губернії 1812–1917 / І.Л. Михайлин. – Х. : Колорит, 2007. – 366 с.

412. Михальченко М. Украинское общество: трансформация, модернизация или лимитроф Европы? / М. Михальченко. – К. : Ин-т социологии НАНУ, 2001. – 440 с.

413. Михеев В.К. Подонье в составе Хазарского каганата / В.К. Михеев. – Х. : Высшая школа, 1985. – 148 с.

414. Мінаков М. Мислення в лабетах традицій : пошуки ідентичності в українському філософському процесі / М. Мінаков // Українознавство. – К., 2007. – № 2. – С. 58–63.
415. Мовчан Р. Валеріян Підмогильний / Раїса Мовчан // Письменники Радянської України : 20-30 роки (Нариси творчості) / упоряд. С.А. Крижанівський. – К. : Рад.письменник, 1989. – С. 305–328.
416. Мокрий В. Церква в житті українців / В. Мокрий. – Львів–Краків–Париж : Просвіта, 1993. – 106 с.
417. Моль А. Социодинамика культуры / А. Моль. – М. : Прогресс, 1973.– 406 с.
418. Нагорна Л. Національна ідентичність в Україні / Л. Нагорна. – К. : ІПіЕНД, 2002. – 272 с.
419. Найден О., Горбачов Д. Малевич мужицький / О. Найден, Д. Горбачев // Хроніка-2000. – К., 1993. – № 3–4 (5–6). – С. 220-221.
420. Наливайко Д.С. Становлення нової жанрової системи в українській літературі бароко // Українське бароко : матеріали І конгресу МАУ (К., 27 серп. –3 верес. 1990) / відп. ред. О. Мишанич. – К. : Ін-т археографії, 1993. – С. 12-21.
421. Наливайко Д.С. Искусство: направления, течения, стили / Д. С. Наливайко. – К. : Мистецтво, 1985. – 365 с.
422. Націоналізм. Антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – К. : Смолоскип, 2000. – 872 с.
423. Національна ідентичність. Хрестоматія / упоряд. Т.С. Воропай – Харків : Крок, 2002. – 316 с.
424. Немцова В.С. Украинские корни творчества Давида Бурлюка (1882 – 1967) / В.С. Немцова // Вісник ХДАДіМ. – Харків, 2005. – № 10. – С. 59–71.
425. Немцова В.С. Поэзия универсального творчества – Казимир Малевич / В.С. Немцова // Вісник ХДАДіМ. – 2006. – № 3. – С. 83-93.
426. Неслуховский Ф.К. Из моих воспоминаний / Ф.К. Неслуховский // Ист. вестник. – 1890. – Т. 40. – № 4. – С. 116–153.

427. Ницше Ф. Рождение трагедии / Ф. Ницше ; пер. с нем ; сост., общ. ред. А.А. Россиус. – М. : Ad Marginem, 2001. – 735 с.
428. Ніковський А. Михайло Семенко Поезія будуччини / А. Ніковський // Ніковський А. *Vita nova*. Критичні нариси – К. : Друкар, 1919. – С. 75–114.
429. Ніковський А. Про «Місто» В. Підмогильного / А. Ніковський // Життя й революція. – 1928. – № 10. – С. 104-114.
430. Нова генерація. – 1928. – № 4.
431. Нова генерація. – 1929. – № 1. – С. 2–49.
432. Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / под ред. В.Л. Иноземцева. – М. : Academia, 1999. – С. 70-100. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://scd.centro.ru/drucker.htm>.
433. Овсяннико-Куликовский Д.Н. Психология мысли и чувства. Художественное творчество / Д.Н. Овсяннико-Куликовский // Литературно-критические работы : В 2 т. / Д.Н. Овсяннико-Куликовский ; сост., подгот. текста и примеч. И. Михайловой – М. : Худож.лит, 1989. – Т. 1. Статьи по теории и литературы ; Гоголь; Пушкин; Тургенев; Чехов. – С. 4–104.
434. Овсяннико-Куликовский Д.Н. Собрание починений : В 9 т. – 3 изд. / Д.Н. Овсяннико-Куликовский. – СПб. : Изд-во Общественная польза, Прометей, 1914. – Т. 6. – 252 с.
435. Огієнко І. Українська культура. Коротка історія культурного життя українського народу / І. Огієнко. – К. : Фірма «Довіра», 1992. – 141 с.
436. Описи Харківського намісництва кінця XVIII ст. / упоряд. В.О. Пірко, О.І. Гурій ; редкол. П. Сохань, відп.ред. та ін. – К. : Наук. думка, 1991. – 224 с.
437. Осипов А.О. Онтологія духовності : монографія : У 2 книгах. – Миколаїв : Вид-во ЧДГУ імені Петра Могили, 2008. – Кн. I. – 240 с. Осипов А.О. Онтологія духовності : монографія : У 2 книгах. – Миколаїв : Вид-во ЧДГУ імені Петра Могили, 2008. – Кн. II. – 232 с.
438. Осипов А.О. Трансформація тілесності та розгортання її змісту в ході смислотворчого процесу // Осипов А.О. Онтологія духовності :

монографія: У 2 книгах. – Кн. II. – Миколаїв : Вид-во ЧДГУ імені Петра Могили, 2008. – С. 6-40.

439. Остин Дж. Перформативные высказывания / Дж. Остин ; пер. с англ. // Три способа пролить чернила. Философские работы. – СПб. : Изд-во Алетейя, изд-во СПбского ун-та, 2006. – С. 262–281.

440. Павличко С. Дискурс модернізму в українській літературі / Соломія Дмитрівна Павличко. – 2-ге вид. – К. : Либідь, 1999. – 447 с.

441. Павличко С. Націоналізм, сексуальність, орієнталізм: Складний світ Агатангела Кримського / Соломія Дмитрівна Павличко. – 2-ге вид. – К. : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – 330 с.

442. Павлишин М. Казаки на Ямайке : проявление постколониализма в современной украинской культуре / М. Павлишин // Журнал исследований восточноевропейского пограничья «Перекрестки». – Минск : Европейский гуманитарный университет, 2005. – № 3–4. – С. 5-16.

443. Павлишин М. Козаки в Ямайці : постколоніальні риси в сучасній українській культурі / М. Павлишин // Павлишин М. Канон та іконостас / Марко Павлишин. – К. : Час, 1997. – С. 223–236.

444. Павлова Т. Василь Єрмілов жде весну / Т. Павлова. – К. : Родовід, 2012. – 108 с.

445. Палій Г.О. Становлення єдиної національної ідентичності в контексті реалізації національних інтересів України : автореф. дис. ... канд. політ. наук : 23.00.05 / Г.О. Палій ; НАН України; Інститут держави і права ім. В.М. Корецького. – К., 2005. – 18 с.

446. Панарин А.С. «Вторая Европа» или «Третий Рим» / А.С. Панарин // Вопросы философии. – М., 1996. – № 10. – С. 19–32.

447. Панарин А.С. Россия в Евразии: Геополитические вопросы и цивилизационные ответы / А.С. Панарин // Вопросы философии. – М., 1994. – № 12. – С. 19–32.

448. Панков Г. Ідея Бога і проблема ціннісного вибору у вченні Г. Сковороди / Г. Панков // Українське релігієзнавство. – К., 2008. – № 47. – С. 28–36.
449. Панофский Э. Перспектива как символическая форма / Э. Панофский. – СПб. : Азбука-классика, 2004. – 336 с.
450. Панофский Э. Ренессанс и «ренессансы» в искусстве Запада / Э. Панофский ; общ. ред. В.Д. Дажиной. – М. : Искусство, 1998. – 362 с.
451. Паньок Т.В. Барокова емблематичність слобожанського іконопису / Т.В. Паньок // Вісник ХДАДМ. – Харків, 2006. – № 3. – С. 93–101.
452. Панченко А.М. Русская стихотворная культура XVII века / А.М. Панченко. – М. : Наука, 1973. – 280 с.
453. Парамонов А.Ф., Титарь В.П. Материалы к истории Харьковского театра / А.Ф. Парамонов, В.П. Титарь. – Х. : Райдер, 2007. – 280 с.
454. Петников Г.К. К постановке «Лилюли» / Г.К. Петников // Театр и музыка. – 1922. – № 10. – С. 191–193.
455. Петров Н. Первый малороссийский период жизни и научно-философского развития Григория Саввича Сковороды : доповідь, виголошена на XII Археологічному з'їзді в Харкові / М. Петров // Труды Киевской духовной академии – 1902. – Т. 3. – № 12. – С. 588–618.
456. Петрова Е. Давид Бурлюк – футурист и художник / Е. Петрова // Русский футуризм и Давид Бурлюк, «Отец русского футуризма». – СПб. : Palace Editions, 2000. – С. 171–173.
457. Підмогильний В. Несподівано: Моя остання книга / В. Підмогильний // Універсальний журнал. – 1929. – № 1. – С. 45.
458. Підмогильний В. Оповідання. Повість. Романи / В. Підмогильний ; вступ.ст., упоряд. і приміт. В.О. Мельника. – К. : Наук. Думка, 1991. – 800 с. – (Серія «Бібліотека української літератури»).
459. Підмогильний В. Повстанці (Нариси). Іван Босий / В. Підмогильний ; публ. та післямова В.О. Мельника // Прапор. – 1990. – № 7. – С. 65–91.

460. Платон. Сочинения. В 3-х т. / Платон ; пер. с древнегреч. – М. : Мысль, 1971. – Т. 3. – Ч. 1 / ред. В.Ф. Асмус ; предисл. А.Ф. Лосев. – 687 с.
461. Плетнева С.А. Хазары / С. Плетнева. – М. : Наука, 1986. – 88 с.
462. Плетнева С.А. Половцы / С.А. Плетнева. – М. : Наука, 1990. – 208 с.
463. Побожій С.І. Харківська університетська школа мистецтвознавства : історія, напрями, проблеми / С.І. Побожій // Українське мистецтвознавство : зб. наук. праць. – Вип. 1. – К., 1993. – С. 70-85.
464. Подосинов А. *Ex oriente lux!* Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии / Александр Подосинов. – М. : Языки русской культуры, 1999. – 720 с.
465. Поліщук В. Василь Єрмілов / В. Поліщук. – Харків : Рух, 1931. – 57 с.
466. Поняття ментальності у суспільних науках (Круглий стіл) // Генеза. Філософія. Історія. Політологія. – К., 1995. – № 1. – С. 8-13.
467. Попова М. Национальная идентичность и ее отражение в художественном сознании / М. Попова. – Воронеж : ВГУ, 2004. – 170 с.
468. Попович М. Мировоззрение древних славян / М. Попович. – К. : Наукова думка, 1985. – 165 с.
469. Попович М. Нарис історії культури України / М. Попович. – К. : АртЕк, 2001. – 385 с.
470. Попович М. Раціональність і виміри людського буття / М. Попович. – К. : Сфера, 1997. – 290 с.
471. Поппер К. Логика научного исследования / К. Поппер ; пер. с англ. – М. : Республика, 2004. – 447 с.
472. Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход / К. Поппер ; пер. с англ. // Поппер К. Логика и рост научного знания. – М. : Прогресс, 1983. – С. 439-558.
473. Поппер К. Открытое общество и его враги / К. Поппер ; пер. с англ. – Т. 2. – М. : Культурная инициатива, 1992. – 446 с.

474. Постмодерн : Переоцінка цінностей. – Вінниця : Універсум, 2001. – 314 с.
475. Постмодернизм. Энциклопедия. – Минск : Интерпрессервис, 2001. – 1040 с.
476. Потебня А.А. Из лекций по теории словесности / А.А. Потебня. – Харьков : ГИУ, 1930. – 129 с.
477. Потебня А.А. Из записок по русской грамматике : В 4 т. / А.А. Потебня ; общ. ред.. В. Боровского. – М. : Гос. педагог. изд-во Мин-ва просвещения РСФСР, 1958. – Т. 1–2. – 536 с.
478. Потебня А.А. Слово и миф / А.А. Потебня ; сост., подгот текста и прим. А. Топорков, ред. А. Байбурин. – М. : Изд-во Правда, 1989. – 624 с. – Серия журнала «Вопросы философии».
479. Пощечина Общественному Вкусу / Д. Бурлюк, Н. Бурлюк, А. Крученых, В. Кандинский, Б. Лившиц, В. Маяковский, В. Хлебников. Стихи, проза, статьи : В защиту свободного искусства. – М. : Изд-во Г. Кузьмина, 1913. – 112 с.
480. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса : новый диалог человека с природой / Илья Пригожин, Изабель Стенгерс. – М. : Прогресс, 1986. – 431 с.
481. Прокопенко В.В. Философская пайдейя и Платоновский вопрос : монография / Владимир Владимирович Прокопенко. – Х. : Монограф, 2012. – 322 с.
482. Рансьер Ж. Разделяя чувственное / Жак Рансьер ; пер. з фр. В. Лапицкий, А. Шестаков. – Санкт-Петербург : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2007. – 264 с.
483. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней / Джованни Реале, Дарио Антисери ; пер. с ит. С. Мальцевой. – Спб. : Пневма, 2002. – Т. 3 : Новое время : От Возрождения до Канта. – 880 с.
484. Редин Е. Материалы к изучению церков. древности Украины. Церкви г. Харькова / Е. Редин. – Х. : Тип. «Печатное дело», 1905. – 64 с.

485. Редько М.П. Світогляд Г.С. Сковороди / М.П. Редько. – Львів : Вид-во Львів.ун-ту, 1967. – 264 с.
486. Ренессанс. Барокко. Классицизм. Проблемы стилей в западноевропейском искусстве XV–XVII веков : сб. статей / отв. ред. Б.Р. Виппер и Т.Н. Ливанова. – М. : Наука, 1966. – 347 с.
487. Рижский И. Введение в круг словесности, сочиненное в Императорском Харьковском университете и служившее руководством в оном 1805 года публичных чтений, предшествовавших науке красноречия / И. Рижский. – Х. : Универс. типогр., 1806. – 108 с.
488. Рикер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера / П. Рикер ; пер. с фр. – М. : Искусство, 1996. – 270 с.
489. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Поль Рикер ; пер. с фр. – М. : Academia – центр, Медиум, 1995. – 414 с.
490. Рікер П. Історія та істина / П. Рікер ; пер. з фр. – К. : Універ. Вид-во «Пульсари», 2001. – 450 с.
491. Рікер П. Сам як інший / П. Рікер ; пер. з фр. – К. : Дух і Літера, 2000. – 458 с.
492. Рікер П. Ідеологія та утопія / Поль Рікер ; пер. з англ. – К. : Дух і Літера, 2005. – 386 с.
493. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт ; пер. с нем.; общ. ред. и пред. А. Зотова; сост. А. Полякова, М. Беляева. – М. : Республика, 1998. – Серия «Мыслители XX века». – 413 с.
494. Робертсон Р. Глокалізація : часопростір і гомогенність-гетерогенність / Роланд Робертсон // Глобальні модерності / за ред. М. Фрезера, С. Леша, Р. Робертсона ; пер. з англ. Т. Цимбала. – К. : Ніка-Центр, 2008. – С. 48-72.
495. Робинсон Э. Апофатическое искусство Казимира Малевича / Э. Робинсон // Человек. – 1991. – № 5. – С. 63–70.
496. Рославец О.М. Руйнування образу. Про деякі тенденції сучасного зарубіжного мистецтва / О.М. Рославец. – К. : Мистецтво, 1974. – 144 с.

497. Российская ментальность (Круглый стол) // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 25–93.
498. Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси / Борис Рыбаков. – М. : Наука, 1988. – 782 с.
499. Рябчук М. Від Малоросії до України : парадокси запізнілого націотворення / Микола Рябчук. – К. : Критика, 2000. – 303 с.
500. Рябчук М. Дилема українського Фауста: громадянське суспільство і «розбудова держави» / Микола Рябчук. – К. : Критика, 2000. – 272 с.
501. Рябчук М. Постколоніальний синдром: спостереження / Микола Рябчук. – К. : К.І.С., 2011. – 288 с.
502. Савицкая Л. Л. К истории авангардного движения в Харькове. 1910-е годы // Русский авангард 1910-1920-х годов и проблема экспрессионизма / Отв. ред. Коваленко Г. Ф.; Гос. Ин-т искусствознания М-ва культуры РФ. – М. : Наука, 2003. – С. 303-325.
503. Савицька Л.Л. Студія «Блакитна лілія» та початок оновлення мистецтва Харкова // Культурна спадщина Слобожанщини. Мистецтвознавство і культурологія : збірка / за ред. Л.Г. Морозко. – Х.. : Курсор, 2003. – С. 69-73.
504. Саїд Е. Культура й імперіалізм / Едвард Саїд ; пер. з англ. К. Ботанова, Т. Цимбал, Н. Гхазалі., Т. Марценюк. – К. : Критика, 2007. – 608 с.
505. Саїд Е. Орієнталізм / Едвард Саїд ; пер. з англ. В. Шовкун. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. – 511 с.
506. Сарабьянов Д., Шатских А. Казимир Малевич. Живопись. Теория / Д. Сарабьянов, А. Шатских. – М. : Искусство, 1993. – 414 с.
507. Саратов И.Е. Первый герб Харькова (полковой период – до 1765 г.) / И.Е. Саратов // Наука и техника. – 2008. – № 1. – С. 68-73.
508. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.П. Сартр ; пер. с франц. – М.: Республика, 2004. – 639 с. – (Серия «Мыслители XX века»).

509. Сартр Ж.П. Проблемы метода. Статьи / Жан Поль Сартр ; пер. з фр. В.П. Гайдамака. – Москва : Академический проект, 2008. – 222 с. – (Серия «Философские технологии»).

510. Сартр Ж.П. Стена. Избранные произведения / Ж.П. Сарт ; пер. с фр. – М. : Политиздат, 1992. – 460 с.

511. Сартр Ж.-П. Проблемы метода / Ж.П. Сарт ; пер. с фр. , примеч. В.П. Гайдамаки – М. : Прогресс, 1994. – 299 с.

512. Семенко М. Панфутуризм. Постановка питання в теорії мистецтва переходової доби (Панфутуристичний маніфест) / Михайль Семенко // Лейтес А.М., Яшек М.Ф. Десять років української літератури (1917-1927). – Харків : ДВУ, 1928. – Т. 2. – С. 100-106, 110-112.

514. Сеннет Р. Падение публичного человека / Ричард Сеннет ; пер. с англ. – М. : Логос, 2002. – 424 с.

515. Сетон-Вотсон Г. Старі та нові нації / Г. Сетон-Вотсон // Націоналізм. Антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – К. : Смолоскип, 2000. – С. 515-519.

516. Сковорода Г. Повне збр. творів : У 2 т. / Григорій Сковорода ; ред. колегія : чл.-кор. АН УСРСР В.І. Шинкарук. – К. : Наук. думка, 1973. – Т. 1. – 531 с.; Т. 2. – 574 с.

517. Сковорода Г. Сочинения в 2 т. / Г. Сковорода ; АН СССР, Ин-т философии, Философское наследие – Т. 1. – М. : Мысль, 1973. – 511 с.

518. Сковорода Г. Сочинения в 2 т. / Г. Сковорода ; АН СССР, Ин-т философии, Философское наследие. – Т. 2. – М. : Мысль, 1973. – 486 с.

519. Сковорода Г. Твори. В 2-х т. / Г. Сковорода.– К. : Вид-во АН УРСР, 1961. – Т. 1. – 640 с.; Т. 2. – 624 с.

520. Сковорода Г. Твори. У 2-х т. / Г. Сковорода ; передмова О. Мишанича – К. : АТ Обереги, 1994. – Т. 1. – 528 с; Т. 2. – 480 с.

521. Сковорода Григорій : Дослідження, розвідки, матеріали : зб. наук. праць. – К. : Наукова думка, 1992. – 382 с.

522. Скоробогатов А.В. Харків у часи німецької окупації (1941-1943) : монографія / А.В. Скоробатов. – Х. : Прапор, 2006. – 368 с.
523. Славянское барокко : Ист.-культ. проблематика эпохи : сб. / редкол. : А.И. Рогов и др. – М. : Наука, 1979. – 373 с.
524. Слюсарський А.Г. Слобідська Україна : Іст. нарис XVII–XVIII ст. / А.Г. Слюсарский. – Х.. : Кн.-газет. вид-во, 1954. – 279 с.
525. Смирнов А. «Кандида» Бернарда Шоу в театре Синельникова / А. Смирнов // Театральный журнал. – 1918. – № 4. – С. 7–8.
526. Сміт Е. Національна ідентичність: /Е. Смітпер ; з англ. – К. : Основи, 1994. – 260 с.
527. Сміт Е. Доктрина та її критики. Територіальні та етнічні націоналізми // Націоналізм : Антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – К. : Смолоскип, 2000.– С. 235-253, 649-653.
528. Смоліна О.О. Монастирі Слобідської України другої половини XVII–початку XX століть як історико-культурне явище : авторефер. дисер. ... кандидата мистецтвознавства : 17. 00.01 – теорія і історія культури / О.О. Смоліна. – Харків : ХДАК, 2003. – 20 с.
529. Смолич Ю. Підмогильний / Юрій Смолич // Смолич Ю. Розповіді про неспокій немає кінця. – К. : Радян. письменник, 1972. – С. 99–120.
530. Смулкова Э. Думаючи пра памежжа... / Э. Смулкова // Acta Albaruthenica. – В. 5. – 2005. – С. 25–27.
531. Снегирев И. М. Украинский философ Григорий Саввич Сковорода / И.М. Снегирев // Отечествен. записки. – 1823. – № 42. – С. 96-106; № 43. – С. 249-263.
532. Современная западная философия : Словарь / сост. и отв. ред. В. Малахов, В. Филатов. – М. : Тон-Остожье, 1998. – 544 с.
533. Сойя Э. Постметрополис. Критические исследования городов и регионов. Города-призраки : распадение городского воображаемого [Электронный ресурс] / Э. Сойя. – Режим доступа: [//www.ruthenia.ru/logos.htm](http://www.ruthenia.ru/logos.htm).
534. Соколюк Л.Д. К истории художественной жизни Харькова.

Эволюция Харьковской художественной школы во второй половине XVIII– начале XX века : автореф. дис. канд. искусствоведения : 17.00.04. – Л., 1986. – 24 с.

535. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество / Пителир Сорокин ; пер. с англ. – М. : Политиздат, 1982. – 543 с.

536. Сорокин П. Дальняя дорога: Автобиография / Пителир Сорокин ; пер. с англ., общ. ред., сост., предислов., примеч. А.В. Липского. – М. : Изд. центр «Терра», Моск. рабочий, 1992. – 802 с.

537. Спивак Г.Ч. Могут ли угнетенные говорить? / Г.Ч. Спивак // Введение в гендерные исследования. – Ч. 2. Хрестоматия / под ред. С.В. Жеребкина. – Х. : ХЦГИ; СПб. : Алетейя, 2001. – С. 649-670.

538. Співак Г.Ч. В інших світах. Есеї з питань культурної політики / Гаятрі Чакраворті Співак ; пер. з англ. Р. Ткачук, І. Супрунець, А. Кулаков. – К. : Всесвіт, 2006. – 480 с.

539. Стативко М. Дворик Зинаиды Серебряковой / М. Стативко, С. Пилипенко // Время. – 2011. – № 206. – С. 7.

540. Степанов Ю.С. В трехмерном пространстве языка : Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства / Ю.С. Степанов. – М. : Наука, 1985. – 331 с.

541. Степанов Ю. Константы: Словарь русской культуры / Юрий Сергеевич Степанов. – 2-е изд. – М. : Академический проект, 2001. – 712 с.

542. Степовик Д.В. Леонтій Тарасевич і українське мистецтво бароко / Д.В. Степови ; АН УРСР, Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т. Рильського. – К. : Наук. думка, 1986. – 235 с.

543. Степовик Д.В. Українська графіка XVI–XVIII ст. : Еволюція образної системи / Д.В. Степовик. – К. : Наук. думка, 1982. – 331 с.

544. Стиглиц Дж. Многообразнее инструменты, шире цели : движение к пост-Вашингтонскому консенсусу // Вопросы экономики. – 1998. – №8. [Электронный ресурс] / Дж. Стиглиц. – Режим доступа: [//www.reforms.ru/cons.htm](http://www.reforms.ru/cons.htm).

545. Стороженко А. Старинные малороссийские портреты / А. Стороженко // Киев. старина. – 1882. – № 9. – С. 578–579.
546. Стояцька Г. Текстуальні модуси деконструктивізму в межах структурної закономірності мислення / Г. Стояцька // Вісник Київ. унів. ім. Т.Г. Шевченка. – К.: КНУ імені Т.Г. Шевченка, 1999. – № 32. – С. 49–52. – (Серія «Філософія. Політологія»).
547. Судзуки Д.Т. Дзэн и японская культура [Електронний ресурс] / Д.Т. Судзуки. –Режим доступу : http://www.ki-moscow.narod.ru/litra/zen/sudzuki/zen_buddhism.htm
548. Суковатая В.А. Лицо Другого : Телесные образы Другого в культурной антропологии : монография / Виктория Анатольевна Суковатая. – Х. : ХНУ имени В. Каразина, 2009. – 520 с.
549. Сумцов М.Ф. Історія української філософської думки / М.Ф. Сумцов // Бюлетень Музею Слобідської України ім. Г.С. Сковороди. – Харків, 1926–1927. – № 2–3. – С. 60-66.
550. Сумцов М.Ф. Сковорода і Ерн / М.Ф. Сумцов // Літературно-науковий вісник. – 1918. – Т. 69, Кн. 1. – С. 41–49.
551. Сумцов М.Ф. Слобожане : історично-етнограф. розвідка / М.Ф. Сумцов ; під ред. проф. Д.І. Багалія. – Х. : Вид-во «Союз» ХКСК, 1918. – 240 с.; перевид. : Сумцов М.Ф. Слобожане. Історично-етнографічна розвідка / підгот. тексту, мовна ред. Л. Ушкалова, слово до читача, примітки, післямова В. Фрадкіна. – Х. : Акта, 2002. – 228 с.
552. Сумцов Н.Ф. В защиту Христа : [О ст. В.С.Рожаницына «Мертвый бог»] / Н.Ф. Сумцов // Южный край. – 1918. – 16 мая.
553. Сумцов Н.Ф. Иоанн Вышенский (Юж.-рус. полемист XVII в.) / Изд-во ред. «Киев. старины» ; Н.Ф. Сумцов. – К. : Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1885. – 29 с.
554. Сумцов Н.Ф. К истории Южнорусской литературы семнадцатого столетия. Вып. 2: Иоаникий Галятовский / Н.Ф. Сумцов. – К. : Тип. М. Зилберта, 1885. – 86 с.

555. Сумцов Н.Ф. К истории Южнорусской литературы семнадцатого столетия. Вып. 3 : Иннокентий Гизель / Н.Ф. Сумцов. – К. : Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1885. – 44 с.

556. Сумцов Н.Ф. К истории Южнорусской литературы семнадцатого столетия. Вып. 1 : Лазарь Баранович / Н.Ф. Сумцов. – Харьков : Типография М. Зильберга, 1884. – 185 с.

557. Сумцов Н.Ф. Очерк истории колдовства в Зап. Европе. Отрывок из студенческого сочинения «Очерк истории христианской демонологии», 1874 / Н.Ф. Сумцов. – Х. : Университ. Типогр., 1878. – 34 с.

558. Сумцов М.Ф. Малюнки з життя українського народного слова / Н.Ф. Сумцов. – Х. : Друк. «Печат. Діло», 1910. – 144 с.

559. Табачников И.А. Григорий Сковорода / И.А. Табачников. – М. : Мысль, 1972. – 207 с.

560. Тайлор Ч. Мультикультуралізм і «політика визнання» / Ч. Тайлор (Чарльз Тейлор) ; пер. з англ. – К. : Альтерпрес, 2004. – 172 с.

561. Таранушенко С.А. Мистецтво Слобожанщини XVII–XVIII ст. / С.А. Таранушенко. – Харків : Вид-во укр. музею укр. мист-ва, 1928. – 9 с., 36 іл.

562. Таранушенко С.А. Покровський собор у Харкові. Обміри Тенне / С.А. Таранушенко. – Х. : Тип. Наркомпроса, 1923. – 32 с.

563. Таранушенко С.А. Монументальна дерев'яна архітектура Лівобережної України / С.А. Таранушенко ; ред. М.П. Бажан, Г.Н. Логвин. – К. : Будівельник, 1976. – 336 с.

564. Тарнавський М. Валеріян Підмогильний, Гі де Мопассан і чари ночі / Максим Тарнавський : докт. дис. – Гарвард, 1986 = Tarnawski M. Between reason and irrationality : The Prose of Valerian Pidmohylny / M. Tarnawski. – Toronto-Buffalo-London : University of Toronto, 1994 : переклад : Тарнавський М. Між розумом та ірраціональністю : проза В. Підмогильного / М. Тарнавський ; пер. з англ. В.Г. Триліс. – К. : Пульсари, 2004. – 232 с.

565. Тарнавський М. «Невтомний гонець в майбутнє» : Екзистенціальне прочитання «Міста» Підмогильного / М. Тарнавський // Слово і час. – 1991. – № 5. – С. 56–63.
566. Тахо-Годи А.А., Лосев А.Ф. Греческая культура в мифах, символах и терминах / А.А. Тахо-Годи, А.Ф. Лосев. – СПб. : Алетейя, 1999. – 717 с.
567. Тейлор Ч. Етика автентичності / Чарльз Тейлор. – К. : Дух і літера, 2002. – 128 с.
568. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і «політика визнання» / Ч. Тейлор. – К. : Альтерпрес, 2004. – 172 с.
569. Тимофеев М.Ю. Семиосфера націй (системно-конструктивистский анализ) : автореф. дис. ... докт. филос.наук / М. Ю. Тимофеев. – Иваново, 2005. – 37 с.
570. Титар О.В. Європейська та українська культура в нарисах : навч. посібник / за ред. І. Цехмістра, В. Штанько, В. Старовойт, В. Леонтьєвої. – К. : Центр навч. книги, 2003. – С. 201–214, 232–245.
571. Титар О.В. Перцептивні процеси у філософії І. Канта / О.В. Титар // Вісник Дніпропетровського університету. – Дніпропетровськ : ДНУ ім. Олеся Гончара, 2004. – Вип. 10. – С. 299-304. – (Серія: «Соціологія. Філософія. Політологія»).
572. Титар О.В. Сакральність просторової візуальної орієнтації та релігійно-культурна ідентичність / О.В. Титар // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – Харків : ХНУ ім. В.Н. Каразіна, 2004. – № 625-2 / 2004. – С. 90-93. – (Серія «Теорія культури і філософія науки»).
573. Титар О.В. Національно-культурна ідентичність: методологічні питання вивчення регіональних ідентичностей (на прикладі Слобожанщини) / О.В. Титар // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – Харків : ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2004. – № 641. – С. 174-180. – (Серія «Історія України. Українознавство : історичні та філософські науки»).

574. Титар О.В. Розвиток естетичної освіти і культури візуального сприйняття у XIX – на початку XX ст. на Слобожанщині / О.В. Титар // Харкову – 350 років : історичні аспекти та погляд на сучасні проблеми : матеріали наук.-практ. конф. (м. Харків, 20 квіт. 2004 р.). – Харків : ХДНБ, 2004. – Ч. 1. – С. 139-148.

575. Титар О.В. Культура візуального : між наукою та мистецтвом / О.В. Титар // Каразінські природознавчі студії : матеріали Міжнар. наук. конф. (м. Харків, 14-16 черв. 2004 р.). – Харків : ХНУ, 2004. – С. 330-331.

576. Титар О.В. Простір і час у літературному творі та філософії / О.В. Титар // Філософія і література : матеріали XI Харківських міжнар. Сквородинівських читань (м. Харків, 24-25 верес. 2004 р.). – Харків : Прометей-прес, 2004. – С. 368-370.

577. Титар О.В. Територія межової зони в українському культурному ландшафті / О.В. Титар // Порубіжжя : історичний та культурно-антропологічний аспекти : тези доповідей Міжнар. симпозиуму (м. Харків, 15-16 листоп. 2004 р.). – Харків : ХНУ, 2004. – С. 17-21.

578. Титар О.В. Національно-культурна ідентичність сучасної молоді / О.В. Титар // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – Запоріжжя : ЗДІА, 2005. – Вип. № 22. – С. 85-91.

579. Титар О.В. Сприйняття закономірності та випадку в науці та релігії / О.В. Титар // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – Харків, 2005. – № 656. – С. 116-119. – (Серія «Теорія культури і філософія науки»).

580. Титар О.В. Форми візуального сприйняття та формування національної та етнічної ідентичності / О.В. Титар // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – Харків : ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2005. – № 654. – С. 251-257. – (Серія «Філософія. Філософські перипетії» ; № 654'2005).

581. Титар О.В. Сучасна національно-культурна ідентичність : регіональний аспект / О.В. Титар // Вісник Харківського національного

університету імені В.Н. Каразіна. – Харків, 2005. – № 660. – С. 40-44. – (Серія «Теорія культури і філософія науки»).

582. Титар О.В. Сучасна культура : фактори візуальних змін / О.В. Титар // Дні науки філософського факультету – 2005 : матеріали Міжнар. наук. конф. (м. Київ, 26-27 квіт. 2005 р.). – К. : ВПЦ «Київський університет», Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 2005. – Ч. IV. – С. 38-39.

583. Титар О.В. Філософська традиція та викладання естетики в Харківському університеті (XIX – початок XX ст.) / О.В. Титар // Університетська філософія в ретроспективі та перспективі (до 200-річчя Харківської університетської філософії) : матеріали XII Харківських міжнар. Сковородинівських читань (м. Харків, 2005 р.). – Харків : Екограф, 2005. – С. 109-111.

584. Титар О.В. Проблеми національно-культурної ідентичності в контексті євроінтеграції та глобалізації / О.В. Титар // Україна в контексті євроінтеграції : матеріали Міжнар. наук.-теор. конф. (м. Суми, 1-3 груд. 2005 р.). – Суми : Сумський держуніверситет, 2005. – С. 156-157.

585. Титар О.В. Євроінтеграція та східноєвропейський дискурс ідентичностей у Східній Україні / О.В. Титар // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – Запоріжжя : ЗДІА, 2006. – Вип. № 25. – С. 81-88.

586. Титар О.В. Культура Слобожанщини проблеми національно-культурної ідентичності : монографія / О.В. Титар. – Харків : Райдер, 2006. – 240 с.

587. Титар О.В. Духовність XXI ст. : погляд на себе зі сторони / О.В. Титар // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – Харків, 2006. – № 714. – С. 74-78. – (Серія «Теорія культури і філософія науки»).

588. Титар О. Національно-культурна ідентичність жителя «контактної зони» (за матеріалами анкетування студентів-першокурсників Харкова) / Гелінада Грінченко, Володимир Кравченко, Олексій Мусієздов, Олена Титар //

Схід-Захід : істор.-культуролог. зб. – Харків-Київ : Критика, 2006. – Вип. VIII. – С. 161-184.

589. Титар О.В. Філософія XXI століття : крок до постметафізики / О.В. Титар // Філософські стратегії XXI століття : матеріали XIV Харківських міжнар. Сквородинівських читань (м. Харків, 29-30 верес. 2006 р.) / за заг. ред. О.М. Кривулі. – Харків : ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2006. – С. 73-74.

590. Титар О.В. Готика як форма середньовічного богослов'я та науки : аналіз символіки і прагматики середньовічної релігійної ідентичності / О. Титар // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – Вип. 32. Наука і релігія в освітньому просторі. – Харків, 2007. – № 764-1. – С. 227-232. – (Серія «Теорія культури і філософія науки»).

591. Титар О.В. Філософія освіти у сучасному культурному просторі : нова раціональність, гуманність та зорове мислення / О.В. Титар // Вісник Дніпропетровського університету імені Олеся Гончара. – Дніпропетровськ : ДНУ ім. Олеся Гончара, 2007. – Вип. 15. – С. 424-428. – (Серія: «Соціологія. Філософія. Політологія»).

592. Титар О.В. Культура візуального сприйняття образу і філософія кольору / О.В. Титар // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – Харків, 2007. – № 791. – С. 250-254. – (Серія «Теорія культури і філософія науки»).

593. Титар О.В. Духовність християнського народу і символіка земного раю у філософії Г.С. Сквороди / О.В. Титар // Учення Григорія Сквороди про дух, духовність та істину : історія і сучасність : матеріали II Міжнар. наук.-теор. конф. (м. Суми, 3-5 груд. 2007 р.). – Суми : СумДУ, 2007. – С. 86-88.

594. Титар О.В. Логіка міфу і логіка науки у сучасній культурі / О.В. Титар // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – Харків, 2008. – № 803. – С. 138-142. – (Серія «Теорія культури і філософія науки»).

595. Титар О.В. Логіка міфу у просторі сучасної культури / О.В. Титар // Post Office. Образи часу – образи світу : Вісник Харківського національного

університету імені В.Н. Каразіна. – Харків, 2008. – № 813. – С. 96-106. – (Серія «Теорія культури і філософія науки»).

596. Титар О.В. Регіональні традиції Слобожанщини у глобалізованому світі / О.В. Титар // Традиційна культура в умовах глобалізації : проблема збереження і оновлення етнічно-культурної спадщини : матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. (м. Харків, 25-26 верес. 2008 р.). – Харків : АТОС, 2008. – С. 221-225.

597. Титар О.В. Сучасні проблеми національно-культурної ідентичності / О.В. Титар // Наука і соціальні проблеми суспільства : освіта, культура, духовність : матеріали V Міжнар. наук.-практ. конф. (м. Харків, 20-21 трав. 2008 р.) : у 2-х ч. – Харків : ХНПУ імені Г.С. Сковороди, 2008. – Ч. 2. – С. 55-58.

598. Титар О.В. Альтернативи розвитку українських національно-культурних ідентичностей на Слобожанщині / О.В. Титар // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – Харків, 2009. – № 860. – С. 168-173. – (Серія «Теорія культури і філософія науки»).

599. Титар О.В. Культурні ідентичності в глобалізованому світі (на прикладі слобожанських національно-культурних ідентичностей) / О.В. Титар // Гуманітарний часопис : зб. наук. праць. – Харків : ХАІ, 2010. – № 1. – С. 114-119.

600. Титар О.В. Образ як основа ідентичності особистості та суспільства : споглядальна оптика ідентичностей в освіті та філософії / О.В. Титар // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – Вип. 42. – Харків : ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2010. – № 917. – С. 124-129. – (Серія «Філософія. Філософські перипетії»).

601. Титар О.В. Трансформація культурних ідентичностей в пострадянських суспільствах / О.В. Титар // Розмаїття культур : неокласика і контркультура : зб. матеріалів Міжнар. семінару (м. Харків, 22-23 квіт. 2009 р.). – Харків : ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2010. – С. 6-12.

602. Титарь Е.В. Харьковский авангард 1919 – 1920 гг. / Е.В. Титарь // Койнонія : Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – Київ . Дух і Літера, 2011. – № 950. – С. 147-164. – (Серія «Теорія культури і філософія науки»).

603. Титар О.В. Національна ідентичність в просторі культури Слобожанщини / О.В. Титар // Гілея : наук. вісник : зб. наук. праць / гол. ред. В.М. Вашкевич. – Київ : Гілея, 2011. – Вип. 48 (№ 6). – С. 515-519.

604. Титар О.В. Філософія освіти на Слобожанщині (в харківському регіоні) / О. В. Титар // Філософія і політологія в контексті сучасної культури : наук. журнал. – Дніпропетровськ : ДніпроНУ, 2011. – Вип. 2. – С. 383-392.

605. Титар О.В. Національна ідентичність та національна освіта в просторі культури Слобожанщини / О.В. Титар // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – Вип. 44. – Харків, 2011. – № 958-II. – С. 161-166. – (Серія «Теорія культури і філософія науки»).

606. Титар О.В. Національна ідентичність та національна освіта в просторі культури Слобожанщини / О.В. Титар // Проблеми конструкції та розвитку форм самоорганізації людських спільнот : зб. матеріалів IV Міжнар. наук.-практ. конф. (м. Київ, м. Лондон, 21-28 квіт. 2011 р.). – Odessa : InPress, 2011. – С. 26-28.

607. Титар О.В. Ціннісні орієнтації у сучасному українському суспільстві : проблема етичного вибору / О.В. Титар // Возрождение духовности в современном мире. Взаимодействие церкви и образования : тезисы Всеукр. науч.-практ. конф. (г. Харьков, 24-25 марта 2011 г.). – Харьков : Харьковское Епархиальное Управление УПЦ, ХНУ имени В.Н. Каразина. – С. 234-238.

608. Титарь Е.В. Философские аспекты творчества М. Волошина / Е.В. Титарь // «Соворосник века сего...»: XVI Волошинские чтения : материалы Межд. науч.-практ. конф. – Симферополь : Антиква, 2013. – С. 173-179.

609. Титар О.В. Книга як метатекст ідентичностей доби модерну / О.В. Титар // Гілея : наук. вісник : зб. наук. праць / гол. ред. В.М. Вашкевич. – Київ : ВІР УАН, 2012. – Вип. 62 (№ 7). – С. 350-355.

610. Титар О.В. Парадокси модерної ідентичності : відмінність образу і візуальних стратегій / О.В. Титар // Какой модерн ? Философские рефлексии над ситуацией пост/недо/after-post/ пост-пост...модернизма : кол. монограф., посвящ. 70-летнему юбилею докт. филос. наук, проф. А.А. Мамалуя / под. ред. В.В. Гусаченко. – Т. 2. – Харьков : ХНУ имени В.Н. Каразина ; изд. Савчук О.О., 2012. – С. 358-369.

611. Титар О.В. Глобалізація і українські культурні ідентичності : глобальний диктат візуального / О.В. Титар // Гуманітарний часопис : зб. наук. праць. – Харків : ХАІ, 2012. – № 3. – С. 64-70.

612. Титарь Е.В. «Человек theatrum mundi» versus «естественный человек» : театр жизни М. Волошина / Е.В. Титарь // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – Харків, 2013. – № 1057. – С. 82–86. – (Серія «Теорія культури і філософія науки»).

613. Титарь Е.В. Теория образа как основы культурной идентичности в философии искусства П. Флоренского / Е.В. Титарь // Творчість о. Павла Флоренського у контексті філософії та культури російського Срібного віку : Вісник Дрогобицького ДПУ імені Івана Франка / Ред. колегія : В.С. Возняк (гол. ред.), та ін. – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького ДПУ імені Івана Франка, 2013. – Вип. 19. – С. 296–302.

614. Титарь Е.В. Личность и личностная идентичность в философии языка (на примере потебнианской школы) / Е.В. Титарь // Yearbook of Eastern European Studies. – Wrocław, 2013. – № 1. – С. 199-214.

615. Титарь Е.В. Духовность и идентичность : художественный образ как основа личностного начала культуры / Е.В. Титарь // Культура. Политика. Понимание : материалы Межд. симпозиума молодых ученых / ред. кол. М.С. Жиров, П.А. Ольхов, В.Е. Пеньков и др. – Белгород : ИД «Белгород» ; НИУ «БелГУ», 2013. – С. 71-76.

616. Титарь Е.В. Духовное измерение «модной» идентичности и «вечной» самости : время поиска пространства себя / Е.В. Титарь // Социально-гуманитарное познание в контексте философской инноватики : сб. трудов Межд. науч. конф. / науч. ред. проф. А.М. Старостин. – Ростов-на-Дону : Донское книжное издательство, 2013. – С. 303-312.

617. Титар О. Духовное измерение «модной» идентичности : свой угол в пространстве самости / О. Титар // Наука і соціальні проблеми суспільства : трансформація цінностей у сучасному світі : матеріали VII Міжнар. наук.-практ. конф. (м. Харків, 7 черв. 2013 р.) / відп. ред. І.В. Карпенко. – Харків : ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2013. – С. 41-43.

618. Титар О.В. Глобалізація та українські культурні ідентичності : поліцентризм, тотальність, холістичність / О.В. Титар // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – Харків : ХНУ ім. В.Н. Каразіна, 2013. – № 1029-II. – С. 252-257. – (Серія «Теорія культури і філософія науки»).

619. Титарь Е.В. Христианское предназначение человека и аллегории христианского духовного роста в философской антропологии Г. Сковороды / Е.В. Титарь // Філософія і богослов'я : на шляху діалогу : матеріали XXI Харківських міжнар. Сковородинівських читань, приурочених до 1025-річчя Хрещення Русі. – Сковородинівка – Харків : Майдан, 2014. – С. 195-203.

620. Титар О.В. Етичний та етнічний вибір : філософсько-антропологічний вимір ідентичності / О.В. Титар // Гілея : наук. вісник : зб. наук. праць / гол. ред. В.М. Вашкевич. – Київ : Гілея, 2014. – Вип. 82 (№ 3). – С. 308-311.

621. Титарь Е.В. Субъективность, идентичность и формы глобализированной культуры: проблемы типологии культуры / Е.В. Титарь // Yearbook of Eastern European Studies. – Wrocław, 2014. – № 3. – С. 41–52.

622. Титарь Е.В. Символика theatrum mundi и аллегории христианского духовного роста в философской антропологии Г. Сковороды / Е.В. Титарь // Научные ведомости Белгородского государственного университета. –

Белгород : БелГУ, 2014. – № 9 (180). – Т. 28. – С. 105-110. – (Серия «Философия. Социология. Право»).

623. Титарь Е.В. Субъективность репрезентации в искусстве и проблема идентичности автора / Е.В. Титарь // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. – СПб., 2014. – Вып. 4. – С. 136-143. – (Серия 17. «Философия, конфликтология, культурология, религиоведение»).

624. Tytar O.=Титарь Е. Modern symbolist cultural landscape of Slobozhanshchina : the new modernism philosophicality of Michael Yoganen and Les Kurbas = Модерный символистский культурный ландшафт Слобожанщины : новая философичность модернизма Майкла Йогансена и Леся Курбаса / Е. Титарь // Australian Journal of Scientific Research. – Adelaida : Adelaida University Press, 2014. – № 2 (6) (July-December). – P. 791-796.

625. Титарь Е. Культурная идентичность и искусство : визуальные стратегии модерна и постмодерна / Елена Титарь // Известия Саратовского государственного университета : Новая серия. – Саратов : СГУ, 2014. – Т. 14. – Вып. 4. – С. 55-59. – (Серия «Философия. Психология. Педагогика»).

626. Титар О.В. Концепт «глобалізація» у контексті національних і регіональних культур : Слобожанщина в глобалізованому світі / О.В. Титар // Філософія і політологія в контексті сучасної культури : Вісник Дніпропетровського університету імені Олеся Гончара : наук. журнал. – Дніпропетровськ, 2014. – Вип. 8. – С. 132-136.

627. Титар О. (Tytar O.) Ukrainian identity of new public man in philosophy culture of M. Khvylovy / О. Титар (O. Tytar) // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – Харків, 2014. – № 1142. – С. 133-138. – (Серія «Теорія культури і філософія науки»).

628. Титар О.В. Філософія у Харківському університеті та її роль у становленні української культури / О.В. Титар // Харківський університет і українська культура : монограф. / передм. В.С. Бакірова ; за ред. Ю.М. Безхутрого. – Харків : ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2015. – С. 272-293.

629. Титар О.В. Українські національні і культурні ідентичності у глобалізованому світі (на прикладі культури Слобожанщини) : монографія / О.В. Титар. – Харків : ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2015. – 349 с.
630. Тихий Н. В.Н. Каразин, винувник учреждения университета в Харькове / Н. Тихий. – Х. : Тип.-лит. М. Зильберберт, 1905. – 80 с.
631. Тойнби А. Постижение истории / А. Тойнби ; пер. с англ. – М. : Прогресс, 1991. – 731 с.
632. Томпсон Е. Трубадури імперії : Російська література і колоніалізм / Ева Томпсон ; пер. з англ. М. Корчинської. — К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2006. – 368 с.
633. Топоров В.Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» / В.Н. Топоров // Труды по знаковым системам. – Тарту : ТГУ, 1971. – Вып. 5. – С. 9–62.
634. Топоров В.Н. О числовых моделях в архаических текстах » / В.Н. Топоров // Структура текста. – М. : Наука, 1980. – С. 3–58.
635. Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) / В.Н. Топоров // Очерки истории естественнонаучных знаний в древности : сборник. – М. : Наука, 1982. – С. 8–41.
636. Тэрнер В.У. Проблема цветовой классификации в примитивных культурах (на материале ритуала ндембу) / В.У. Тэрнер ; пер. с англ. И.М. Бакштейна // Семиотика и искусствоведение / под. ред. Ю.М. Лотмана, В.М. Петрова. – М. : Прогресс-Мир, 1972. – С. 50–81.
637. Уваров С.С. О Гете : в торжеств. собр. Имп. С.-Петербур. Акад. наук / читано президентом Акад. [С. С. Уваровым] 22 марта 1833 г. : [пер. с фр. яз.] ; пер. с фр. И.И. Давыдов. – М. : Унив. тип., 1833. – 29 с.
638. Увесь розмай життя. «Міська» проза: здобутки, проблеми, пошуки // Київ. – К., 1984. – № 1. – С. 115-123.
639. Українська душа. – К. : Фенікс, 1992. – 128 с.
640. Українська політична нація : генеза, стан, перспективи / за ред. В.С. Крисаченка. – К. : НІСД, 2003. – 632 с.

641. Уорф Б.Л. Отношение норм поведения и мышления к языку / Б.Л. Уорф // Звегинцев В.А. История языкознания XIX–XX веков в очерках и извлечениях : В 2 ч. – М. : Просвещение, 1960. – Ч. 2. – С. 198-224.
642. Урядовий кур'єр. – 2004. – 19 серп. (№ 156). – С. 10.
643. Успенский Б.А. Избранные труды. – Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры / Б.А. Успенский. – М. : Издательство «Гнозис», 1994. – 432 с.
644. Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского / Б.А. Успенский. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1982. – 248 с.
645. Ушкалов Л.В. Григорій Сковорода і антична культура / Л.В. Ушкалов. – Х. : ТОВ «Знання», 1997. – 179 с.
646. Ушкалов Л.В., Марченко О.М. Нариси з філософії Григорія Сковороди / Л.В. Ушкалов, О.М. Марченко. – Х. : Основа, 1993. – 152 с.
647. Ушкалов Л. Від бароко до постмодерну : Есеї / Леонід Ушкалов. – К. : Грані-Т, 2011. – 552 с. – (Серія «De profundis»).
648. Ушкалов Л. Есеї про українське бароко / Леонід Ушкалов. – К. : Факт–Наш час, 2006. – 284 с. – (Серія «Висока полиця»).
649. Ушкалов Л. Сковорода та інші : Причинки до історії української літератури / Леонід Ушкалов. – К. : Факт, 2007. – 552 с.
650. Ушкалов Л. Українське барокове богомислення : сім етюдів про Григорія Сковороду / Леонід Володимирович Ушкалов. – Х. : Акта, 2001. – 221 с. – (Серія «Харківська школа»).
651. Ушкалов Л.В. Світ українського барокко / Л.В. Ушкалов. – Харків : Око, 1994. – 112 с.
652. Февр Л. Бои за историю / Л. Февр. – М. : Наука, 1991. – 629 с.
653. Федотова В.Г. Факторы ценностных изменений на Западе и в России / Валентина Гавриловна Федотова // Вопросы философии. – М., 2005. – № 11. – С. 3–19.

654. Федотова Н. Кризис идентичности в условиях глобализации // [Электронный ресурс] / Н. Федотова. – Режим доступа : [//globalculture.ru/news.htm](http://globalculture.ru/news.htm).
655. Фейерабенд П. Избр. труды по методологии науки / Поль Фейерабенд ; общ. ред. И.С. Нарского. – М. : Прогресс, 1976. – 544 с.
656. Филарет (Гумилевский Д. Е.), архиеп. Историко-статистическое описание Харьк. епархии. – Т. I–VI. – Харьков-Москва : Тип. Готье, унив. тип., 1857-1859. – 332 стб.
657. Философия языка / ред.-сост. Дж. Сёрл. ; пер. с англ. – М. : Едиториал УРСС, 2004. – 206 с.
658. Фихте И.Г. Избранные сочинения / И.Г. Фихте ; пер. с нем. – Т. 1. – М. : Путь, Тов-во тип. А.И. Мамонтова, 1916. – С. 9–424.
659. Фихте И.Г. Сочинения. В 2 т. / И.Г. Фихте. – Т. 1 / сост. и прим. В. Волжского. – СПб. : Мифрил, 1993. – 687 с.
660. Фихте И.Г. Сочинения : В 2 т. / И.Г. Фихте. – Т. 2 / сост. и прим. В. Волжского. – СПб. : Мифрил, 1993. – 798 с.
661. Фихте И. Г. Ясное как солнце сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии / И.Г. Фихте. – М. : Соцэкгиз, 1937. – 108 с.
662. Філософія Г. Сковороди / від. ред. чл.-кор. АН УРСР В.І. Шинкарук. – К. : Наукова думка, 1972. – 312 с.
663. Фісун О. Геоісторичне майбутнє кордону в контексті глобалізації та європейської інтеграції / О. Фісун // Українсько-російське порубіжжя : формування соціального та культурного простору в історії та сучасній політиці. – К. – Х.. : Ін-т Кеннана, 2003. – С. 3-9.
664. Флоренский П.А., священник. Сочинения в 4-х т. / П.А. Флоренский. – Т. 2 / сост. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренской, М.С. Трубачевой ; ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев). – (Б-ка «Философское наследие»). – М. : Мысль, 1996. – 877 с.

665. Флоренский П. А., священник. Сочинения в 4-х т. / П.А. Флоренский. – Т. 3 (2) / сост. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренской, М.С. Трубачевой ; ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев). – (Б-ка «Философское наследие»). – М. : Мысль, 2000. – 623 с.

666. Флоренский П.А., священник. Статьи и исследования по истории и философии искусства / П.А. Флоренский ; сост. игумена Андроника (А.С. Трубачева) ; ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев). – (Б-ка «Философское наследие»). – М. : Мысль, 2000. – 446 с.

667. Флоренский П. У водоразделов мысли : Собр. сочинений в 2-х т. / П. Флоренский. – М. : Изд-во Правда, 1990. – Т. 2. – 219 с.

668. Фогель З. Василий Ермилов / Зиновий Фогель. – М. : Советский художник, 1975. – 130 с.

669. Фокс Р. Роман и народ / Р. Фокс. – М. : Гослитиздат, 1960. – С. 81–82.

670. Фомин П. Очерки по истории христ. иконописи. Вып. 1. / Петр Фомин. – Х. : Епарх. тип, 1916. – 156 с.

671. Фомин П. Церковные древности Харьковского края. Вып. 1./ П. Фомин. – Х. : Епарх. тип., 1916. – 181 с.

672. Форум «Поверх кордону» : концепція прикордоння як об'єкт дослідження // Україна модерна. Пограниччя. Окраїни. Периферії. – К. : Критика, 2011. – № 18. – С. 47-78.

673. Фрадкіна Н.В. Особливості наукового та релігійного світогляду слобідської інтелігенції кінця ХІХ – початку ХХ ст. (На прикладі поглядів Миколи Сумцова) / Н.В. Фрадкіна // Вісник Харківського національного ун-ту ім. В.Н. Каразіна. – 2006. – № 714. – С. 78–83. – (Серія «Теорія культури філософія науки»).

674. Фрезер Дж. Золотая ветвь / Дж. Фрезер ; пер. с англ. – М. : Политиздат, 1980. – 831 с.

675. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности / О.М. Фрейденберг. – М. : Наука, 1978. – 320 с.

676. Фрейд З. Интерес к психоанализу. Избранное / З. Фрейд. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1998. – 352 с.
677. Фромм Э. Душа человека / Эрих Фромм ; пер. с англ. – Москва : Республика, 1992. – 430 с.
678. Фромм Э. Искусство любить / Эрих Фромм ; пер. с англ. // Фромм Э. Душа человека. – Москва : Республика, 1992 – С. 109-178.
679. Фромм Э. Концепция человека у Маркса / Эрих Фромм ; пер. с англ. // Фромм Э. Душа человека. – Москва : Республика, 1992. – С. 375-414.
680. Фромм Э. Человек для самого себя / Эрих Фромм ; пер. с англ. // Фромм Э. Психоанализ и этика. – М. : Республика, 1993. – С. 19-191.
681. Фрэзер Дж. Золотая ветвь / Дж. Фрэзер. – М. : Политиздат, 1980. – 831 с.
682. Фуко М. Археология знания / Мишель Фуко ; пер. с фр. ; общ. ред. Бр. Левченко. – Киев : Ника-Центр, 1996. – 208 с.
683. Фуко М. История сексуальности. Кн. 3. Забота о себе / Мишель Фуко ; пер. с фр. – К. : Дух и литера, Грунт, - М. : Рефл-бук, 1998. – 288 с.
684. Фуко М. Интеллектуалы и власть : Избранные политические статьи, выступления и интервью / Мишель Фуко ; пер. с фр. С.Ч. Офертаса под общей ред. В.П. Визгина и Б.М. Скуратова. – М. : Праксис, 2002. – 384 с. – (Серия «Новая наука и этика»).
685. Фуко М. Око власти // Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Мишель Фуко ; пер. с фр. С. Офертаса под общей ред. В. Визгина и Б. Скуратова. – М. : Праксис, 2002. – С. 220-240.
686. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко ; пер. с фр. – М. : Прогресс, 1977. – 471 с.
687. Фуко М. Что такое Просвещение? / М. Фуко // Фуко М. Избранные политические статьи, выступления и интервью / пер. с франц. С. Офертаса ; под общей ред. В. Визгина и Б. Скуратова. – М. : Праксис, 2002. – С. 335–360.

688. Фуко М.. Нужно защищать общество = Foucault M. Il faut defendre la societe: Cours au College de France, 1976 / М. Фуко ; пер. с фр. Е.А. Самарской. – СПб. : Наука, 2005. – 312 с.

689. Хабермас Ю. Вовлечение другого : Очерки политической теории / Ю. Хабермас ; пер. с нем. Ю.С. Медведева ; под ред. Д.А. Складнева. – СПб. : Наука, 2001. – 419 с. – (Серия «Слово о сущем»).

690. Хабермас Ю. Промова з приводу вручення премії імені Адорно, заснованої містом Франкфурт-на-Майні за 1980 р. / Ю. Хабермас ; пер. з нім. : переклад здійснено за текстом, опублікованим у : Wege aus der Moderne : SCHLUSSELTEXTE der Postmoderne-discussion/ HRSG/ von/ WELSCH/ Weinheim, 1988. – S. 177-192.

691. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Юрген Хабермас ; пер. с нем. М.В. Беляев, К.В. Костин, Е. Л. Петренко. – Москва : Весь Мир, 2008. – 416 с.

692. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас ; пер. с нем. – СПб. : Наука, 2000. – 379 с.

693. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект / Ю. Хабермас // Вопросы философии. – М., 1992. – № 4. – С. 40-52.

694. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления / М. Хайдеггер ; пер. с нем. – М. : Республика, 1993. – 447 с.

695. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / Мартин Хайдеггер ; пер. с нем. – М. : Высшая школа, 1991. – 192 с.

696. Хакен Г., Хакен-Крелль М. Тайны восприятия / Г. Хакен, М. Хакен-Крелль ; пер. с англ. – М. : Институт компьютерных исследований, 2002. – 272 с.

697. Харджиев Н.К истории русского авангарда / Н. Харджиев ; послесл. Р. Якобсона. – Стокгольм : Гилея, 1976. – 189 с.

698. Хардт М., Негри А. Империя / Майкл Хардт, Антонио Негри ; пер. с англ. за ред. Г. В. Каменской, М. С. Фетистова. – Москва : Пракис, 2004. – 440 с.

699. Хардт М., Негри А. Множество : война и демократия в эпоху империи / Майкл Хардт, Антонио Негри ; [пер. с англ. за ред. В.Л. Иноземцева]. – Москва : Культурная революция, 2006. – 559 с.

700. Харківське історико-філологічне товариство : Бібліогр. покажч. / уклад. : М.Г. Швалб, С.Б. Глибицька ; вступ. ст. : С.І. Посохов ; бібліогр. ред. : В.Д. Прокопова. – Х. : НМЦ “СД”, 2002. – 88 с.

701. Харківський університет. – 2000. – № 1–2 (25 січня).

702. Харьков многонациональный. – Харьков : Восточно-региональный центр гуманитарно-образовательных инициатив, 2004. – 256 с., [32] с. ил.

703. Хвильовий М. Твори : у 2 т. / упоряд. М.Г. Жулинського, П.І. Майданченка. – К. : Дніпро, 1991. – Т. 2. Повість. Оповідання. Незакінчені твори. Нариси. Памфлети. Листи. – 925 с.

704. Хвильовий М. Твори у 5 т. / гол. ред. Григорій Костюк ; об'єднання українських письменників «Слово». (Проект зі збереження спадщини української еміграції). Том 1 / упорядк., ред і вступ. стаття Г. Костюка. – Нью-Йорк-Балтимор-Торонто : Укр. вид-во «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1978. – 439 с. ; Том 2 / упорядк. і заг. ред. Г. Костюка, передмова М. Шкандрія. – Нью-Йорк-Балтимор-Торонто : Укр. вид-во «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1980. – 410 с. ; Том 3 / упорядк., передмова і заг. ред. Г. Костюка, слово про поезію М. Хвильового С. Гординського. – Нью-Йорк-Балтимор-Торонто : Укр. вид-во «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1981. – 506 с. ; Том 4 / заг. ред., упорядк. матеріалів, коментарі та примітки Г. Костюка, вступ. ст. Ю. Шевельова. – Нью-Йорк-Балтимор-Торонто : Укр. вид-во «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1983. – 663 с. ; Том 5 / заг. ред. Г. Костюка. – Нью-Йорк-Балтимор-Торонто : Укр. вид-во «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1986. – 835 с.

705. Хейзинга Й. Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веке во Франции и Нидерландах / Йохан Хейзинга ; пер. с нидерландского ; отв. ред. С.С. Аверинцев. – Серия «Памятники исторической мысли». – М. : Наука, 1988. – 544 с.

706. Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / В. Хесле // Вопросы философии. – М., 1994. – № 10 – С. 112–123.
707. Холл С. Кому нужна идентичность / С. Холл // Національна ідентичність. Хрестоматія / упоряд. Т.С. Воропай. – Харків : Крок, 2002. – С. 260–278.
708. Холл С. Культурные исследования: две парадигмы / С. Холл ; пер. с англ. И. Инишина // Логос. – 2012. – № 1. – С. 157-183.
709. Хюбнер К. Истина мифа : монография / Курт Хюбнер ; пер. с нем. И. Касавина. – М. : Республика, 1996. – 448 с.
710. Хюбнер К. Нация: от забвения к возрождению / Курт Хюбнер ; пер. с нем. – М. : Канон+, 2001. – 400 с.
711. ЦДАМЛМ (Центральный державний архів-музей літератури і мистецтва України), ф.208, оп.2, д.12.
712. Цехмистро И.З. Холистическая философия науки / Иван Захарович Цехмистро. – Сумы : Университетская книга, 2002. – 364 с.
713. Цехмістро І.З. Постмодернізм і реляційний холізм у філософії науки / І.З. Цехмістро // Сучасність. – К., 1998. – № 9. – С. 91-101.
714. Цехмістро І. З. Голістична філософія науки / І.З. Цехмістро. – Харків : «Акта», 2001. – 286 с.
715. Цехмістро І.З. Україна: шлях у майбутнє через повернення до себе / І.З. Цехмістро // Сучасність. – К., 2000. – № 10. – С. 68–82.
716. ЦИГАЛ СССР, ф. 1284, оп.188, ед. хр. 100, л.2.
717. Чаплигин А.К. Человек и творчество : работы разных лет / А.К. Чаплыгин. – Харьков : ХНАДУ, 2011. – 604 с.
718. Чаплигін О.К. Ідентичність у світі, що змінюється : до визначення поняття / О.К. Чаплигін, А.С. Дорошкевич // Науковий вісник. Харківський державний педагогічний університет ім. Г.С. Сковороди. – Х.. : ОВС, 2002. – Вип. 11. – С. 140-145. – (Серія «Філософія»).
719. Чередиченко И.В Структурно-семиотический метод тартуской школы : монография. – СПб. : Золотой века, 2001. – 200 с.

720. Чечик В. Политический театр и художники Харькова (1919 – 1922) / В. Чечик // Вісник ХДАДМ. – Харків, 2006. – № 1. – С. 123-135.
721. Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму) / Д. Чижевський. – Тернопіль : Феміна, 1994. – 480 с.
722. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Д. Чижевський. – К. : УКСП «Кобза», Орій, 1992. – 203 с.
723. Чижевський Д. Філософія Г.С. Сковороди / Д. Чижевський // Праці українського наукового ін-ту. – Серія філософічна. – Т. 24. – Кн. 1. – Варшава, 1934. – 224 с.
724. Чумакова Т.В. Символика животных в христианской культуре / Т.В. Чумакова // Человек. – 2009. – № 3. – С. 93-104.
725. Чучин-Русов А. Культурно исторический процесс : форма и содержание / А. Чучин-Русов // Вопросы философии. – М., 1996. – № 4. – С. 4-21.
726. Шамрай А.П. Українська література. Стислий огляд / Агапій Пилипович Шамрай. – Харків : ДВУ, Рух, 1927. – 205 с.
727. Шаповал В.М. Человек перед лицом основного вызова XXI века / В.М. Шаповал // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. – Симферополь, 2008. – Том 21 (60). – № 1. – С. 70–75. – (Серия «Философия. Социология»).
728. Шаповал В.М. Раціональне, ірраціональне та надраціональне у свободі / В.М. Шаповал // Філософські обрії : науково-теоретичний часопис. – Полтава, 2010. – № 22. – С. 87-98.
729. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом // Вісник АН України. – К., 1991. – № 12. – С. 3-8.
730. Шейко В. Культура. Цивілізація. Глобалізація / В. Шейко. – Х. : Основа, 2001. – Т. 1. – 520 с.
731. Шеллинг Ф. Философия искусства / Ф. Шеллинг ; под. общ. ред. М.Ф. Овсянникова ; пер. с нем. П.С. Попова. – М. : Изд-во соц.-эк. лит. «Мысль», 1966. – 496 с., 7 илл.

732. Шерех Ю. (Шевельов Ю.) Не для дітей. Літературно-критичні статті й есеї / Ю. Шерех (Ю. Шевельов). – Нью-Йорк : Вид-во «Пролог», 1964. – С. 53-67.

733. Шерех Ю. (Шевельов Ю.) Четвертий Харків / Ю. Шерех // Шерех Ю. Пороги і запоріжжя. Література. Мистецтво. Ідеології. Три томи. / редкол. : Шевчук В. (гол. ред.) та інші. – Т. 1. – Харків : Фоліо, 1998. – С. 478–492.

734. Шерех Ю. Людина і люди: «Місто» В. Підмогильного // Шерех Ю. Не для дітей : літ.-крит.статті / Ю. Шерех (Ю. Шевельов). – Б. м., 1964. – С. 83-96; Шерех Ю. Пороги і запоріжжя. Література. Мистецтво. Ідеології. 3 т. / Ю. Шерех (Ю. Шевельов). – Т. 1. – Харків : Фоліо, 1998. – С. 81-91.

735. Шерех Ю. Пороги і запоріжжя. Література. Мистецтво. Ідеології. 3 т. / редкол. : Шевчук В. (гол. ред.) та інші. / Ю. Шерех (Ю. Шевельов). – Т. 3. – Харків : Фоліо, 1998. – 607 с.

736. Шестов Л. Сочинения в 2 томах / Лев Шестов. – Т. 2. На весах Иова (Странствования по душам) / вступ. ст., сост.и подг. текста, прим. А.В. Ахутина. – М. : Наука, 1993. – 560 с.

737. Шибутани Т. Социальная психология / Т. Шибутани. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1999. – 280 с.

738. Шкандрій М. В обіймах імперії : Російська і українська літератури новітньої доби / М. Шкандрій ; пер. з англ. П. Таращук. – К. : Факт, 2004. – 496 с.

739. Шкандрій М. Модерністи, марксистки і нація. Українська літературна дискусія 1920-х років / Мирослав Шкандрій ; пер. з англ. М. Климчук. – К. : Ніка - Центр, 2006. – 384 с.

740. Шлемкевич М. Душа і пісня / М. Шлемкевич // Укр. душа. – К. : Фенікс, 1992. – С. 97-112.

741. Шліпченко С. Архітектурні принципи постмодернізму / Світлана Шліпченко. – К. : Вид. дім «Всесвіт», 2000. – 240 с.

742. Шляхи розвитку сучасної літератури : Диспут 24 травня 1925 року. – К. : Культкомісія місткому, 1925. – С. 35-38. – [Промова В. Підмогильного].

743. Шмит Ф. Искусство, его психология, его стилистика, его эволюция / Ф. Шмит. – Х. : Союз, 1919. – 328 с.
744. Шмит Ф. Искусство. Основные проблемы теории и истории. – Л. : Academia, 1925. – 184 с.
745. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер ; пер. с нем. – Т. 2. – М. : Мысль, 1998. – 606 с.
746. Шпет Г.Г. Сочинения / Г.Г. Шпет. – М. : Правда, 1989. – 601 с.
747. Шпорлюк Р. Імперія та нації: З історичного досвіду України, Росії, Польщі та Білорусі / Роман Шпорлюк ; пер. з анг. – К. : Дух і літера, 2000. – 354 с.
748. Шпорлюк Р. У пошуку майбутнього часу : статті та есеї / Роман Шпорлюк. – К. : Грані-Т, 2010. – 256 с. – (Серія «De profundis»).
749. Шугуров Н.В. Ильи Федорович Тимковский, педагог прошлого времени / Н.В. Шугуров // Киевская старина. – 1891. – № 9. – С. 380-386.
750. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом: / А. Шюц ; пер с англ. и нем. – М. : РОССПЭН, 2004. – 1056 с. – Серия «Книга света».
751. Щербаківський Д., Ернст Ф. Укр. портрет. Виставка українського портрету 17-20 ст. / Д. Щербаківський, Ф. Ернст – К. : Всеукр. іст. музей ім. Т. Шевченка. – 64 с.
752. Эккерман И.П. Разговоры с Гёте в последние годы его жизни / И.П. Эккерман ; пер. с нем. Н. Ман. – М. : Художественный мир, 1971. – 707 с.
753. Эко У. Искусство и красота в средневековой эстетике / У. Эко ; пер. с ит. – Серия «Библиотека средних веков». – СПб. : Алетейя, 2003. – 256 с.
754. Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре / Умберто Эко ; пер. с итал. и примечания А. Миролобовой. – Серия «Становление Европы». – СПб. : Александрия, 2007. – 423 с.
755. Элиаде М. Словарь религий, обрядов и верований / Мирча Элиаде, Ион Кулиано ; науч. ред. С. Мурашкинцева. – М. : Рудомино; СПб. : Алетейя, Университетская книга. – 1997. – 414 с.
756. Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения / М. Элиаде ; пер. с фр. – М. : Ладомир, 1999. – 488 с.

757. Элиаде М. Космос и история / М. Элиаде ; пер. с фр. – М. : Прогресс, 1987. – 311 с.
758. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость / М. Элиаде ; пер с фр. Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой. – СПб. : Алетейя, Унив. Книга, 1998. – 249 с.
759. Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде ; пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского . – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
760. Элиаде М. Трактат по истории религий. В 2 т. / М. Элиаде ; пер. с англ.– СПб. : Алетейя, 1999. – 391 с.
761. Элкинс Дж. Девять типов междисциплинарности для визуальных исследований (Ответ на статью Мике Баль «Визуальный эссенциализм и объект визуальной культуры») / Дж. Элкинс // Логос. – 2012. – № 1. – С. 250-259.
762. Энафф М. Клод Леви-Строс и структурная антропология / М. Энафф ; пер. с фр. О.В. Кустовой ; под науч. редакц А.М. Положенцева. – СПб. : ИЦ «Гуманитарная академия», 2010. – 506 с.
763. Энгельмейер П.К. Эврология или всеобщая теория творчества / П.К. Энгельмейер // Вопросы теории и психологии творчества. – 1914. – № 5. – С. 131–262.
764. Эммануэль Левинас : Путь к Другому : сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. – СПб. : Изд-во СПб. ун-та, 2006. – 239 с. – Серия «Апории». – Вып. 1.
765. Эриксон Э. Детство и общество / Э. Эриксон ; пер. с англ. – СПб. : Алетейя, 2004. – 415 с.
766. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон ; пер. с англ. А.Д. Андреевой, А.М. Прихожана, В.И. Ривоши ; общ. ред. и предисл. А.В. Толстых. – М. : Прогресс, 1996. – 344 с.
767. Эрн В. Григорий Сковорода : Жизнь и учение / В. Эрн. – М. : Тов. Тип А.И. Мамонтова, 1912. – 342 с.
768. Эстетика. Словарь / под ред. А.А. Беляева и др. – М. : Политиздат. 1989. – 447 с.

769. Юзвак Ж. Духовність як психологічний феномен : структура та чинники розвитку / Ж. Юзвак // Філософська думка. – К., 1999. – № 5. – С. 110-129.
770. Юнг К. Г. О современных мифах / К.Г. Юнг ; пер. с англ. – М. : Практика, 1994. – 252 с.
771. Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного / К.Г. Юнг // Вопросы философии. – М., 1988. – № 1. – С. 133–154.
772. Юнг К.Г. Сознание и бессознательное : сборник / К.Г. Юнг ; пер. с англ. – СПб. : Университетская книга, 1997. – 544 с.
773. Юркевич В. Еміграція на Схід і залюднення Слобожанщини за Богдана Хмельницького / Віктор Юркевич. – Київ : ВУАН, 1932. – 188 с.
774. Юркевич П. Вибране / Памфіл Юркевич. – К. : Абрис, 1993. – 416 с.
775. Языкова И.К. Богословие иконы / Ирина Константиновна Языкова. – Тула : Изд-во Общедоступного православного университета, 1995. – 212 с.
776. Яковенко Н.М. Кілька спостережень над модифікаціями українського національного міфу в історіографії / Наталя Михалівна Яковенко // Дух і Літера. – 1998. – № 3-4. – С. 113-124.
777. Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України / Наталя Яковенко. – К. : Критика, 2009. – 584 с.
778. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVII–XVIII ст. / Н. Яковенко. – К. : Критика, 2002. – 416 с.
779. Яковенко Н. Польща та поляки в шкільних підручниках історії, або відлуння давнього й недавнього минулого [Електронний ресурс] // Паралельний світ : дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII ст. / Наталя Яковенко. – К., 2002. – Режим доступу до ресурсу: <http://izbornyk.org.ua/yakovenko/yak13.htm>
780. Ямпольский М. Ткач и визионер. Очерки истории репрезентации, или О материальном и идеальном в культуре / М. Ямпольский. – М. : НЛЮ, 2007. – 616 с.
781. Яневський Д. Проект «Україна», або крах Симона Петлюри / Данило Яневський. – Х. : Фоліо, 2010. – 320 с.

782. Яневський Д. Проект «Україна», або Таємниця Михайла Грушевського / Данило Яневський. – Х. : Фоліо, 2010. – 315 с.
783. Янів В. Проблема психологічного оксиденталізму / В. Янів // Мандрівець. – 1994. – № 1. – С. 34-45.
784. Яннарас Х. Варіації на тему Пісні Пісень / Х. Яннарас ; пер. з грецької С. Говоруна. – К. : Дух і Літера, 1999. – 128 с.
785. Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или Об отсутствии и непознаваемости Бога [Электронный ресурс] / Х. Яннарас. – Режим доступа : www.predanie.ru
786. Яновський Ю. Майстер корабля / Ю. Яновський. – К., 1928 ; Нью-Йорк : НТШ, 1954. – 240 с.
787. Ярещенко А. П. Харків'яни : хто вони? / А.П. Ярещенко. – Х. : Прапор, 2004. – 240 с.
788. Ярмоленко А.В. Роль речи в отражении пространства / А.В. Ярмоленко // Проблемы восприятия пространства и пространственных представлений / под ред. Б.Г. Ананьева и Б.Ф. Ломова. – М. : МГУ, 1961. – С. 69-71.
789. Ярославцева Е.И. Человек в перспективе сетевой парадигмы (опыт синергетического подхода) / Е.И. Ярославцева. – М. : Динтер, 2007. – 235 с.
790. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс ; пер. с нем. – М. : Политиздат, 1991. – 527 с.
791. Ясперс К. Всемирная история философии : Введение / К. Ясперс ; пер. с нем. К.В. Лощевской. – СПб. : Наука, 2000. – 272 с.
792. Ясперс К. Общая психопатология / К. Ясперс ; пер. с нем. Л.О. Акопян. – М. : Практика, 1997. – 1053 с.
793. Alperson Ph. The Philosophy of the Visual Arts / Ph. Alperson. – New York : Oxford UP, 1992. – 630 p.
794. Arendt H. On Violence / H. Arendt. – New York : Harcourt, Brace & World, 1970. – 240 p.
795. Bal M. Kulturanalyse / Mieke Bal ; Thomas Fechner-Smarsly; Sonja Neef. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2002 – 371 S.

796. Bal M. *The Practice of Cultural Analysis : Exposing Interdisciplinary Interpretation* / Mieke Bal. – New York : Blackwell, 1999. – 280 p.
797. Barth F. *Ethic Groups and Boundaries* [Electronic resource] / F. Barth. – Way of access : http://identities.h11ru/readings/jds_barth.htm
798. Baudrillard J. *For a Critique of the Political Economy of the Sign* / J. Baudrillard. – St. Louis : Telos Press, 1981. – P. 5–177.
799. Baumann G. *Multicultural Riddle : Rethinking National, Ethnic and Religious Identities* / Gerd Baumann. – London : Routledge, 1999. – 188 p.
800. Bauman Z. *Globalization* / Z. Bauman. – Cambridge : Polity Press, 2000. – 199 p.
801. *Beyond Territory : Dynamic Geographies of Knowledge : Creation, Diffusion and Innovation* / ed. by Harald Bathelt, Maryann Feldman, Dieter F. Kogler. – London : Published by Routledge, 2011. – 294 p. - (Series «Regions and Cities»).
802. Bhabha H.K. *Introduction narrating the nation* / Homi K. Bhabha // *Nation and Narration* / edited by Homi Bhabha. – London and New York : Routledge, 1994. – P. 1-8.
803. Bhabha Homi K. *The Location of Culture* / Homi K. Bhabha. – London : Routledge, 1994. – 285 p.
804. Bourdieu P. *Esquisse d'une théorie de la pratique : Précédé de Trois études d'ethnologie kabyle* / Pierre Bourdieu. – Genève : Droz, 1972. – 269 p.
805. Bourdieu P. *Practical Reason : On the Theory of Action*. – Stanford : Stanford University Press, 1998. – 153 p.
806. Braidotti R. *Nomadic Subjects* / R. Braidotti. – New York : Columbia Univer. Press, 1994. – 325 p.
807. *British cultural identities* / ed. Storry M., Childs P. – London : Routledge, 1997. – 350 p.
808. Bruner I.S., Postman L., Rodrighers I. *Expectatioys and percepcion of Color* / I. S. Bruner, L. Postman, I. Rodrighers // *American journal of Psychology*. – 1951. – LXIV. – P. 215–218.

809. Butler J. *Gender Trouble: Femenism and Subversion of Identity* / Judith Butler. – New York and London : Routledge, 1999. – 272 p.
810. Clastres P. *Society Against The State : Esseys in Political Anthropology* / Pierre Clastres. – Cambridge, Massachusets : Zone Books, 1989. – 224 p.
811. Connor S. *Postmodernist Culture* / S. Connor. – 2nd ed. – Oxford UP : Blackwell, 1996. – 304 p.
812. Donnan H., Wilson T.M. *Borders : Frontiers of Identity, Nation & State* / Hastings Donnan, Thomas M. Wilson. – Berg Publishers, 1999. – 196 p.
813. Eder K., Giesen B. *European Citizenship : Between National Legacies and Postnational Projects* / K. Eder, B. Giesen. – Oxford : University Press, 2001. – 291 p.
814. *Ethnicity* / edited by John Hutchinson and Anthony D. Smith. – Oxford-New York : Oxford University Press, 1996. – 448 p.
815. Etkind A. *Internal Colonization* / A. Etkind. – Cambridge, UK : Polity Press, 2011. – 282 p.
816. Fabian J. *Memory against Culture : Arguments and Reminders* / Johnnes Fabian. – Duce Univ. Press, 2007. – 208 p.
817. Foucault M. *The Will to Truth* / M. Foucault. – London and New York : Tavistock, 1980. – P. 125–131.
818. Gage J. *Colour and Culture : Practice and Meaning from Antiquity to Abstraction*. – Boston : Bulfinch Press, 1993. – 487 p.
819. Garret P.B., Baquedano-Lopez P. *Language socialization : Reproduction and continuity, transformation and change* / P.B. Garret, P. Baquedano-Lopez // *Annual Review of Anthropology*. – 2002. – № 31.
820. Gellner E. *Return of a Native* / E. Gellner // *Political Quarterly*. – 1996. – Vol. 67. – № 1. – P. 11–12.
821. Giddens A. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age* / A. Giddens. – Stanford : Stanford Press California, 1991. – 245 p.
822. Golding J. *Cubisme : A History and an Analysis 1907 – 1914* / J. Golding – Cambridge, MA : Belknap / Harvard University Press, 1959. – P. 8–32.

823. Grimshaw A. *Ethnographer's Eye : Ways of Seeing in Anthropology* / Anna Grimshaw. – Cambridge : Cambridge University Press, 2001. – 236 p.
824. Hardin C.L. *Colour for Philosophers : Unweaving the Rainbow* / C.L. Hardin. – Expanded edition. – Indianapolis : Hackett, 1993. – 278 p.
825. Holmes L., Murray Ph. *Citizenship and Identity in Europe* / L. Holmes, Ph. Murray. – Aldershot : Ashgate, 1999. – 166 p.
826. Hopkins A.G. *Globalization in World History* / Antony Hopkins ed. – New York : New York City, 2003. – 263 p.
827. Hroch M. *Social Preconditions of National Revival in Europe : A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smallest European Nations* / M. Hroch. – Cambridge : Cambridge University Press, 1985. – 378 p.
828. *Images and Empires : Visuality in Colonial and Postcolonial Africa* / Paul Stuart Landau, Deborah Kaspin (Editors). – University of California Press: UCP, 2002. – 398 p.
829. Jameson F. *Postmodernism and Consumer Society* / F. Jameson // *The anti – Aesthetic* / ed. Hal Foster. – Seattle : Bay Press, 1993. – P. 111–126.
830. Jameson F. *The Seeds of Time. – Literary Criticism.* – New York : Columbia University Press, 1994. – 214 p.
831. Kymlichka W. *Ethnic Relations and Western Political Theory* / W. Kymlichka // *Managing Diversity in Plural Societies : Minorities, Migration and National-Building in Post-Communist Europe.* – Ottawa, 1998. – P. 283–289.
832. Kymlichka W. *Multicultural Citizenship : A Liberal Theory of Minority rights* / W. Kymlichka. – Oxford : Oxford Univer.Press, 1995. – 212 p.
833. Kymlichka W. *Contemporary Political Philosophy : Introduction* / W. Kymlicka. – Toronto : Clarendon Press, 1990. – P. 5-94.
834. Landesman C. *The Eye and the Mind : Reflections on Perception and the Problem of Knowledge* / C. Landesman. – Dordrecht : Kluwer, 1993. – 172 p.
835. Langer S.K. *Mind : An essay on Human feeling* / Susanne K. Langer. – Vol. 1. – Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 1967. – 205 p.

836. Levinas E. *Diachronie et representation / E. Levinas // Entre nous: essays sur le penser-a-l'autre.* – Paris, 1991. – P. 183-184.
837. Levinas E. *Of the God Who Comes to Mind (Meridian : Crossing Aesthetics) / Emmanuel Levinas ; trans. Bettina Bergo.* – Stanford : Stanford University Press, 1998. – 193 p.
838. Levi-Strauss C. «A confrontation over myths» / C. Levi-Strauss // *New Left Review.* – 1970. – № 62. – P. 68-70.
839. Lewellen T. *Anthropology of Globalization : Cultural Anthropology Enters the 21st Century / Ted C. Lewellen.* – New-York–London : Greenwood Publishing Group, Incorporated, 2002. – 293 p.
840. Lifton R.J. *The Protean Self. Human Resilience in an Age of Fragmentation / R.J. Lifton.* – New York : Basic Books, 1993. – 262 p.
841. *Lotman and cultural studies : encounters and extensions / edited by Andreas Schonie.* – Madison : University of Wisconsin Press, 2006. – 295 p.
842. Lyotard J. *La condition postmoderne / J. Lyotard.* – Paris : Minuit, 1979. – 275 p.
843. Lyotard J. *Le Postmoderne explique aux enfants : Correspondances 1982-1985.* – Paris : Galilee, 1987. – 180 p.
844. Martinez O. *Border people : Life and Society in U. S. / O. Martinez – Mexico Borderlands, Tuscon : University of Arizona Press, 1994. – 352 p.*
845. Matthew Dillon, Garland L. *Ancient Rome : From the Early Republic to the Assassination of Julius Caesar / Matthew Dillon, Lynda Garland.* – New York, New York City : Routledge, 2005. – 235 p.
846. Maund J.B. *Colours : Their Nature and Representation / J. Barry Maund.* – Cambridge : Cambridge University Press, 1995. – 297 p.
847. Miller D. *Citizenship and National Identity / D. Miller.* – Cambridge : Polity Press, 2000. – 221 p.
848. Nancy J.-L. *The Inoperative Community / Jean-Luc Nancy.* – Minneapolis : University of Minnesota Press, 1991. – 176 p.

849. Norton P., Bayly C. *Birth of the Modern World : Global connections and Comparisons* / P. Norton, Cristofer Bayly. – Oxford : Blackwell Pub.,2004. – 568 p.
850. Pierce Ch. *Collected Papers of Charles Sanders Peirces* / eds. C. Hartshorne, P. Weiss. – Vol. 1-6. – Harvard : Harvard Press, 1931-1935. – V. 2. – 962 p.
851. Radcliff-Brown A.R. *Three tribes of Western Australia* / A.R. Radcliff-Brown // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. – 1913. – XLIII. – P. 165–171.
852. Renwick N. *America's World Identity : The Politics of Exclusion* / N. Renwick. – London-New York : MacMillan Press, 2000. – 255 p.
853. Said E.W. *Orientalism : Western conceptions of the Orient* / Edward W. Said. – New York : Pantheon Books, 1978. – 328 p.
854. Schad J. *Istitutiones Philosophiae universae in usum Auditorum suoram* / J. Schad ; conscripsit Joannes Schad, Philosophiae tum theoreticae, tum practiicae in Caesarea literarum, que Charkoviae constituta est, universitate professor P. O. ac collegiorum consiliarius : Tomus primus. *Logicam puram et applicatam complectens* – Charkoviae : Typis Universitatis, 1812 = Харьков, Унив.тип., 1812. – VI, 365 p.
855. Schelling F.W.J. *Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797)* / F.W.J. Schelling; Hrsg. von Manfred Durner unter Mitw.von Walter Schieche // *Historisch-kritische Ausgabe im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akaemie der Wissenschaften* / hrsg.von Hans Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs u. Hermann Krings. – Stuttgart; Bad Cannstatt : Frommann Holzboog, 1994. – Bd. 5. – VII, 501 S.
856. Serres M. *Hermès. Vol. 1. La communication* / Michel Serres. – Paris : Editions de Minuit, 1968. – 151 p.
857. Spivak G. Ch. *Can the subaltern Speak?* / Gayatri Chakravorty Spivak // *Marxism and the Interpretation of Culture* / Nelson Cary / Grossberg Lawrence (ed.). – Chicago : Illinois University Press, London : Macmilian, 1988. – 314 p. [Electronic

resource] / Gayatri Ch. Spivak. – Way of access :
<http://www.emory.edu/english/Bahri/Spivak.html>

858. Spivak G.Ch. *Other Asias* / Gayatri Chakravorty Spivak. – US, UK, Australia, Malden – Oxford : Blackwell Publishing, 2008. – 365 p.

859. Spivak G.Ch. *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging* / Gayatri Chakravorty Spivak, Judith Butler. – Oxford-New York-Kalkutta : Seagull Books, 2007. – 128 p.

860. Taylor Ch. *The Ethics of Authenticity*/ Ch. Taylor. – Cambridge MA : Harvard University Press, 1991. – 118 p.

861. Taylor Ch. *The sources of the self: The making of the modern identity* / Ch. Taylor. – Cambridge, Massachusetts and London, England, 1989. – 680 p.

862. Taylor Ch. *The validity of Transcendental Arguments* / Ch. Taylor // Taylor Ch. *Philosophical Arguments* / Ch. Taylor. – Cambridge (Mass), London : Harvard University Press, 1995. – P. 20-33.

863. Tuan Y. - F. *Space and Place: The Perspective of Experience* / Yi-Fu Tuan. – Minneapolis, London : University of Minnesota Press, 1977. – 183 p.

864. Westphal J. *Colour : A Philosophical Introduction* / Jonathan Westphal. – 2nd ed. – Oxford : Blackwell, 1991. – 324 p.

865. Wolff L. *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment* / L. Wolff. – Stanford : Stanford University Press, 1994. – 353 p.

866. Zola E. *Mon Salon Manet, écrits sur l'art* / E. Zola. – Paris : Galilee, 1970. – P. 280–287.

ДОДАТОК А

Далі наводяться дані зі звіту теми 8-10-03 «Національно-культурна ідентичність населення Слобідської України XVIII–XIX ст.», №ДР 0103U004253, 2 етап №ДО : 0305U003248 (Національно-культурна ідентичність населення Слобідської України XVIII–XIX ст. : Звіт про НДР (проміжний) / Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна. – 8-10-03 ; №ДР 0103U004253; №ДО : 0305U003248. – Х., 2004. – 47 с.)

Таблиця А.1. Ким Ви себе відчуваєте в першу чергу?

		Частота	% до всіх	% до відп.
1.	Представником своєї національності	116	15.43	15.51
2.	студентом (людина, виконуюча свою роботу)	354	47.07	47.33
3.	чоловіком/жінкою	266	35.37	35.56
4.	Громадянином України	177	23.54	23.66
5.	жителем свого міста	87	11.57	11.63
6.	жителем Слобожанщини	78	10.37	10.43
7.	Європейцем	40	5.32	5.35
8.	Громадянином світу	97	12.90	12.97
9.	інша відповідь (уточніть)	50	6.65	6.68

Таблиця А.2. До якої національності Ви самі себе відносите?

		Частота	% до всіх	% до відп.
1.	до української	428	56.91	56.91
2.	до російської	123	16.36	16.36
3.	відношу себе до іншої національності	7	0.93	0.93
4.	до слов'янської	84	11.17	11.17
5.	до православної	25	3.32	3.32
6.	до харків'ян	59	7.85	7.85
7.	до жителів Слобожанщини	22	2.93	2.93
8.	до європейців	16	2.13	2.13
9.	не відношу себе до якої-небудь певної національності	19	2.53	2.53
10.	вважаю, що національність людини не має значення	107	14.23	14.23

11.	інша відповідь	16	2.13	2.13
-----	----------------	----	------	------

Таблиця А.3. Як би Ви могли визначити в цілому свою самосвідомість?

		Час тог а	% до всіх	% до відп.
1.	як українську	101	13.43	13.74
2.	переважно як українську	76	10.11	10.34
3.	як російську	51	6.78	6.94
4.	переважно як російську	34	4.52	4.63
5.	одночасно і російську й українську	155	20.61	21.09
6.	православну	36	4.79	4.90
7.	слов'янську	118	15.69	16.05
8.	європейську	51	6.78	6.94
9.	місцеву	32	4.26	4.35
10.	мешканця Харкова	61	08.11	8.30
11.	мешканця Харківщини	30	3.99	04.08
12.	усього потроху	83	11.04	11.29
13.	важко відповісти	43	5.72	5.85
14.	інша відповідь	30	3.99	04.08

Стосовно символіки, яка є національно та етнічно визначальною для студентів, було задано декілька питань, зокрема на питання «Національні символи Вашого народу?» переважна більшість відповіла: офіційні державні герб, прапор, гімн – 404 відповіді, 53,72% опитаних, рослинні символи – калина – 61 відповідь, 8,11%, верба – 9 відповідей, 1,2%, тополя – 2 відповіді, аграрні символи – хліб, пшениця – 20 відповідей, 2,66%, крім того, каравай – 4 відповіді, рушник (вишиваний), вишиванка – 36 відповідей, 4,79%, національна кухня, в тому числі сало – 20, 2,66%, горілка – 22 відповіді, козак (и) – 11 відповідей, 1,46%, мова – 7 відповідей, 0,93%, пісня – 14 відповідей, надали 4 відповіді щодо звичаїв, вінка та грошей. На питання «Географічні символи Вашого народу» переважна більшість згадала головний акватичний символ України, що, крім того, займає центральне положення в Україні, – Дніпро – 155 відповіді, 20,61%, на другому місці – гори, а саме Карпати – 136 відповіді, 18,08%, далі Крим, в основному як основне місце відпочинку, – 70 відповідей, 9,31%, крім того, це окремі міста та пам'ятки у них – Київ – 77; 10,24%; Харків – 33; 4,39%; Львів – 20; 2,66%, крім того це загальне поняття

ступу – 15 відповідей, 1,99%, згадуваний у негативному контексті Чорнобиль – 7; 0,93%.

Головними символами-маркерами виступають державні символи, національне сприйняття формується в основному у системі освіти, етнічне сприйняття формується або в родині, або в результаті ідентифікації себе через спільні символи з окремими суспільними групами етнічного чи молодіжного походження. Ми бачимо одночасну технізацію символів (деякі студенти висловлюють думку, що найлегше їм спілкуватися на мові C++) та архетипізацію символів, навіть офіційні державні символи придбають цю додаткову конотацію (жовто-блакитний прапор – жовтий як колос (аграрний символ), жовтий як сонце (солярний символ), блакить – синій, сяючий, колір неба, Дніпро – символ об'єднання усієї країни, крім того виражений акватичний символ). Особливі, певною мірою емоційно відзначені місця в основному асоціюються з містами України та історичними пам'ятками у них, хоча на першому місці стоїть природна велич Карпат (десакралізована туристична оролатрія). Найбільша кількість опитаних вважає себе в першу чергу студентом – 47,07%, найбільша кількість опитаних відносить себе до українською національності – 56,91%, при чому найбільша кількість студентів визначає свою самосвідомість як одночасно російську та українську – 20,61%. Етнічні форми візуального сприйняття осучаснюються, все більшу роль при цьому починає відігравати державна ідеологія, одночасно вони сприймаються студентами з певним гумором, в цьому виявляється намагання дистанціюватися від загальних освітніх та мас-медійних символів, але натомість вироблення власної індивідуальної символіки відбувається дуже рідко, пошук автентичності при цьому виступає певною мірою стандартизованим.

«Традиції Вашого народу» були зазначені студентами такі (453 відп.) – релігійні свята (Різдво, Пасха / Великдень, Хрещення, Масляна, Ів. Купала) – 173 (38,19%); свята – 32 (7,06%); Новий рік, колядування, щедрування – 25 (5,52%); День Незалежності – 12 (2,64%); День Перемоги – 8 (1,76%); День

м. Харкова – 3 (0,66%); кухня – 19 (4,19%); весілля – 9; хліб-сіль – 9 (1,99%); танці – 6; українські пісні, фольклор – 6 (1,32%); вишивання, гаптування – 5; писанкарство – 5 (1,1%). Традиції народу асоціюються із святами та святкуваннями. На питання «**Історію якого народу Ви знаєте?**» відповіли 603 першокурсника. Це історія України – 421 відповіді, тільки Росії – 28, України / Росії – 47; Харкова – 1; СРСР – 17; слов'ян – 7; всіх народів – 25 відповідей; Англії – 13; Греції, Риму – 13; США – 9; ніяку історію не знаю – 8; історію Франції – 6; знаю єврейську історію – 6; історію Японії – 5; Київської Русі – 5; всесвітню – 3; Європи – 3; Германії – 3; Єгипту – 3; Вірменії – 1; Грузії – 1 відповідь.

Серед **творів мистецтва \ літератури** Вашого народу, важливих для Вас, (492 відп.) в десятку найпопулярніших літературних творів входять твори Т. Шевченка – 273, в тому числі «Кобзар» – 105 відповідей; Л. Українка – 81, в тому числі «Лісова пісня» – 12; І. Котляревський – 66, в тому числі «Енеїда» – 50; І. Франко – 44; М. Гоголь – 29, «Тарас Бульба» – 14; О. Гончар-«Собор» – 26; О. Пушкін – 21, в тому числі «Евгеній Онегин» – 4; П. Мирний – 20, в тому числі «Хіба ревуть воли, як ясла повні» – 17; Л. Толстой – 18, в тому числі «Война и мир» – 12; М. Булгаков – 16, в тому числі «Мастер и Маргарита» – 9. Серед інших видів мистецтва – це І. Репін – 15, в тому числі «Запорожці пишуть листа турецькому султану» – 8; пам'ятки архітектури (Київ, Харків, Санкт-Петербург, Київська Лавра) – 15. Цікаво, що до знаних студентами в основному входять твори літератури, причому ж це твори, які вивчалися у шкільній програмі, неоднократно екранізувалися, причому беззастережним лідером залишається Т. Шевченко.

На питання, що викликає **почуття гордості**, (554 відп.) відповіли: перемога у Другій світовій війні – 100 (18,05%); козацтво, Запорізька Січ – 88 (15,88%); стремління, бажання, становлення, досягнення незалежності – 80 (14,44%); визвольні змагання, битви за незалежність (національно-визвольна боротьба) – 71 (12,63%); витривалість, мужність, живучість українців – 32 (5,77%); гетьман Хмельницький – 31 (5,6%); сила духу, воля народу –

30 (5,4%); незалежність України (події 1991 р.) – 29 (5,2%); збереження національної культури – 24 (4,33%); Київська Русь, князь Володимир – 20 (3,61%); перемоги спортсменів – 14 (2,52%).

На питання **«В яких ситуаціях Ви гордитесь (пишаєтесь), що Ви – представник свого народу»** відповіло 452 студенти: 1) у всіх, завжди – 115 відповідей; 2) ні в яких – 42, рідко – 1 відповідей; 3) багато – 20, майже завжди – 7; 4) перемоги українських представників на європейських, світових першостях, олімпіадах, міжнародних конкурсах – 72; перемоги спортсменів – 44; перемога Руслани – 27; 5) перемоги українців на світових аренах, коли вони роблять внесок у світову культуру-талановиті вчені, діячі культури – 45 відповідей; 6) коли Україна робить успіхи, досягає висот, робить кроки у бік успіху – 17; 7) при святкуванні свят – 5; 9 Травня – 2; Дня Незалежності – 3; 8) коли український народ хвалять, поважають – 9; 9) за кордоном, коли знаходжусь у іншій країні – 5; 10) при спілкуванні українською мовою – 4; коли до мене звертаються українською мовою – 1; 11) коли читаю, вивчаю історія свого народу – 5; 12) під час новин – 4; 13) коли Україна цікавить інших, серед іноземців – 4; 14) під час навчання – 3; 15) народився в Україні, представник української нації – 3; 16) перемога у Великій Вітчизняній війні – 2; 17) миролюбність – український народ не вступає в суперечки з іншими народами – 2; 18) національна кухня – 2; 19) красиві дівчата – 2.

На питання **«В яких ситуаціях Ви соромитись, що представник свого народу»** відповіло 450 респондента. При цьому «ніколи» зазначило 230 студента, багато 11 студентів, рідко – 8 відповідей, змушують все-таки соромитись – корупція, політичні махінації – 21 відповідь, низький рівень життя, бідність, економічні, соціальні умови – 18 відповідей, вчинки уряду, Верховної Ради, президента – 17, поганий імідж / відсутність відомостей за кордоном – 14 відповідей, економічний стан України, борги держави – 14; новини, ЗМІ – 14; невдачі України на світовому рівні – 12; невдачі у футболі – 7; спортсменів – 4; Чорнобиль – 7; ганебні вчинки / злочин мого народу – 7; націоналістичні, расистські питання – 5 відповідей; поїздка до Росії – 3; коли

цураються мови, культури – 3; введення військ в Ірак – 2; коли Україна збивала літаки – 2; пияцтво – 2.

Національний герой у студентських уявленнях це, в першу чергу, **засновник-фундатор**: Б. Хмельницький – 244 відповіді; Т. Шевченко – 165; М. Грушевський – 47; І. Мазепа – 44; Володимир Великий – 19; Ярослав Мудрий – 17; Г. Сковорода – 11. **Сучасні спортивні герої, герої естради**: Клички – 34; Клочкова – 15; Руслана – 8; Верка Сердючка – 5; С. Бубка – 4. **Віддалені у часі історичні українські герої (Київська Русь, гетьманство)**: Сагайдачний – 6; Ілля Муромець – 5; П. Дорошенко – 5; Байда Вишневецький – 5; Пилип Орлик – 4; Роксолана (але не героїня серіалу) – 4; Наливайко – 3; князь Ігор – 3; Данило Галицький – 3; князь Олег – 2; І. Сірко – 2; Гонта – 2; Розумовський – 2. **Герої України XIX–XX ст.:** Л. Українка – 21; Петлюра – 10; Франко – 9; Бандера – 7; В. Чорновіл – 5; Скоропадський – 5; Кармелюк – 3; Махно – 3; Хвильовий – 3; Довженко – 3; Лисенко – 2; Винниченко – 2; В. Стус – 2; Павличко – 2; Л. Костенко – 2; Ковпак – 2; Каденюк – 2. **Радянський час**: герої Великої Вітчизняної війни (ветерани) – 8; Гагарін – 5; Жуков – 5; Ленін – 4; Сталін – 3; І. Кожедуб – 3; Гурченко – 2. **Російські персонажі**: Петро I – 7; Кутузов – 5; Суворов – 4; Катерина II – 3; Пушкін – 3; С. Разін – 2. На цих прикладах ми бачимо, що цінуються насамперед войовничі символи, а національний герой ототожнюється з засновником-фундатором в історичні часи чи з успішним спортсменом сучасності.

При відповіді на питання «**Риси характеру Вашого народу**» (512 відповіді) з'ясувалось, що український національний характер може бути окреслений як добрий, хоробрий, відкритий, працелюбний. 1. Доброта, доброзичливість – 100 відповідей; 2. Хоробрість, відвага, сміливість, рішучість, мужність – 78; Вольові якості, сила волі – 20; 3. Відкритість, щирість – 70; 4. Гостинність – 54; 5. Комунікабельність – 5; 6. Дружелюбність – 20; 7. Праце-, трудолюбність (трударі), роботящість – 53; 8. Впертість, наполегливість, непокірність – 46; 9. Свободолюбність, волелюбність – 43; 10. Великодушність, сила духу, духовність, душевність – 35; 11. Щедрість – 35; 12. Стійкість – 26.

Національний герой студентами уявляється як успішний воїн, борець за людську та національну гідність, а також засновник-фундатор держави, християнства чи літератури. На противагу цьому в національному характері центральною рисою уявляється доброта та доброзичливість, що повинна поєднуватися з вольовими якостями, хоробрістю, волелюбністю, щирістю, відкритістю, працелюбністю та наполегливістю. Національний характер також демонструє наявність позитивних перебільшених та стандартизованих негативних автостереотипів (жадібність, пияцтво, лінь), та в той же час постколоніальне намагання подолати їх (великодушність, інтелектуальні якості, незалежність, цілеспрямованість, патріотизм, стійкість). Традиції українського народу насамперед асоціюються з різноманітними святами та самим процесом святкування, мистецтво та історія знайомі студентам в основному зі шкільної програми, вони хочуть, щоб діти у них були білінгвами та полілінгвами. Почуття гордості викликають насамперед військові перемоги (перемога у Другій світовій війні), героїчні періоди в українській історії (козацтво) та все пов'язане з незалежністю – від відстоювання особистої гідності до незалежності України як держави. Студентам, як правило, не пояснювали, що вони представники своєї національності, а на формування національної самосвідомості вплинув в першу чергу вчитель та родина. Громадянином України дають себе відчути офіційні документи, поїздки за кордон та життя в самій Україні, представником своєї національності відчувають при мовному спілкуванні, поїздках за кордон, перемогах українських спортсменів та спілкуваннях з представниками інших національностей. Про національність задумуються у момент отримання паспорта, у школі, у родині при вихованні наступного покоління, при вивченні української мови та поїздках за кордон.

Україна у студентів ототожнюється з офіційними державними символами, особливу увагу студентів викликає прапор – це не просто державність, а поєднання акватичного та солярного символів, дуже важливих в усіх культурах, прапор України для студентів – сонце та небо, житнє поле та

небо, стигле колосся та блакить, несподівано відбувається поєднання індивідуального осмислення цього символу, аграрного достатку (жовте колосся – сяюче небо) та офіційної символіки незалежності країни. Негативним моментом є те, що у студентів майже не виробилося сучасних символів України, серед технічних досягнень згадується тільки розщеплення атомного ядра, серед сучасних мистецьких досягнень – перемога Руслани на Євробаченні. Основними неофіційними символами України для студентів є рослинні та аграрні символи. Рослинні символи є традиційними для архаїчної символіки багатьох культур, перше місце із значним відривом для студентів займає калина – це красива рослина, традиційна для українського фольклору, крім того, при шкільному вихованні достатньо уваги приділяється саме цьому символу, деякі респонденти згадували, що в школі їх привчили, що «без калини нема України». Хоча загалом символи, пов'язані з українськими традиціями, теж мало згадуються. Перше місце займає вишиваний рушник, далі українська пісня та козацтво й козаки, цим демонструється фрагментарність студентського знайомства з традиційною символікою української культури. Крім того, відбувається сплутування радянської імперської та російської імперської символіки, тому згадується Кремль, як символ пов'язаний з українською традицією. Дуже важливим також залишається аграрний символ достатку - хліб в усіх різновидах: каравай, традиція гостинності хліб-сіль, житнє поле, колосся, їжа, символ, відображений на прапорі, крім того, для багатьох українське в колоніальному дусі ототожнюється з національною кухнею, це викликано і засиллям відповідної телевізійної реклами, що наполегливо пропагує українську горілку, а не українські туристичні маршрути, наприклад. Переважна більшість студентів ототожнює Україну з офіційним прапором, гербом, гімном, навіть сама мелодія якого починає викликати національні чуття, особливо коли він виконується при перемозі українських спортсменів [586]. При порівнянні національних українських символів з культурними символами Росії та Європи виявляється декілька суттєвих моментів. Українська національна символіка сприймається насамперед як офіційна

символіка української державності, велике значення також має архаїчна рослинна та аграрна символіка. Культурні символи Росії ототожнюються з окремими діячами літератури та мистецтва, музеями, архітектурними ансамблями, театром та кітчевими символами російськості радянського періоду («балалайка», «матрьошка» (мотрійка), «ікра»). Культурні символи Європи з точки зору студентів – це конкурси та мода, європейські столиці, високий рівень життя та окремі культурні епохи. Український національний герой – це історичний засновник-фундатор, борець за якусь високу ідею чи сучасний спортсмен-переможець. Згадувані російські персони – це президенти, імператори, політичні діячі радянського часу, літератори та новітні олігархи. Політика Росії розглядається як політика президента Путіна, Кремля та Думи, політичними символами Європи є Євросоюз, спільна європейська валюта – євро та ООН, НАТО. Географічна символіка України – Дніпро, Карпати та українська столиця Київ, символи Росії – її столиці, величезність території, наявність великої кількості корисних копалин. Географічні символи Європи – європейські столиці, сукупність європейських культур та місце для туризму [586]. За результатами нашого опитування, національна самоідентифікація посідає лише четверте місце в структурі особистісних самовизначень. Так, наприклад, 47% відповіли, що в першу чергу відчувають себе студентами, 36% – представниками своєї статі, 24% – громадянами України і лише 16% – представниками тієї чи іншої національності.

Нам здається, що низький ступінь актуальності етнонаціонального «Я» у порівнянні з первинними, базовими групами ідентифікації не в останню чергу обумовлений впливом фактора українсько-російського прикордоння, і на користь цього припущення свідчить також дослідження взаємозв'язків етнонаціональної, територіальної і наднаціональної ідентичності.

З одного боку, до етнічних спільностей (українці, росіяни, інші) у порівнянні з територіальними (Харків, Харківщина, Слобожанщина) зараховували себе 73% опитаних (українці – майже 57%, росіяни – 16%, інші – менше 1%), що свідчить про укорінення етнічної ідентифікації у свідомості

опитуваних. З іншого боку, звертає на себе увагу висока частота появи відповідей «національність не має значення» – 14%, тобто ця позиція посідає третє місце після «українців» і «росіян». І четверте місце – 11% тих, хто відповів, зарахували себе до «слов'ян», що також підтвердило наші припущення про те, що в прикордонні подібна узагальнююча, квазіетнічна категорія буде достатньою мірою популярна.

ДОДАТОК Б

Українські та російські ідентичності Слобожанщини (на матеріалі місцевого журналістського дискурсу)

Для конкретизації сучасної ідентифікаційної моделі сприйняття слобідської культури розглянемо матеріали публікацій у місцевій пресі. Для прикладу ми беремо газету «Слобідський край», фактично єдину популярну місцеву україномовну газету, крім того в ній існують публікації й російською мовою. «Слобідський край» торкається широкого кола проблем місцевого культурного та суспільного життя, крім того він має і Інтернет версію.

Проаналізуємо публікації за 2004–2014 рр. У газеті співіснують українські та російські ідентичності, велике значення приділяється умовному культурному балансу, проводиться думка про особливу роль Слобожанщини та Харківщини. Це робиться завдяки тому, що одночасно йде увага до українських, (пост)радянських та російських ідентичностей.

Одним з використаних прийомів є змалювання Харкова як культурного світу в мініатюрі, що має чим пишатися на світовому рівні, тут часто вживається семантика «майже», «аналог / другий за значимістю», «малий (як в концентрованому чи іншому вигляді)» Наприклад, це проглядається у таких статтях – «великі мрії малого Санкт-Петербурга» (автор Л. Логвиненко оповідає про Чугуїв, місто, де російський імператор приймав безпосередньо парад військ, місто, що керувалося «безпосередньо зі столиці» Російської імперії), (06.08.2004), «Харківський «Оскар» зветься «Скрипалем на даху»» (автор Ю. Хомайко оповідає про харківські нагороди за досягнення у мистецтві, що віддалено можуть співвіднесть з «Оскарром»), (20.04.2005), «Там скарби, де серце Ваше» (про Краснокутський дендропарк, заснований Каразіними, що зараз претендує на статус національного), (23.07.2005), «Зорепад каразінських відзнак» (про святкування 200-річного ювілею

Харківського університету, пов'язаного з ім'ям В.Н. Каразіна), (29.01.2005), «Каразінський університет починає третій вік своєї біографії», (01.02.2005), «Тривіковий «хіт» харківського козака» (В. Медвідь про Семена Климовського та пісню «Їхав козак за Дунай»), (19.02.2005), «Народжуються Нобелівські лауреати в Панасівках» (про відкриття пам'ятника Іллі Мечникову у Дворічній – малій батьківщині вченого, з нагоди 160-ї річниці від дня народження), (18.05.2005), «Як будували Наталинську церкву. Спогади довгожителів» (І. Шудрик оповідає до 100-річного ювілею від дня освячення Спасо-Преображенської церкви в Наталівці – маєтку знаменитих цукрозаводчиків і меценатів Харитоненків про будівництво храму архітектором О. Щусевим, автором проекту мавзолею Леніна та післявоєнної відбудови Хрещатика, про фрески О. Савінова, члена об'єднання «Мир искусства», про функціонування церкви протягом 1920-1934-х років Музею давньоруського мистецтва) (15.06.2013).

До цього наближається різноманітні святкування, вручення почесних нагород, що мають співвиміряти слобожанські заслуги зі світовими, наприклад, вручення відзнак Харківської обласної ради «Слобожанська слава» («А ми тую слобожанську славу збережемо» від 17.01.2006), а також всеукраїнські відзнаки та премії, наприклад, на розвиток наукових досягнень молодих вчених Харківщини у галузі фізики чи винагороди в галузі науки й освіти НАУ ім. М.Є. Жуковського «ХАІ» (12.10.2013). Крім того, це різноманітні фольклорні фестивалі, найбільш значним з яких можна розглядати «Печенізьке поле»: («Печенізьке поле увійшло в історію кашею-рекордсменкою, флайбордистами та найчисленнішою публікою» від 17.09.2013), а також установи, які намагаються відроджувати національні традиції, зокрема козацтва («Школа козацького фехтування під Харковом : із хлопців роблять чоловіків» від 01.12.2012).

Також з'явилась традиція говорити про «рейтингові» новини, де харківські досягнення представлені як значимі для усієї України, а іноді й світу загалом. Наприклад, це огляд основних досягнень Харківщини за 2013 рік:

І. Пирлик робить аналіз 10 основних досягнень Харківської області, що вплинули на свідомість харків'ян і українців («Згадати все. Що приніс Харківщині 2013 рік?» від 08.01.2014). Перші місця в рейтингу подій займають продаж стадіону «Металіст», кроки до газової незалежності через пошуки нетрадиційного газу на території Харківської області (в рамках договору про спільну діяльність компанії «Шелл» і ПАТ «Укргазвидобування»), рекордний урожай зернових, коли уперше за 100 років аграрії регіону зібрали 4 млн. т. зерна, вивезення меланжу, підготовка до проведення Євробаскету–2015. Також, на думку «Слобідського краю», заслуговують на загальну увагу такі події, як міжнародне ралі на ретроавтомобілях «Пекін–Париж 2013», покращення діагностування туберкульозу, перший Міжнародний форум «Kharkiv-IT», фестивалі рекорди та парад оркестрів з різних країн.

Для підкреслення слобожанських ідентичностей часто використовується прийом згадування про особливий культурний статус Харкова, часто це досягається завдяки тому, що до земляків зараховуються дуже відомі історичні аборигени сучасні політичні чи культурні персонажі: наприклад, публікації «Чингізхан – майже земляк?» (21.05.2005), «Катерина Чумаченко та її слобожанський родовід» (про те, що родовід дружини Президента В. Ющенка йде з с. Зайцівка Борівського району), (17.03.2005), «Петро з запорізького роду Шелеста» (автор Л. Логвиненко оповідає про колишнього першого секретаря ЦК КПУ Петра Шелеста з с. Андріївка Балаклійського району), (24.02.2005), «Світ во тьме светит» (Ю. Хомайко освітлює той факт, що з Харковом о. Олександра Менья пов'язували три покоління предків по материнській лінії), (22.01.2005), «Псевдонім – Ієронім» (про життя та діяльність М. Костомарова), (21.05.2005), «Талант за виднокругами долі» (Л. Логвиненко оповідає про Оксану Петрусенко), (17.02.2005), «Чехов був закоханий у Слобожанщину» (І. Шудрик відкриваю читачу таємницю – А.П. Чехов «неодноразово бував у Слобідській Україні. Його цікавили люди і природа цього краю»), (09.08.2005), «Сонячний промінь Б. Грінченка» (06.05.2006), «Харківський романтик Л. Боровиковський» (16.03.2006).

Менше значення приділяється Харкову як сучасному діловому та науковому центру, місту, де вперше з'явилися на світ видатні відкриття у сфері науки. Хоча, треба визнати, цей аспект також висвітлюється. Наприклад, «Схід є Схід, Захід є Захід» (про проект будівництва російсько-українського міжнародного аеропорту), (29.03.2005), серія публікацій В. Стегнія «Секретна ядерна фізика в ролі Попелюшки» (про УФТІ), «Англійські лорди лікуються нашими препаратами» (В. Гаташ оповідає про Харківський інститут проблем кріобіології та кріомедицини НАН України, про те, що сучасна українська клітинна та тканинна терапія змушена «емігрувати» на острів Барбадос), (19.02.2005), «Говорить і показує українське об'ємне телебачення» (про українську голографію), (24.02.2005), «Світло незгасимої зірки» (про видатного вченого-астронома родом з Харкова О.Л. Струве), (16.04.2005), «Як колишній харків'янин навчив Америку рахувати прибутки» (Б. Яницький оповідає про наукові відкриття С. Кузнеця)(29.04.06), «Суперечка харків'янина з Ейнштейном» (про вчених АТ«НТІТТР» та його президента М. Жука) (04.02.06). З'являються і оптимістичні нотки про сучасний науковий та цивілізаційний статус Харкова, наприклад, інтерв'ю з тодішнім головою Харківської облради А. Аваковим має назву «Харківська область – мозковий центр держави» (18.03.2006), публікація від 28.02.2006 повідомляє – «Даєш «Енергомаш»! Харків обрано центром вітчизняного енергомашинобудівництва» [586].

Харків також розглядається як мистецький центр, при цьому паралельно підкреслюються здобутки Харкова в українському, радянському та російському мистецтві, мистецтво часто виступає також як мистецтво взагалі, всевітнє мистецтво, якому важко дати більш конкретну характеристику. Наприклад, стаття «А мистецтво вічне» (про Пархомівський музей та його засновника П.Ф. Луньова), (10.02.2005), ««Вир» – для вічності» (В. Медвідь оповідає про творчість Г. Тютюнника), (14.05.2005), «Залишив по собі безсмертну пам'ять» (про І.К. Айвазовського), (23.04.2005), «Із янголом на плечі» (про Марічку Бурмаку), (24.05.2005), «Клавдія Іванівна – зірка

незагасна» (Ю. Хомайко про К.І. Шульженко), (31.03.2005), (12.5.2005), публікації, присвячені Б.А. Чичибабіну – Ю. Милославський «Переучет», (19.02.2005), В. Юхт «Об одной рифме Чичибабина», (15.01.2004), Л. Карась-Чичибабіна «Його так легко було любити», (05.04.2005).

Також нарешті згадуються заслуги Харкова як світового центру мистецтва, зокрема засновника кіномистецтва («Кіногордощі Харківської області: перший кіносеанс, найстаріший театр та наймолодший фестиваль» від 14.09.2013), в своїй публікації К. Терещенко нагадує, що «у колишній Російській Імперії перший кіносеанс відбувся саме у Харкові. «Фотограф Її Імператорської Величності» Альфред Федецький провів першу на території Імперії кінозйомку «Торжественное перенесение чудотворной Озерянской иконы из Куряжского монастыря в Харьков» 30 вересня 1896 року, а вже 2 грудня того самого року в будівлі нинішньої Харківської обласної філармонії провів перший публічний кіносеанс», «не можна не згадати про особистість уродженця Золочівського району Йосипа Тимченка. Винахідник першого кінопроектора встиг у 1894 році тільки намалювати схему апарата. За задумом винахідника, конструкція мала показувати зображення малюнків у повільному русі за рахунок переривчатого руху плівки», «Харківський кінотеатр «Боммеръ» – найстаріший стаціонарний кінотеатр Російської Імперії, але він міг би з повним правом вважатися найстарішим у світі. Адже офіційно найдавнішим стаціонарним кінотеатром, що існує на сьогодні, у світі визнано кінозал у містечку Корсер у Данії, який був відкритий у серпні 1908 року – на п'ять місяців пізніше за наш харківський «Боммеръ», який розпочав кіносеанси в березні цього ж року», також оповідається про кінофестиваль «Харьковская сирень», «Оскарі», які отримали харків'яни, та першу харківську кіностудію-відеоцентр НТУ«ХПІ», що працювала з 1957 року.

Окреме місце займають спортивні досягнення та намагання розкрити особливості слобожанського спорту. Наприклад, рейтинг-топ спортивних подій Харківщини за 2012 рік (29.12.2012) включає, звичайно, проведення Євро-2012 («Незабутнє свято європейського футболу» – оповідає про «яскравий і

довгоочікуваний» чемпіонат Європи з футболу, який у червні 2012 року відбувся на полях України та Польщі), олімпійське «золото» харківського важкоатлета Олексія Горохтія та олімпійську «бронзу» («На Олімпійських іграх 2012 року в Лондоні бронзову нагороду в скарбничку збірної України додав харківський боксер Олександр Гвоздик»), а також 12 медалей харківських параолімпійців, «Анна Ушеніна – нова шахова королева», коли харківська спортсменка у 2012 році стала чотирнадцятою чемпіонкою світу з шахів серед жінок, серед відмічених важливих спортивних досягнень – «Металіст» у чверть фіналі футбольної Ліги Європи, успіхи із синхронного плавання, волейболу, а також у тенісі («Еліна Світоліна – перша ракетка України») і жіночому футболі, коли харківський футбольний клуб «Житлобуд-1» оформив свою шосту перемогу в чемпіонатах України з футболу серед жіночих команд. Також подаються і характеристики надій Харкова на Олімпіаді 2014 – оповідь про 4 спортсменів, згадка про олімпійське «золото» харків'янина («На рахунку харків'ян є й олімпійське «золото». Його в хокеї завоював ще один динамівець, Сергій Петренко. У 1992 році спортсмени республік колишнього Радянського Союзу востаннє вийшли під одним прапором, цього разу олімпійським, і показали високий результат, посівши в медальному заліку друге місце та програвши тільки олімпійській збірній Німеччини. Одну з дев'яти золотих медалей завоювали хокеїсти, серед яких був колишній вихованець харківського «Динамо», а тоді вже нападник московського «Динамо», Сергій Петренко», стаття «Олімпіада в Сочі: Харківські сподівання» від 25.01.2014) тощо.

Належне місце приділяється ключовим історичним подіям, особливо Другій світовій війні, але це не тільки статті «до дат», а спроби осмислити різні важливі для ідентифікації сучасного покоління події. Наприклад, публікації В. Стегнія «Український рахунок Великої Перемоги», (07.05.2005), «Прапор Олесея Гончара» (Я. Оксюта публікує фрагменти «з фронтового щоденника і солдатських листів видатного письменника, гвардійця та патріота України»), (02.04.2005), В. Вохмянін, В. Неделько «Окупація «без купюр»», (15.01.2005),

або наприклад інші версії історичних подій «Верхи до річки Каяли» (дослідження М.Ф. Гетьманця «Слова о полку Ігореві»), (21.05.2005). Мистецьким пам'яткам, що втілюють важливі історичні події чи ряд відомих хрестоматійних історичних персонажів, також приділяється належна увага: «Великий Кобзар. До 70-ти річчя з дня відкриття пам'ятника Т. Шевченку», (26.03.2005). Крім того, наявні публікації з краєзнавчо-ностальгічною ноткою – «Вітряки рідного краю» (28.01.2006), «Ми полинемо на волю» (публікація А. Тесло, присвячена 165-ти річчю від дня народження Х.Д. Алчевської, 15.04.06), «Путівка в життя» (про А. Макаренка, 08.04.2006), «Яворницький пише про запорожців» (14.01.2006). Висвітлення історичних подій – наприклад, помаранчевої революції – ускладнювалось тим, що газета намагалась подати нібито об'єктивну оцінку, але цим намірам зашкоджало те, що існувала певна напруга між тодішнім головою Харківською обласної ради Є. Кушнар'ювим та міським головою В. Шуміліним. Одним з найпоширеніших прийомів виступає надання слова очевидцю чи критику-фахівцю. Наприклад, анонсування праці політолога В. Карасьова «Думка зі швидкістю революції» (однойменна стаття), (09.04.2005.) або інтерв'ю Л. Логвиненка з поетом та учасником Гельсінської групи Степаном Сапеляком (31.03.2005). Останній, характеризуючи Харків, говорить, що «він є аморальним дехристиянізованим містом, попри те, що всі біжать до церкви. Щоб справитись з цією проблемою, потрібне певне державницьке спрямування політики у регіоні...Потрібно виробити філософську концепцію культурницького життя Харкова. Він на те заслуговує». Хоча підтримати християнізацію Харкова та нагадати про традиційні християнські цінності є метою багатьох публікацій газети, зокрема інтерв'ю з митрополитом Харківським та Богодухівським Никодимом «Церква – мати народу» (08.04.2006) [586].

Попри те, що мас-медіа загалом і «Слобідський край» зокрема намагаються підтримати гармонійний баланс українських, російських, «харківських» ідентичностей, україномовних публікацій менше. При чому

періодично виникають питання утиску російської мови та ідентичностей етнічних меншин. Зокрема це «Открытое письмо украинской интеллигенции», підписане відомими харківськими діячами та літераторами. Автори як свій обов'язок усвідомлюють «последовательно и твердо защищать честь и достоинство русского языка в Украине». Їх критика спрямована на захист прав російської меншини, бо «представленный правительством Ющенко проект «Закона о развитии и применении языков в Украине» был направлен на ограничение правового статуса носителей русского языка и представителей других языковых групп». На захист української мови також виникають публікації, особливо після хвилі ініціатив місцевих рад по Україні надати офіційний статус російській мові, наприклад, «Мова – заручниця?» (інтерв'ю з заступником голови облдержадміністрації В. Третецьким від 16.03.2006) або резюме М. Снаговського «Гонімо смуток словом українським, або Післямова до цьогорічного книжкового фестивалю у Харкові» (13.05.2006).

Для порівняння також візьмемо газету «Вечерний Харьков» («Вечірній Харків»), газету, що є популярною в Харкові як в радянський, так і пострадянський час, крім того, ця газета зберігає статус напівофіційного видання, що одночасно дбає про освітній і культурний розвиток свого читача, публікації в ній ведуться російською мовою. До того ж «Вечірній Харків» торкається широкого кола проблем місцевого культурного життя і має Інтернет версію.

Проаналізуємо публікації протягом 2006–2014 років, стосовно Харкова та Слобожанщини можна виділити наступні смислові групи публікацій

1. Харків як культурний світ у мініатюрі, що має чим пишатися на світовому рівні.
2. Святкування, вручення почесних нагород, що мають співвиміряти слобожанські заслуги зі світовими, ювілеї.
3. Харків як місто з особливим культурним статусом.
4. Харків як мистецький центр.
5. Харків як діловий, науковий і освітній центр.

6. Спортивні досягнення Харкова.
7. Традиції Слобожанщини та ностальгія за минулим.
8. Історичне минуле Харківщини.
9. Трансформація традицій у новому сучасному світі.

1. Харків як культурний світ у мініатюрі, що має чим пишатися на світовому рівні. Встановлення на площі Архітекторів «Семи чудес Харкова» («Все чудеса в Харькове уже свершились», від 20.08.2010), згадування славетних харків'ян і слобожан, наприклад З. Серебрякової («Харьковчане не забыли знаменитую землячку», 10.12.2010, в селищі Нескучному Харківського району відкрита на місцевому клубі меморіальна дошка на вшанування землячки, в с. Веселе відкрита музейна експозиція, присвячена всесвітньо відомій художниці). Також це ювілейні виставки, присвячені різним датам Каразінського університету, як першого університету в Україні і одного з найстаріших у Східній Європі. Наприклад, в статті «В Харькове пройдет каразинская выставка» від 28.01.2014. анонсують виставку «Славні 209 років. Харківський Національний університет імені В. Каразіна» де представлені рідкісні книги та публікації з історії університету, Статут Харківського Імператорського університету та багато важливих документів, пов'язаних з історію розвитку навчального закладу.

2. Святкування, вручення почесних нагород, що мають співвиміряти слобожанські заслуги зі світовими, ювілеї. Власне «Вечірній Харків» виступає як авторитетне, улюблене читачами видання, яке надає свої нагороди найкращим харків'янам та підприємствам міста (наприклад, «Вечерний Харьков» вручил нагороди лауреатам рейтинга «Признание народа-2013», 04.01.2014, де за 2013 рік надані відзнаки лауреатам рейтинга «Визнання народу», це 5 ювілейне нагородження народних кандидатів шляхом анкетування читачів «Вечірнього Харкова»). До лауреатів рейтингу 2013 року увійшли: суспільний діяч року О. Фельдман, Президент Міжнародного благодійного фонду «Фонд Олександра Фельдмана», керівник року А. Косолапов, голова Харківського відділення Антимонопольного комітету

України, підприємство року КСП «Харківміськліфт», діяч культури і мистецтв І. Галенко, головний режисер Палацу студентів НЮУ ім. Ярослава Мудрого, за культурно-просвітницьку діяльність був відзначений Центр сучасного мистецтва «Єрмілов-центр», у галузі спорту лауреатом став спортивний клуб «Спортивний стиль». Також харків'ян за видатні заслуги нагороджує і Православна церква (від 17.02.2009).

Серед ювілейних публікацій зустрічаються різні жанрові нариси, наприклад, один з них – О. Ключко присвятив нарис ювілею парку імені М. Горького («Старый парк..» від 26.09.2007), оскільки хоча рішення про створення міського саду було прийнято у 1893 році, а збільшення парку відбулось у 1899, саме у 1907 році сад-парк був відкритий для відвідувачів.

3. Харків як місто з особливим культурним статусом. Це статті, які оповідають про створення неповторного культурного обличчя міста. Наприклад, про проведення щорічних мистецьких фестивалів, що виникають за ініціативою громадян. Зокрема це висвітлюється при характеристиці Рахманівського фестивалю у Харкові та пов'язаного з ним Міжнародного конкурсу вокалістів імені Івана Алчевського. В статті «Дев'ятий рахманиновский» (14.05.2007) О. Ключко оповідає, що в 1998 році харківські музиканти започатковують фестиваль до ювілею композитора, маючи на меті як дати нове прочитання маловідомим творам Рахманінова, так і презентувати світові молодих українських композиторів та виконавців, а з 2004 року фестиваль стає членом Всесвітнього Рахманіновського товариства з центром у Лондоні. Фестиваль стає великим культурологічним проектом, що включає концерти зірок світового рівня та молодих виконавців, наукові симпозіуми, майстер-класи, наукову роботу і конкурс вокалістів імені Івана Алчевського та конкурс молодих виконавців «Алчевський дебют». Це тісно пов'язано з славетним харківським минулим, значенням родини Алчевських для Харкова, відома значна просвітницька діяльність Христини Данилівни Алчевської, його матері, після банкрутства і смерті батька Іван Алчевський розпочинає співочу кар'єру, стає дуже успішним тенором в Маріїнському театрі, в Брюссельському

театрі «Ла Монте», в Лондонському «Ковен Гардені» і Паризькому «Гранд Опера». В 1910 році Іван Алчевський стає солістом «Большого театру», працює разом з Шаляпіним, Собіновим, Слобожанщина завжди пишалась успіхами Івана Алчевського, що закріплюється зокрема у цих двох конкурсах вокалістів.

Також це проекти відродження духовності, побудови нових храмів. Стаття «Проект: в центре Харькова новый храм» (04.04.2008) оповідає про проект головного архітектора міста С. Чечельницького щодо побудови за пропозицією Харківської єпархії УПЦ церкви Святих Жінок Мироносиць у парку Перемоги (завершення будівництва обіцяють на кінець 2015 року): «Эта церковь относится к типу традиционных украинских храмов с девятью куполами. Общая площадь двух-трехэтажного здания – 1222,7 кв. метров. В проекте предусмотрен цокольный этаж, где будет нижний храм с алтарем и иконостасом. На втором этаже – главный молельный зал с тремя алтарями, рассчитанный на 330 прихожан, и хоры». Найбільше дискусій, фіксують кореспонденти, викликала проблема переносу з парку Алеї героїв-комсомольців

4. Харків як мистецький центр. Харків представлений як відомий музейний та виставковий центр. Зокрема, в той самий час анонсуються, наприклад виставка «20 картин» Є. Світличного в «ЄрміловЦентрі» («В харьковском «ЕрмиловЦентре» пройдет выставка живописи Евгения Светличного» від 31.01.2014), виставка «Останні харківські хати-мазанки: зізнання в любові» в Літературному музеї, куратор М. Красіков («Литмузей признается в любви последним харьковским мазанкам», від 30.01.2014), виставка фотографій співробітника Харківського художнього музею М. Єльцова «Край натхнення» в Чугуївській художній галереї ім. І.Ю. Рєпіна («Харьковский фотограф по-новому взглянул на Чугуев» від 30.01.2014), що створює враження насиченості мистецького і культурного життя у Харкові. До того, анонсується і поява нового сучасного музею археології (04.02.2014)

5. Харків як діловий, науковий і освітній центр. Лариса Холманська в статті «Почему Украину нельзя считать цивилизованным государством?»

(06.10.06) оповідає про заснування премії науковцям імені І.Є. Тарапова в ХНУ ім. В.Н. Каразіна і цитується стаття 2001 року самого проф. Тарапова про те, що без громадської і державної підтримки науки державу не можна вважати цивілізованою: «1. Потому что произошло резкое сокращение бюджетных ассигнований на науку, образование, культуру и здравоохранение: «вузы и НИИ иницируются на заработчанство... 2. Потому что в Украине социальной и государственной поддержкой обеспечено лишь чиновничество, укрепляющее бюрократическую государственную машину, но отнюдь не интеллект нации – ученые, преподаватели, учителя, врачи, деятели культуры и науки, то есть те слои населения, которые составляют основу гражданского общества. 3. «Потому что в Украине государство не проявляет абсолютно никакой заботы о будущем своего народа, в результате чего оно неуклонно лишается добротного человеческого материала ...». 4. «Потому что в Украине государство выбросило свое старшее поколение, ... многие пенсионеры неудержимо быстро уходят в мир иной, так и не успев отдать молодому поколению свой накопленный жизненный опыт и знания...».

Ця рубрика також стосується тих підприємств, що були гордістю Харкова. Як правило, зазначається, що саме завдяки переобладнанню, грамотній побудові нових ринків збуту, сучасному менеджменту та тісній науковій співпраці, стає можливим виживання та процвітання цілих галузей та окремих підприємств. Це пов'язується зокрема з Росією, але в новому статусі – рівного партнера та ринку збуту. Наприклад, стаття «Харьковский ФЭД выстоял благодаря России и Китаю» від 04.12.2008, де розкриваються способи технічного переобладнання підприємства, що було відомим радянським «брендом» декілька десятиліть.

6. Спортивні досягнення Харкова. Знову ми бачимо насамперед спортивні події, пов'язані з олімпійськими видами спорту та футболі, мета – показати харків'ян фізично та духовно сильними, часто найсильнішими, а також тими, що ведуть здоровий спосіб життя. Наприклад, показовим є змалювання харків'ян (і навіть «слабкої статі») як найсильніших у світі: стаття

«Харьковчанка – вторая в мире по гиревому спорту», від 03.12. 2008, оповідає, що харків'янка Н. Погоріла – співробітник Дергачівської податкової Харківської області – отримала дві медалі (одну з них «срібну») на Туринському чемпіонаті світу з гирьового спорту, до того ж збірна України привезла додому командне золото, а до складу збірної входили в основному харків'яни, зокрема це і переможці в чемпіонаті у вагових категоріях до 60 і 75 кг О. Савченко та Ю. Орлов.

7. Традиції Слобожанщини та ностальгія за минулим. Православні традиції та шанування ікон («Чудотворная икона – в Харькове», від 19.06.2006 про зустріч харківцями в Свято-Покровському монастирі Піщанської Чудотворної ікони Божої Матері). А також відтворення цих традицій та створення нового творчого набутку на основі православної традиції: стаття «Митрополит Никодим : «Нет большего счастья, чем воспевать наш народ»» від 01.03.2006 анонсує культурну подію виходу музичного альбому «Час, події, долі» на вірші Харківського і Богодухівського Никодима

8. Історичне минуле Харківщини. Історичне минуле Харківщини пов'язуються насамперед із подіями XIX століття та висвітленням різних періодів Другої світової війни, великої вітчизняної війни: «Оккупация Харькова: воспоминания очевидцев» від 20.08.2010, оповіді про партизанський Харків та діяльність Труфанова, від 27.09.2007, «Харьковские «кадеты»», від 14.05.2007, про відкриття і функціонування Харківського суворовського училища (в м. Чугуїві, в 1947 році переведено до Києва, стало Київським суворовським училищем), що стало важливим етапом формування вітчизняної військової патріотично налаштованої еліти, серед харківських суворовців діти-герої: Константин Кравчук, нагороджений орденом Бойового Червоного Прапора за врятування двох бойових прапорів, партизан Сергій Ніколаєв, Петро Сорокін, нагороджений медаллю «За оборону Сталінграду»

9. Трансформація традицій у новому сучасному світі. Свято Незалежності України пов'язано було і з пам'ятними знаками, в тому числі і з пам'ятником Незалежності України в Харкові. Моделлю для цього пам'ятника

стала дівчинка-ровесниця Незалежності України, яка народилась 24 серпня 1991 року. Дарина Стрілець, модель скульптора, стала живим уособленням України, пережила зростання та становлення, публікація «Первая «независимая» харьковчанка стала певицей» (20.08.2010) оповідає, що Д. Стрілець закінчила музичне училище, поступила в консерваторію і мріє про кар'єру естрадної зірки. Також західні традиції поєднуються із східними, в тому числі зі східним календарем. Наприклад, харківські митці своїм мистецтвом відзначають прихід нового китайського року: 31 січня в малій залі Оперного театру молодіжний академічний оркестр «Віртуози Слобожанщини» відзначав Новий китайський місячний рік, використовуючи у своїй музичній програмі східні мотиви Штрауса, Сен-Санса, Бернстайна, Елінгтона і мріючи про подібний концерт на Місяці («Виртуозы Слобожанщины» мечтают дать концерт на Луне», 01.02.2014). Також це розвиток традицій мистецтва у постмодерній перспективі. Наприклад, сучасний художник не виконує соцзамовлення публіки, а творить за власним задумом, що викликає в тому числі і неприйняття публіки. В Севастополі у 2010 році, на другому фестивалі медіа і перформансів «Балаклавська Одиссея», харківські художники Гамлет Зінківський і Роман Минін представили проект «Консервація історії»: на 63 бляшанках-металічних буях, що служать стіною на одній з Севастопольських вулиць, намалювали замість картин символічні написи: «Ленін в нафталіні», «Че Гевара живцем», «Майкл Джексон в попсі» і так далі, що викликало обурення частини жителів Севастополя («Харьковские художники съездили в Крым со своими консервами», 16.08.2010).

До трансформації традицій можна віднести відродження благодійництва, особливо коли благодійницькі акції влаштовуються відомими людьми, зірками, відомими харків'янами та інше («Как известные харьковчане в детство ударялись» від 11.12.2010 про благодійницький проект «Харків'яни – дітям», коли 12 відомих харків'ян зняли для календаря в образі казкових героїв, гроші від продажу календаря благодійники передали у дитячий будинок Харкова).

На основі публікацій газет можна сказати, що для визначення ідентифікації сучасного слобожанина ці газети обирають насамперед аналіз знакових історичних постатей, які можна співвіднести з українською та з російською культурою (Сковорода – Сосюра – Чічібабін, Тютчев – Грінченко, І. Пулюй – Ю. Кондратюк – М. Туган-Барановський – В. Вернадський), публікації про діяльність яких часто йдуть поряд в одному номері, демонструючи таким чином лояльність до двох типів самовизначення, двох культур, що, за термінологією П. Магочія, можна назвати співіснуванням кількох факультативних лояльностей. Чимало місця на шпальтах цих газет займає проблема створення позитивного іміджу України, особлива увага при цьому звертається на імідж Харкова як «генератора ідей», «культурного новатора», цьому мають прислуговуватися, зокрема, постійні публікації про світовий рівень харківської науки у «Слобідському краї», постійна рубрика «Гордість освіти Харківщини» у «Харків'янах». Поряд з цим існує етнічне розуміння національного самовизначення, цьому прислуговуються постійні рубрики у «Слобідському краї», що мають на меті познайомити зі старовинними звичаями (рубрика «Звичаї нашого народу»), матеріалами етнографічних експедицій, публікації М. Красикова про традиції народного виховання, городницьку магію тощо. Також існують публікації про Харків як межове місто, головним тут виступає намагання подолати як негативний, колоніальний, так і гіпертрофовано позитивний, за термінологією М. Рябчука, автостереотип, пограничність, межовість повинна виступати як позитивна риса Харкова і Слобожанщини (статті Л. Стародубцевої, Г. Конопельцева, Л. Логвиненка та ін., уривки з книг О. Ярмиш, Т. Коломієць «Культура Харкова на зламі ХІХ–ХХ ст.»). Велика увага приділяється театрові, оскільки на театральній сцені можлива публічна демонстрація певних ідентифікаційних практик, тож чимало уваги приділялося становленню театру А. Жолдака, оскільки «театр починається з вивіски», за визначенням одної з публікацій, то повернення театру імені «Березіль» повинно стати знаковим – це відновлення колишньої слави театального «третього Харкова» [586].

ДОДАТОК В

Харківський авангард 1910-1920-х років. Феноменологія розриву традиції у кубофутуризмі: споглядання та натуралізм у К. Малевича та Д. Бурлюка. Символічний футуризм В. Єрмілова

Становлення та розвиток авангарду в Україні є важливим науковим питанням. Багато аспектів, пов'язаних з розвитком авангарду у Харкові досить не були висвітлені. Без цього не може скластись певна світоглядна та культурософська картина, що надала б належну оцінку авангарду, в тому числі його аксіологічним, релігійним та феноменологічним аспектам. Розвиток художньої освіти та художнього смаку у Харкові у поєднанні з потягом до експериментального мистецтва допомагає зародженню і першому етапу становлення українського та російського авангарду [602].

На початок 1890-х років харківські художники починають використовувати та трансформувати імпресіоністичну та постімпресіоністичну стилістику (П. Левченко, М. С. Ткаченко, М.В. Беркос, В.Г. Кричевський, І.Ш. Казарновський). Постімпресіоністичні риси посилюються у творчості П. Левченка, М. Ткаченка, В. Кричевського наприкінці 1890-х років. На початку 1900-х років з метою проведення регулярних виставок О.М. Виєзжев започатковує Гурток місцевих художників (1900-1908). У щорічних виставках його взяли участь В. Васильєв, О. Виєзжев, В. Вязмитинов, Б. Дроб'язко, М. Іванов, В. Карпов, І. Корчан, М. Крошечкин-Крошицький, В. Леві, О. Носенко, М. Пестриков, К. Пинєєв, М. Савин, М. Сапожников, Л. Тракал, М. Уваров, С. Філіппов, Е. Штейнберг та інші.

До злиття у 1908 році з Товариством харківських художників члени гуртка організували вісім виставок. На них експонувались твори усіх жанрів, але більшість з них були пейзажі та портрети. Найбільшою була сьома виставка (березень 1906 р.) за участю Д. Бурлюка, що і замирив на деякий час «академіків» та «модерністів» (Є. Агафонова, О.М. Грота, В.Д. Бурлюка).

У жовтні 1908 року гурток входить до Товариства Харківських художників (1905-1918), головою Товариства був обраний М. Беркос, в 1908 році – М. Пестриков. До засновників входили В. Вязмитинов, Б. Дроб'язко, В.Г. Кричевський, В. Карпов, І. Корчан, М. Крошечкин-Крошицький, М. Сторожевський, І. Суворов, М. Пестриков, К. Пинсєв, М. Федоров, Л. Тракал, М. Уваров, С. Філіппов, Е. Штейнберг та інші. Товариство щорічно влаштовувало виставки, в них також брали участь Є. Агафонов, О.М. Грот, Д.Д. Бурлюк, В.Д. Бурлюк, Л.Д. Бурлюк, Г. Верейський, Г. Каменев, Б. Порай-Кошиць, В. Фавр, Е. Штейнберг, архітектор О.М. Бекетов та інші.

З часу свого заснування і до розпаду у 1918 році Товариство провело 19 художніх виставок, участь в яких не обмежувалась жорсткими межами того чи іншого жанру чи складу – серед постійних учасників виставок були і художники молодшого покоління – О. Грот, Е. Штейнберг, Є. Агафонов, брати Бурлюки, М. Синякова. Після розпаду Товариства більшість художників ввійде до складу Союзу мистецтва.

Загальні питання розвитку авангардного мистецтва проаналізовані у працях Дж. Голдинга [822], В. Бичкова [90, с. 58-75], Д. Сараб'янова [506], М. Харджиева [697]. Питання особливостей харківського авангарду висвітлюється у публікаціях В. Немцової [424-425], Л. Савицької [503], В. Чечика [720]. Серед великої кількості публікацій, що присвячені Малевичу, виділяються роботи Д. Сараб'янова [506], М. Маяцького [397], А. Курбановського [329], Е. Робинсона [495], В. Немцової [425], О. Найдена, Д. Горбачова [419], що надають досить ґрунтовну характеристику творчості Малевича, одночасно філософські основи цієї творчості залишаються поза увагою дослідників або висвітлюються фрагментарно. Загальна характеристика творчості Д. Бурлюка надається у працях Д. Горбачова [148], М. Харджиева [697], В. Немцової [424], Е. Петрової [456]. Не зважаючи на достатню кількість інтерпретацій авангарду, багато наукових та філософських питань його розгляду залишаються не вирішеними.

Наша дослідницька мета полягає в осмисленні різних світоглядних та релігійних складових авангарду та кубофутуризму, філософії традиції та її трансформацій, аналізу авангарду як складного багатокомпонентного філософського явища на прикладі творчості К. Малевича та Д. Бурлюка, В. Єрмілова.

У 1909–1910-ті роки в Харкові стала відомою діяльність групи-студії «Будяк» Керуючись інтересом до усього нового, експериментального, члени групи знаходять підтримку серед поетів-футуристів групи «Викусь», в числі яких був В. Хлебников. Діяльність художників загалом була тісно пов'язана зі студією «Блакитна лілія», яка мала імпресіоністичну спрямованість. Є.А. Агафонов у 1907 році створює студію «Блакитна лілія» і саме при ній у 1908 році виникає модерністська група художників – М. Синякова, К. Сторожниченко, Д. Гордєєв, Божидар, М. Сапожников, М. Савин, О. Рибніков, М. Федоров та інші.

Щодо сутності діяльності студійців «Блакитної лілії» та їх мистецької орієнтації, то Д. Гордєєв відмічає як вплив французького модернізму, так і самостійність пошуків: «поєднання «Світу мистецтва» і «Золотого Руна» і деякий вплив французького модернізму» [711], [502, с. 306].

В 1908 році за ініціативою Є. Агафопова художники організують експериментальний театр «Блакитне око», який був закритий у лютому 1911 р.

В тому ж році Є. Агафонов організовує модерністське товариство «Кільце» (1911-1914 рр.), до якого зокрема ввійшли О.М. Грот, М. Савин, М. Федоров, Е. Штейнберг. Група провела три виставки (1911, 1912, 1914 рр.). В 1913 р. Є. Агафонов став членом групи «Бубновий валет» та брав участь у його виставках, але у 1914 – 1918 рр. Є. Агафонов змушений був знаходитись в армії, на фронті. Творче осердя групи «Кільце» склали колишні члени Товариства харківських художників – О. Грот, М. Федоров, Е. Штейнберг. На виставках групи «Кільце» показали свої ранні роботи графіки Г. Верейський, Д. Митрохин, аквареліст С. Щербаков, а також московські художники з групи «Бубновий валет» Д. Бурлюк, П. Кончаловський, І. Машков, Р. Фальк.

Діяльність усіх цих груп проходила під знаком рішучої відмови від віджилих традицій академізму, що змінювалась «новою живописністю».

Серед харківських художників-новаторів масштабом своєї творчості виділявся Є. Агафонов. Джерелом справжнього натхнення стало для художника спілкування з колом творчої молоді з оточення Марії Синякової. Затишна садиба родини Синякових неподалік від Харкова перетворилась на своєрідну студію новаторського мистецтва, де бували та спільно працювали харківські художники Є. Агафонов, В. Єрмілов, а також московські відвідувачі – брати Бурлюки, В. Хлебников, В. Маяковський, М. Асєєв, Б. Шкловський. Центром цього товариства були сестри Синякови, одна з яких – художниця Марія – у своїй творчості поєднувала новаторство і традиції народного мистецтва, в тому числі іконопис та українську гравюру.

В 1909 році О.М. Грот та Е. Штейнберг організують спільну студію (О.М. Грот зокрема в 1908 році студіює живопис у майстерні Анрі Матісса, учнями Грота були В. Милашевський, В. Єрмілов). Зокрема В. Милашевський згадує слова О.М. Грота про те, що справжній художник повинний освоїти новий модерністський спосіб зору, він закликав своїх учнів «зламати свій повсякденний зір»: треба «навчитись бачити як художник», навчатись «французькому прийому», важкому і протиприродному, як штучні прийоми напруженого звуку в італійському співі, тому що інакше – «красивого колориту ви не отримуєте, коли не володієте цим важким зором. Їм володіли усі – і Сезанн, і Лотрек, і Ван-Гог, і мої друзі Оттон Фрієз і Жан Пюї де Шеванн» [310, с. 72].

У 1915 році Грот поїхав до Москви, але повернувшись до Харкова через три роки, організував разом з художником М. Савиновим нову студію.

У 1910-ті роки харківський авангард швидко реагує на будь-які новації, уникаючи враження вторинності, похідності своїх досвідів. Постійні творчі контакти з зарубіжними авангардистами, інтерес до мистецтва Заходу давали основу для нового мистецтва, що не зовсім точно отримало назву футуризму. В Харкові вплив футуристів та кубістів розповсюдився завдяки поетам і художникам В. Хлебникову, М. Асєєву, В. Маяковському, братам Бурлюкам.

Як наслідок, поступово цей модерністський рух отримав статус впливового не тільки художнього, але й ідейно-політичного напрямку, що очолили художники з груп «Лирень» і «Союз семи» (обидві виникли у 1916 році). У 1912 році художниками, літераторами, акторами заснований Харківський літературно-художній гурток (1912-1919), його головою був обраний М. Синельников. У листопаді 1912 р. при гуртку на автономних правах утворюється Український художньо-архітектурний відділ, на чолі з С. Васильківським (М. Беркос, М. Пестриков, К. Пинєєв, М. Самокіш, М. Ткаченко, М. Уваров, В. Фавр, В. Галицький, К. Жуков, В. Леонтович, О. Литвиненко, С. Тимошенко). Головним завданням відділу вважалось продовження української художньої традиції, збереження пам'яток, розвиток українського живопису та архітектури. Зокрема відділ у 1913–1916 роках щорічно проводить виставки [602].

Крім студій та гуртків ще одним центром культурного та художнього життя 1910–1920-х років був дім Синякових та їхня садиба «Красна Поляна», де часто бували В. Єрмілов, Б. Косарєв, Д. Бурлюк, В. Маяковський, М. Асєєв, Б. Пастернак, В. Хлебников. Живопис однієї з сестер Синякових – Марії Михайлівни (1890–1972) був важливою часткою культурного життя Харкова (вона навчалась у харківських студіях Агафонова, Грота, а в московському училищі навчалась в один час з Маяковським, Бурлюком, Єрміловим, Хлебниковим). В домі Синякових склався гурток «Лірика», що потім перетворився на літературне об'єднання «Центрифуга», на чолі з Г. Петниковим та С. Бобровим, до яких долучись Б. Пастернак, К. Большаков, у сестер бували В. Маяковський, В. Каменський, Д. Петровський, художники харківської групи «Союз семи».

Живопис М. Синякової вплинули на художників авангардистів з групи «Сім плюс Три» В. Єрмілова та Б. Косарева. Майбутній засновник дизайну 1920-х років В. Єрмілов в 1914 році приходить до молодих кубофутуристів, що були відомі на той час революційними маніфестами та новим баченням нового урбаністичного мистецтва. Повернувшись з фронту (1915–1918), В. Єрмілов

стає членом групи «Союз семи», бере участь у виставках «Союзу семи», «Трьох», «Харківського цеху». Група харківських кубофутуристів (В. Бобрицький, М. Калмиков, В. Дьяков, Б. Косарев, М. Міщенко, Г. Цапок, Б. Цибис) декілька раз проводили спільні виставки. «Союз семи» провів першу виставку в будівлі Художнього училища, вона спочатку була надто новаторською і не отримала належну підтримку. У маніфесті «Союзу семи» декларується новаторський характер, «фактурність», «матеріальність» нового мистецтва: «Хто не наклеює на свою картину газетних аркушів, матерії, цигарок, хто не вправляє в неї шматків дерева й металу, хто не встромляє в неї справжніх ножів і виделок, – одне слово, хто не дає справжньої фактури, той – несучасний» [45, с. 9].

В. Бобрицький, Б. Косарев, Г. Цапок, М. Калмиков створюють та експонують на виставках «Сімки» кубофутуристичні картини. Б. Цибис виставляє дерев'яні скульптури, що нагадують архаїчних ідолів. В. Бобрицький представляє театральне-декораційне мистецтво (декорації до драм О. Уайльда, Е. Ростана, О. Ремізова), а також кубофутуристичний «Портрет дружини» (Л. Третьякової), що наслідує Сезаннівську колористику та гру з формами. Графік М. Міщенко намагається передати рух в своїх композиціях, коли об'єми вибудовуються по спіралі і перетворюються у площини. Геометризм, використання геометричних першоформ і спіралей також зустрічаються у роботах Б. Косарева цього періоду. Більш символістично та неоромантично на цьому тлі виглядають графічні та живописні роботи В. Дьякова, Г. Цапка та М. Калмикова.

В 1918 році «Союз семи» створює свою студію. До сімки були залучені ще три – О. Гладков, В. Єрмілов, М. Мане-Кац, разом вони надрукували альбом «Сім плюс Три» в 1918 р. Група співробітничала з щотижневиком «Колосся», оформляла вистави у харківських театрах, в 1919 році «Сімка» взяла участь у «Збірнику нового мистецтва». В 1918 році створюється також «Художній цех» – літературно-художнє та театральне об'єднання, а також члени Товариства харківських художників та «Союзу семи» створюють ще

одне нове творче об'єднання «Союз мистецтв», що проіснувало до середини 1920-х років, коли відбуваються гоніння на український авангард (погрози, репресії, розстріли, вимушені міграції, невизнання, замовчування).

Чого намагались досягнути своїм мистецтвом реформовані модерністи та авангардисти, що також виходили з певної вже академічності модерну (постімпресіонізму), радикалізуючи та реформуючи її (принаймні в трактатах та заявах)? Для ілюстрації першої тенденції візьмемо творчість Давида Бурлюка, для ілюстрації другої творчість та творчий та теоретичний доробок Казимира Малевича. Ці постаті були пов'язані з харківським авангардом 1910–1920 років, але не вписуються тільки в авангардну мистецьку парадигму, без їх теоретичних та творчих пошуків не можна уявити сучасного мистецтва та історії мистецтва, історії культури ХХ–ХХІ століття.

Модернізм та авангард на 1910-ті роки стикається з двома перебільшеннями репрезентації, як це було на межі пізнього середньовіччя та Відродження – 1) живопис як ілюстрація внутрішнього стану – живопис ілюструє акт споглядання, а не об'єкт, що споглядається, фіксує враження та візуальні ефекти, це намічується в пізньому імпресіонізмі, особливо це присутнє у постімпресіоністів, це та відмова від «повсякденного, обивательського зору», про яку говорив О.М. Грот. Це відмова від мимезису, важливого для мистецтва з часів античності, з теоретичних розробок Платона та Аристотеля, це споглядання, засноване на візуальних ефектах, декоративності, в гіршому випадку на орнаментальності та арабеску; 2) живопис як точний мимезис, сама точність доводить до абсурду саму себе, відроджуючи стару тему симулякрів, природна копія, коли мистецтво повинно відмовитись від авторських претензій, стаючи механічною транскрипцією об'єкту споглядання (фотографізм, натуралізм, частково неопрIMITIVІЗМ).

На противагу цьому Д. Бурлюком пропонується нове чисте мистецтво, а К. Малевичем обґрунтовується супрематизм як мистецтво чистої форми. Це може бути порівняно з феноменологією Е. Гуссерля, що проводить побудову чистих форм у сфері філософії і світогляду, а К. Малевич проводить подібну

побудову у сфері живопису, що було продовжено, не в такому ґрунтовному теоретичному вигляді як у К. Малевича, але не менш радикально у творчості Д. Бурлюка.

Подібна ситуація була у пізньому середньовіччі, але вирішена вона була іншими способами, ніж в авангарді, за допомогою поняття зовнішнього сприйняття, зовнішньої оптики – *intuitus* (погляд, зір, відношення) – основне поняття як Мейстера Екхарта, так і Уільяма Оккама, тобто містиками та номіналістами.

Але різниця у використанні цього поняття номіналістами та містиками все ж є: «Але містик засновується на своїх органах чуття як на «постачальниках» зорових образів й емоційних подразників, тоді як номіналіст розглядає їх як посередників реальності; причому *intuitus* містика фокусується на єдності за рамками різниці навіть між людиною та Богом і навіть між іпостасями Трійці, тоді як *intuitus* номіналіста фокусується на множинності одиничних речей та психологічних процесів. І містицизм, і номіналізм завершуються там, де стирається межа між кінцевим і нескінченним. Але містик намагається розширити «єго» до нескінченності. Тому що він вірить в саморозчинення людської душі у Бозі, тоді як номіналіст намагається розширити до нескінченності фізичний світ, тому що він не бачить ніякого логічного протиріччя в ідеї нескінченності світоустрію» [449, с. 224-225].

Живопис авангарду намагався розширити або акт споглядання до безкінечності (або не можливості/можливості споглядання нескінченності, як у «Чорному квадраті» К. Малевича), або відтворити натуру – натуралізм природного та штучного світу у фотографічному копіюванні (нескінченність фізичного світу без людини – хоч природний ландшафт, хоч поетика двигуна машини, машина сама по собі). Тобто у творчості К. Малевича ми бачимо трансформований «містицизм», тією мірою, як наприклад, «містиком» був Г. Сковорода, а в творчості футуристів, на прикладі творчості Д. Бурлюка, ми бачимо натуралізм та трансформований номіналізм.

Одночасно К. Малевичу та Д. Бурлюку вдалось запропонувати

принципове нове, що в теоретичному сенсі може бути співвідносно з феноменологією.

Недолік старих репрезентаційних практик, їх злиденність, крах репрезентації – вихідна посилка як Е. Гуссерля, так і К. Малевича.

Таким чином центром розгляду дослідження стануть дві постаті – Давид Бурлюк та Казимир Малевич. Казимиру Малевичу було важливо бути почутим в Україні та в Харкові, він виступав зі своїми маніфестами та публікаціями тут (зокрема у 1920-х роках публікації у журналі «Нова генерація»). Давид Бурлюк виступає головно як організатор, теоретик і практик футуризму, людина наближена до харківських митців 1910-х років, революційність та зверненість якого до народного мистецтва ним самим та його оточенням не зовсім точно була потрактована як футуризм.

1910-ті роки у Харкові стали роками грандіозних новаторських реформ у мистецтві, що повернули художнику небачену сміливість, зробили його новим деміургом.

Розглядати це у площині лише нехтування релігійною традицією та відродження неоязичницького чи атеїстичного світогляду стало вже загальним місцем багатьох культурологічних, мистецтвознавчих та філософських досліджень.

Спробуємо глянути більш глибоко і відшукати в цих пошуках не тільки руйнівні, але й конструктивні мотиви. Умовно ці конструктивні мотиви ми позначимо як феноменологію кубізму та народне християнство

Головною візуальною стратегією футуризму стає спроба неможливого, утопічний експеримент, головним мистецьким еквівалентом зміненої культурної ідентичності, на нашу думку, стає кубізм. Кубізм відіграє роль живописного словника модерну, новим способом бачення оточуючого індустріального урбаністичного світу, новою естетичною системою. Кубізм пропонує візуальний еквівалент подвійного світу, подвійності утопічного наміру та неможливості його реалізації, що створює основу художньої та ідеологічної мови модерну ХХ століття [602].

Як справедливо зауважує дослідник мистецтва Дж. Голдинг, кубізм стає новим способом бачення світу доби модерну, оскільки «системі перспективи, що панувала в європейському живописі з доби Відродження, кубісти протиставляють право художника рухатись навколо об'єкту, додаючи до його видимого образу інформацію, що взята з попереднього досвіду або знань» [822, с. 15].

Вперше феноменологію кубізму починає осмислювати Д. Канвайлер у книзі «Шлях до кубізму» (1920), де говориться про особливу феноменологію стереометрії, розвиваються кантіанські положення про апріорність простору та часу. Основні стереометричні фігури (куб, циліндр, коло, прямокутник) є апріорними формами та складають словник зорового сприйняття. Без знання цих форм, вважає Д. Канвайлер, людина не мала би здатності бачити.

К. Малевичу були знайомі основні філософські праці Платона, Канта, Шопенгауера, в багатьох моментах він виступав як неоплатонік та неокантіанець, але головним для нього стало створення власної теорії світу та художньої творчості – супрематизму. Стосовно останнього К. Малевич стверджував, що супрематизм не стиль у живопису, а філософія світу. Супрематизм, за визначенням Малевича, означає «вищий». До цієї вищості супрематизму він ішов через ряд напрямків авангарду та духовний пошук. Художник постійно відчував недоліки старої логіки феноменології та мистецтва, намагався перемогти земне тяжіння, подолати його через духовні практики. «Філософія супрематизму не розглядає світ, не нюхає його, не бачить, але тільки відчуває», зазначає художник, коли починає відходити від конкретики зорового сприйняття, переходячи до духовного відчуття, що може бути співвіднесено з гуссерліанською феноменологією, феноменологічною редукцією та духовним сприйняттям світу невидимого у православ'ї.

«Феноменологічна редукція» у Гуссерля є спробою відділити основні структури сприйняття від решти невизначених повсякденних суб'єктивних переживань. Ми не можемо стверджувати про те, що К. Малевич був знайомий з феноменологією Е. Гуссерля, але подібні завдання він ставив для себе в

сфері естетики, яка менше цікавила Е. Гуссерля, а більше буде цікавити його послідовників, наприклад, Інгардена. Супрематизм та супрематичні картини – квінтесенція переходу від перцепції до апперцепції та далі до «ясних даностей» (форми споглядання як такі чи «ейдоси»).

Трансцендентальна редукція виділяє базові структури сприйняття, у візуальному сприйнятті К. Малевичем виділяються як структуруючі конституючі елементи квадрат, коло та первісні кольори, це первісні споглядальні геометричні форми, що є межею споглядання.

Тобто у візуальному сприйнятті Малевич робить експеримент, співвідносний з феноменологічною редукцією Гуссерля: «Конструюється система у часі і просторі, не залежачи від жодних естетичних прикрас, переживань, настроїв, [і вона] швидше є філософською кольоровою системою реалізації нових досягнень моїх уявлень як пізнання» [181, т. 1, с. 150]. Гуссерль в «Началі геометрії» (1936) робив подібну теоретичну операцію: «Спочатку від образу речей відділяються площини – більш або менш гладенькі, більш або менш досконалі площини; більш або менш грубі краї або своєрідно рівні, інакше кажучи, більш або менш чисті лінії; .. із практичних причин перевага надається прямокутним дошкам, що обмежені площинами, прямими, точками... Так в практиці починає відігравати значення виробництво площин та їх удосконалення» [183, с. 241].

Малевичем і Гуссерлем виділяється ряд рівнів сприйняття речей, дійсності – знаковий (семіотичний), ейдетичний (споглядальний) та рівень трансцендентального суб'єкту. За цими рівнями не можна передати досвід, він є абсолютним, тобто вищим від можливого сприйняття, відчуття. Живопис виступає ілюстрацією внутрішнього стану, частково співвідносною з середньовічною містиккою, наприклад. Внутрішній стан становить головну цінність світу, є також запорукою Божого царства, здавалось би далекий від традиційної релігії К. Малевич згадує – «Зрозумів Христос все, коли сказав, що Царство Небесне всередині нас є» [506, с. 296].

Гуссерль вважає головним філософським завданням феноменології

виділити ті структури досвіду, що знаходяться поза сумнівом, не можуть бути поставлені під питання найскептичнішим розумом. Такі структури досвіду є предметом уваги і супрематизму: «конструкції площин, вільних від взаємовідношень як кольору, так і форми» [181, т. 1, с. 121], тобто предметом супрематизму стає знаковий, ейдетичний та трансцендентальний рівень предметів та принципів, що визначаються як «збереження знаку» [181, т. 1, с. 121].

Ці рівні сприйняття речей присутні у нашому досвіді, Гуссерль використовує метафори, аналізуючи «ноетично-ноематичний шар Логосу». «...Коли тільки ми помислили або висловили «Це – біле» – разом з тим виник новий шар, неподільний з тим, що власне мається на увазі «чисто по мірі сприйняття» [181, с. 269]. Як писав К. Малевич, – «Колір я вийняв, і в нього перемістилась свідомість. Робота свідомості з кольором надає самостійні конструкції – просторового відчуття його неосяжної міри і величі; колір свободний, без домішки речовинності, є краса його чиста. Краса кольору затемнюється предметністю, так як буква брудниться словом, знаком речі в поезії» [388, с. 33]. Тобто, необхідним є і семіотичний, і ейдетичний рівень сприйняття, але за ними знаходиться інший рівень – свідомості, трансцендентального суб'єкту. Далі абсолют, що не може бути виражений, тобто вже трансцендентальний суб'єкт у К. Малевича може бути співвідносний з апофатичною традицією, що знаходиться в основі трансцендентного суб'єкту, або іншими словами є абсолют, є способом небогословськими засобами висловити релігійний зміст. Метафізичний зміст розкривається при одухотворенні живописної форми, щось подібне відбувається в іконопису.

Зв'язок творчості К. Малевича з апофатичною традицією був відмічений Е. Робінсоном, з таким визначенням важко не погодитись, коли проаналізувати різні періоди творчості К. Малевича [495, с. 63–70].

У своєму трактаті «Супрематизм. Світ як безпредметність, або Вічний Спокій» К. Малевич виражає ядро свого вчення – «Супрематизм як безпредметна біла рівність є те, до чого, за моїм передбаченням, всі зусилля

практичного реалізму повинні прийти. У безпредметній рівності полягає сутність, яку шукає людина» [389, с. 97]. Вихідними для творчості К. Малевича є постімпресіоністичний символізм та аскетизм художнього вираження, що має в своїй основі як апофатичну традицію, так і мінімалістичність засобів виразів кубізму. В першому випадку вихідною є творчість Сезанна як особливе бачення, присутнє у художника, та творча посилка Сезанна про першоформи – кулю, куб, циліндр – що є першоосовою усього суцього, вони сутність життєвих форм, що несуть у собі або вказують собою на внутрішню силу. В другому випадку мінімалізм кубізму та апофатичність як основа художнього завдання постають в творчості К. Малевича починаючи з 1913 року, коли він працює над декораціями та оформленням опери «Перемога над сонцем», створеної за текстом Кручених.

Мінімалізм починаючи з 1919 року виражає не тільки апофатичність вираження вищих сутностей, але й принцип економії засобів для нової ідеї. «Чорний квадрат» стає вираженням такого принципу «економії» «досконалості», його К. Малевич називає завдяки виконанню цього принципу «іконою мого часу». Це було сприйнято іронічно публікою, але задум про безпредметність, позасеміотичність та позаєдичність сутності світу та Бога була присутня у задумі художника, потім він згадував, що хотів передати своєю картиною «нескінченність» [602].

О. Потебня одним з перших у вітчизняній філософії починає розмірковувати над співвідношенням між мовою та образом, між внутрішнім суб'єктивним (індивідуальним, мінливим) та внутрішнім загальним образом слова (тривким, повторювальним, загальноміфологічним): «Внутрішня форма є теж центром образу, однією з його ознак, що превалює над усіма іншими» [478, с. 130], «міф є словесний вираз такого пояснення (апперцепції), при якому пояснюючому образу, що має тільки суб'єктивне значення, приписується об'єктивність, дійсне буття в пояснюваному» [478, с. 259].

Коли у «Слові та міфі» О. Потебня пише: «Слово для самого говорючого є засобом об'єктивації думки. Це не означає, що слово було засобом виражати

вже готову думку, бо коли би думка вже раз була готова, то нащо її об'єктувати» [478, с. 213], то в посмертно виданих «3 лекцій з теорії словесності» дещо змінює свій погляд: «говорити – означає не передавати іншому думку, а збуджувати в іншому його власні думки» [476, с. 111], «поза словом і до слова існує думка, слово тільки позначає певну течію у розвитку думки» [476, с. 108]. Згідно з теорією О. Потебні, художній твір є синтез трьох елементів: зовнішньої форми, внутрішньої форми та змісту. Головна особливість внутрішньої форми – образність, «знак-значення», зміст цементує художній образ, але не вичерпується ним. Слово розглядається Потебнею як символ, спосіб об'єктивації як сенсу, так і образу, міфу, в цьому відношенні мистецтво створює свій словник, оперує своїми образами, міфами, але є те, що перебуває поза «внутрішньою формою» образу, поза семіотикою мистецтва, це найбільш складно виразити художнику як у слові, так і в художньому образі, це те, що було названо О.Ф. Лосевим «ейдитично-сутнісний логос» та «апофатичний момент» у слові та образі [369, с. 159-161]. Оскільки, за визначенням К. Малевича, «художник є пензлем світової картини» [387], то його завданням стає сприйняти та передати різні шари цієї світової картини.

Д. Бурлюком пропонується нове чисте мистецтво, доведення фізичного світу до надзвичайного натуралізму, підкреслення натуралізму навіть штучного. Фізичний світ розширюється до нескінченності, зберігаючи при цьому багатство своїх форм та їх динамку. Художник Д. Бурлюк любить ними, намагається досягти досконалого мимезису. Це розширення фізичного світу – справа майбутнього, так і з'являється та поширюється використання поняття «футуризм». Тому мистецтво – не теорія чи практика, а спосіб життя людства у майбутньому розширеному фізичному світі – футуризм присвячений «майбутньому свободного людства, що буде жити виключно для науки та мистецтва» [184, с. 156]. З одного боку він звинувачує Репіна у натуралізмі, з іншого, як підсумок своєї творчості, Бурлюк пише, що він «щиросердний тоді, коли пише природу реально» [280, с. 6]. Оскільки фізичний світ важко передати тільки візуально, з'являється його матеріалістичність, фактурність,

довіра до органів чуття, пропонується класифікація фактури, поділ площин картини на рівну та нерівну, цей розвиток «Фактури» є усвідомлення своєрідної натуралістичності та тактильності живопису – «Раніше живопис лише бачив, тепер відчуває на дотик» [479, с. 97, 108].

Колись у Харкові у 1892 році Давид Бурлюк знайомиться з К. Первухіним і, за виразом Давида, назавжди «заражається» від нього живописом. У споминах Д. Бурлюк надає належне Україні та національним основам свого живопису – «Україна в моїй особі має свого найвідданішого сина. Мій колорит глибоко національний. «Жовтогарячий», зелено-жовто-червоні, сині тони б'ють Ніагарами з-під мого пензля» [184, с. 141].

Мистецтво є засобом освіти та побудови майбутнього людства. В цьому авангард Бурлюка продовжує проект Просвітництва, революційні тільки просвітницькі засоби до реформування людини – у 1917 році Бурлюк пише: «Я глибоко вірю – до фанатизму – в культуртрегерство мистецтва» [280, с. 4], а у 1918 році Давид Бурлюк вже закликає до «Третьої Революції – Революції Духу». Натуралізм пропагується не тільки у живописі, але й у визначеннях Бурлюком футуризму – «футуризм – вільне уявлення про натуру – природа схоплена в моменти свого утворюючого руху» [697, с. 79]. Таким чином у футуризмі поєднується новаторство та натуралістичність, мимезис та опертя на органи чуття у відтворенні природи.

Футуристичні мотиви поєднуються з конструктивізмом та натуралізмом у творчості В. Єрмілова, що створює нову конструктивістську мову живопису.

Оцінюючи внесок Єрмілова у розвиток культури модерного Харкова, В. Поліщук писав, що післяреволюційний, пролетарський період розвитку харківського мистецтва може бути названий як «єрмілівський» [465, с. 15]. Василь Єрмілов займається живописом, дизайном, конструкторською діяльністю, графікою, створенням нового розуміння мистецтва, він також притримується натуралістичного розуміння мистецтва, намагаючись дати слово самій фактурі, самій матеріальності. Але фактура у Єрмілова зберігає зв'язок і з давніми, архаїчними символами, ремісництво стає творчістю, а

ремісник – майстром-демургом. В. Поліщук вважає творчість Єрмілова втіленням нового пролетарського конструктивного мистецтва, що конструює не тільки нове розуміння речі, відповідність її новим соціальним вимогам і «соцзамовленню», а й нове розуміння модерної пролетарської людини, що живе «конкретністю», «індустріалізмом», «функціональністю» та «машинізмом». Оскільки «Пролетаріат любить конкретно і предметно відчувати речі...хоче елементи свого відчуття машинізму й індивідуалізму сприйняти й відчуті крізь закони творчості – в художній формі...З бажанням задовольнити потреби пролетаріату в цій області, виховати чуттєвість радянської людини до речі, до реальності...і виникло конструктивне мистецтво наших часів, і художнє оформлення побутової речі за законами краси, помноженої на функціональність» [465, с. 7].

О.А. Лагутенко доводить, з чим ми не можемо не погодитись, що Єрмілов у ранній творчості пройшов через захоплення символізмом, крім того символізм вплинув й на його подальший шлях як майстра та теоретика [337, с. 285]: «Шлях Василя Єрмілова до конструктивізму пролягав через символізм, що виявився в його ранніх роботах – в офортах 1912 року, які були показані на виставці Товариства московських художників у Москві (в 1913 році), а потім у Харкові на XVI виставці товариства художників». Під час навчання у Харківській міській школі малювання та живопису (1910) та в студіях Е. Штейнберга та О. Грота (1911 рік) молодий майстер створює близько 500 портретів, що говорить про надзвичайний інтерес молодого художника до людини, до особистості, її внутрішнього світу, що можна передати мистецькими засобами у портреті, цей інтерес до обличчя, зустрічі з Іншим в його проявленості, зустрічі з особистістю також пов'язує Єрмілова з символістами.

Можна погодитись з тим, що в символістській естетиці треба розглядати перший період творчості Єрмілова. Але, на нашу думку, з символістською естетикою пов'язані й наступні періоди творчості В. Єрмілова, ми можемо говорити про символізм ікони та символізм орнаменту. Це намагання розкрити

невидиме через форму та фактуру наближує пошуки Єрмілова до пошуків Бурлюка та Малевича, фактура, матеріальність речі для Єрмілова так само важлива як у натуралізмі Бурлюка, але в той же час вона зберігає свою ілюзорність, як в народному орнаменті, та слугує ідеальним геометричним формам, як в супрематизмі Малевича. Вихідним моментом творення стають феноменологічна редукція до першоелементів, створення першоформ та експериментування з матеріальністю цих форм, тобто поєднання кубофутуризму та символізму. Експериментальне мистецтво 1920-х років О. Лагутенко трактує з точки зору феноменології Мерло-Понті, хоча, на нашу думку, як і Малевича, тут для розгляду символічної складової творчості харківського авангарду можна використовувати ряд методів Гуссерля, Лагутенко досить точно зазначає, що в подальших дослідженнях спадщини Єрмілова треба збагнути, як художник в експериментальних композиціях 1920х років надає «гранично у-плот-нену матерію, крізь котру пульсує, виявляє себе невидиме» [337, с. 294].

Спогади В. Мілашевського фіксують, що для раннього періоду розвитку В. Єрмілова дуже важливими були твори Сезанна, Гогена й Ван Гога, в тому числі і нове розуміння кольору в ван-гогівському «Нічному кафе» [Цит. за 444, с. 29].

З 1915 року солдатська служба на полях Першої світової війни значно змінює світогляд молодого людини, але символістські настанови повністю не зникають, а стають поглибленим мотивом подальшої творчості, зокрема після повернення до Харкова у 1918 році Єрмілов створює цикл картин символістського та супрематичного спрямування «Сон», що відмічається В. Поліщуком [465, с. 10]. В той же час В. Поліщук констатує, що загалом Єрмілов не теоретик мистецтва, а художник-практик – «Він був практик і «думав» насамперед руками» [465, с. 9].

Одночасно цей практичний бік філософії Єрмілова відбивався не тільки на його способі життя, але й на вигляді та предметному оточенні: «Не лише кожна річ, зроблена його руками, а й майже кожний предмет, яким він вважав

за можливе користуватися, несли на собі виразний відбиток його художнього й психологічного почерку, його філософії життя і мистецтва» [668, с. 7].

Постімпресіоністичні паралелі в тому числі проглядаються у новому прочитанні ван-гогівського «Нічного кафе». «Нічне кафе» (1918) Єрмілова справляє враження не тільки кольорового, але й кубофутуристичного пошуку, намагання знайти образні та вербальні паралелі у новому символічному світі, театральна умовність цієї картини сполучається з ефектом геометричної довершеності, що нагадує піфагорійський космос. Але в космосі Єрмілова смислоутворюючими символами стають не числа, а літери, їх геометричність стає втіленням панування нового розуміння першоформ: квадрат нічного кафе вписаний в квадрат самого полотна, самої картини, виділена літера А сприймається як певне творче первоначало у цьому геометризованому світі, Е нагадує тризуб і динамізує усе зображення картини, розколюючи напис, в той же час він надає йому нову динаміку, спрямовану догори, перша С стає прообразом півмісяця, часто цитованого у подальшій творчості Єрмілова, два склади слова виглядають у вічному противенстві та вічній одночасній злагоді – стабільне сумірне «са» стає поштовхом для жвавих, що хочуть і можуть подолати земне тяжіння, «fe». Ця робота входить до збірки «Сім плюс три» (1918) і одразу була оцінена як новаторська, кубофутуристична: поетика Єрмілова близька кубофутуристам, що «різко ділять свої квадратні картини вертикаллю й горизонталлю на менші квадрати, і скріплюють їх підкресленими діагоналями» [45, с. 8], що нагадує феноменологічне виділення першоформ, окремих квадратних і прямокутних поверхонь у Гуссерля.

Прикладом поєднання моделей нового модерного пролетарського мистецтва та культурного синтезу символізму стає розпис 1920 року Центрального гарнізонного червоноармійського клубу. Сам художник вважає, що мова символів стане найбільш доступною для народу мовою, що задіє найглибші почуття та рівні свідомості та підсвідомого, передаючи атмосферу революційного часу: «Хочу щось додати про характер розпису. Пов'язані з бойовими, злободенними гаслами того часу, вони, однак, не були сюжетними.

Я прагнув, щоб фігури робочих, селян, червоноармійців стали зрозумілими народу символами. Точно так само символічне звучання отримав і пейзажний фон, трактований, як і фігури, площинно, а одночасно пластично, з характерними кубістичними зсувами, котрі посилювали динамізм композиції, даючи одночасно відчуття атмосфери бурхливої революційної доби» [226]. В. Єрмілов відмічає, що його символізм має національний характер, він свідомо надає розписам «національну своєрідність», для «чого трактував фігури у дусі старого українського живопису і гравюри» [226].

Тема праці у композиції «Труд» розкривається у трьох сюжетах, поділених деревами-квітами: селянин, що викопує землю; селянка, що збирає врожай, в'яже снопи; людина рубить дерево; на другому плані – кубістичні хатинки та хмари-квітки. У композиції «Перемога Червоної армії над білогвардійцями» червоні пішаки ведуть наступ на шахівниці, червоні хатинки рухаються «клином», вони зображуються у площині під кутом та зверху. В композиції «Георгій Победоносець» як переможний Георгій зображується червоноармієць, що повергає списом горілиць переможеного білогвардійця.

Другим масштабним експериментальним проектом Єрмілова стає новий конструктивістський простір харківського Палацу піонерів, де Єрмілову довелося вписувати конструктивістські ідеї та концепції Баухауза у контекст класицистичного середовища Палацу піонерів, колишнього будинку Дворянського зібрання (дітям для творчості було передано 232 кімнати). Революційним було розподіл просторів, використання техніки, макетів залізничного мосту, паротягу тощо, лабораторії трамвайного тресту, поєднання технічності з поетикою яскравої дитячої казки, що вічно рухається і створює щось нове. На користь конструктивістського вирішення Палацу піонерів і нова пластика, і новий людиновимірний техніцизм, і нова яскрава кольорова гама, де навіть труднощі матеріальних нестатків та руїни перетворюються на конструктивістські новації. За словами З. Фогеля, ми бачимо випадок, коли сутужність у засобах вираження поглиблює як поетику, так і смислову глибину навіть простих предметів та їх елементів: «У розпал робіт палац відвідав

Франс Мазерель – знаменитий художник. Побачивши дивовижно гарний лінкруст – рельєфні шпалери (ними, зокрема, були вкриті стіни в кімнаті для ігор), він поцікавився, де дістали такий чудовий матеріал. А секрет був надзвичайно простий: роздобувши десь шпалери непривабливого брудно-жовтого тону з тисненням у вигляді «півників»- ірисів, Єрмілов зафарбував всю поверхню шпалер лесирувальним (тобто дуже прозорим) ультрамарином, а потім ганчірками стер фарбу з тиснення. У тінях і на тлі залишилася блакить, а квіти раптом замерехтіли чистим і ніжним золотом. Бракувало фарб. У хід ішли в основному «мастичні», як їх називав сам Єрмілов, фарби – олійні, матові. Дістали трохи фарб у флаконах. Робили так: спочатку перекривали поверхню білилом, а потім робили підфарбовування із флаконів – техніка проста й ефективна, котрої Єрмілова навчив ще Тракал. Художнику дорікали: перетворив Палац на ярмарок!» [668, с. 35].

1. Історія виникнення та розвитку авангарду демонструє, що в 1880 – 1890 роках в творчості харківських художників намічується перехід до постімпресіонізму та символізму, у 1900-х роках ми бачимо як розвиток художньої практики, так і постійну виставкову діяльність, вироблення нової експериментальної мови, що у 1910-х роках призвело до розквіту модерністських мистецьких угруповань, в тому числі і розквіту кубофутуристів, численними стають спроби як продовжити українську художню та мистецьку традицію, так і докорінно реформувати її.

2. Кубофутуризм є складним багатокомпонентним не тільки мистецьким, але й філософським явищем. Насамперед аналіз творчості К. Малевича та Д. Бурлюка дозволяє проаналізувати співвідношення між внутрішнім спогляданням та переосмисленням перспективи, введенням у перспективу діяча, що рухається (кубізм), розглянути зв'язок між натуралізмом, номіналізмом та неопримітивізмом, виробленням так званого «нового чистого мистецтва» (футуризм). Вихідними для творчості К. Малевича є постімпресіоністичний символізм та аскетизм художнього вираження, що має в своїй основі як апофатичну традицію, так і мінімалістичність засобів виразів

кубізму. Вихідними для Бурлюка є «створюючий рух» та реформування людини через «революцію Духу», мистецтво є засобом просвітницького поширення цієї «революції Духу». Постімпресіоністичні та символічні мотиви знайшли нове прочитання у творчості В. Єрмілова, де конструктивістське вирішення предмету та інтер'єру має символічне прочитання, а матеріальність форми підкреслює символічність геометричного та рослинного народного орнаменту.

3. Крім власне філософських в авангарді та кубофутуризмі можна прослідкувати релігійні та богословські складові, це не тільки пошуки традиційного для модернізму художника-деміурга, але й переосмислення православ'я та християнської апофатичної традиції, а також православне бачення духовного шляху людини. Малевичем і Гуссерлем виділяється ряд рівнів сприйняття речей, дійсності – знаковий (семіотичний), ейдетичний (споглядальний) та рівень трансцендентального суб'єкту. За цими рівнями не можна передати досвід, він є абсолютним, тобто вищим від можливого сприйняття, відчуття (супрематизм).

4. Розглядається феноменологія розриву традиції художнього мислення, доводиться, що для існування традиції необхідні експерименти та звернення до базових форм традиції, без чого вона стає тільки історичною спадщиною, а не живим способом комунікації, в тому числі художньої, мистецької. Кубофутуризм надає традиції динаміку, звертається до її базових форм. Подібне переосмислення традиції, менш радикальне, відбувалось у часи пізнього Середньовіччя, що надало можливості розвитку доби Відродження та християнської культури пізнього Середньовіччя. Кубофутуризм також став вихідним центром мистецьких та духовних пошуків у XX–XXI століттях.

ДОДАТОК Г

Український авангард 1920-х – 1930-х років і символізм модерної ідентичності. М. Хвильовий: українська ідентичність нової громадської людини

Для М. Хвильового одним із проявів небарокової ідентичності Харкова стає взаємопроникнення життя та дискурсу, дискурс виражає життя, життя та смерть – вирази дискурсивності. На це звертає увагу зокрема Г. Грабович, який справедливо відзначає інтертекстуальність М. Хвильового, яка може розглядатись як нерозривна єдність життя та дискурсу, коли за законами мови будується не тільки текст, але й доля: «Центральна для Хвильового інтертекстуальність не зникається на його прозі, переливаючись у ту проміжну царину між «реальним» щоденним життям і літературою, чим є листи і листування, і ще міцніше переплітає творчість автора та його життя, ще раз вимальовуючи автора як zarazом суб'єкту і об'єкта цього процесу: життя-творчості» [157, с. 255]. Тому, наприклад, суїцид для М. Хвильового постає на текстовому артикульованому рівні як момент прийняття власної приреченості, власної долі.

Дискурс, наратив та символ пронизують життя М. Хвильового, тому, на наше переконання, сама постать М. Хвильового та її подальша героїзація та міфологізація в українській культурі є проявом модерного дискурсу, є визначальною для модерних українських ідентичностей, що потім ідеологічно був використаний для становлення нової української культури. Модерним символом для розуміння цього дискурсу є маска [586, 627]. Культурна маска полягає у накресленні свого образу у багатьох символічних ролях, симулятивності дискурсу в контексті багатьох культур та культурних дискурсів, тому Хвильовий наприклад легко вписується в дискурс комунізму, націоналізму, лібералізму, психоаналізу, авторитаризму, неоромантики та неокласики і звідси стає героєм для багатьох дискурсивних практик, тим самим

сприяючи культивуванню Хвильового як символу – «хвильовизму», який Хвильовий як реальна людина вже при житті змушений був критикувати. Тим самим життя і культурна маска створює символічну біографію. Ми приєднуємось до думки Г. Грабовича, що саме такою дискурсивністю обумовлений культ М. Хвильового – «культ Хвильового і згодом поляризація його рецепції, його посмертне існування і як героя, і як *bete noire*, підтверджують дивовижно могутню символічну спадщину чи фактично символічну біографію» [157, с. 242].

На початку 1920-х років М. Хвильовий потужно заявляє себе як прозаїк, фактично створюючи нову українську модерну прозу, що, звичайно, мала радянський й український характер одночасно. Провідні українські прозаїки О. Кобилянська, В. Винниченко, В. Стефаник опинились поза межами Радянської України, українську радянську поезію презентували молоді визнані українські корифеї – В. Еллан, М. Рильський, М. Семенко, П. Тичина, О. Слісаренко, В. Сосюра, а прозовий жанр українського модерну знаходився в занепаді. Навіть перші збірки М. Хвильового стають переламними у зародженні нової модерної прози, формуванні нових наративів слобожанської модерної української ідентичності. Одним з перших як засновника нової модерної української прози оцінює М. Хвильового А. Шамрай, зазначаючи з цього приводу: «М. Хвильовому належить почесне ім'я першого прозаїка, й тільки появу в 1923 році його збірки «Сині етюди» треба вважати за початок нової прози» [726, с. 192].

Спочатку М. Хвильовий заявляє себе як пролетарський новатор, що виступає проти класики, за нове пролетарське мистецтво. Починаючи як поет, М. Хвильовий виступає за нову місію пролетарського митця, нового модерного художника. У збірнику «Жовтень» (листопад 1921 року) М. Хвильовий разом з М. Йогансеном та В. Сосюрою звертається з закликом до нових пролетарських митців про відкидання старих класичних форм і домодерних ідентичностей «минулих століть», проголошуючи універсал нового модерного радянського мистецтва – «Наш універсал до робітництва і пролетарських митців

українських». Цей універсал повинний був закласти основні принципи нового пролетарського мистецтва, організувати нову «армію митців пролетаріату»: «Однаково одгетькуючи всіляких неокласиків, ...що годують пролетаріат заяженими формами з минулих століть, і життєтворчих футуристичних безмайбутників, що видають голу руйнацію за творчість, та всілякі формалістичні школи і течії (імажинізм, комфутуризм тощо) оголошуємо еру творчої пролетарської поезії справжнього майбуття. Мідяною сурмою скликаємо до наших лав розпорошені творчі одиниці робітництва. Формуємо загони. Організуємо регулярну армію митців пролетаріату. Наші лави крилаті спаюватимемо залізною дисципліною робочих ритмів і пролетарських метафор. В цьому попередники наші й пророки – Шевченко і Франко» [353, с. 65].

Коли раніше для М. Хвильового можлива традиція була пов'язана тільки з Шевченком та Франком, то з середини 1923 р. Микола Хвильовий листується з Миколою Зеровим – ідейним центром київської групи «неокласиків», які в комуністичному літературознавстві вважалися ворогами. М. Хвильовий цікавиться ідеями Ніцше, Шпенглера, Маркса, Дарвіна, Гофмана та Гете. Микола Зеров став його наставником, з ним він консультувався з приводу своїх памфлетів, своєї творчості, надсилав навіть частини роману «Іраїда», відбувалось зближення теорії «азійського ренесансу» М. Хвильового та інтелектуальних теорій М. Зерова.

В 1925–1928 роках відбувається літературна дискусія в Україні, яка повинна була загалом накреслити шлях нової української пролетарської культури, що неодмінно мала бути високоінтелектуальною та пов'язаною з кращою світовою спадщиною. Дискусія розпочалась публікацією Хвильового «Про «сатану в бочці» або про графоманів. спекулянтів та інших просвітників» 8 квітня 1925 року у тижневику «Культура і побут», що повинна була викрити плужанський масовізм і халтуру. Дискусія, з одного боку, відкрила Хвильового як публіциста, вписала його ідеї в публіцистичний дискурс — він видав три книжки памфлетів «Камо грядеші», «Думки проти

течії», «Апологети писаризму», з іншого боку, Хвильовий перетворився на небажаного владою автора, продовження його першого роману «Вальдшнепи» та збірка памфлетів «Україна чи Малоросія» були конфісковані.

Офіційна влада ніяк не могла сприймати дискурси європейськості, що було більш революційно, ніж сама пролетарська революція та комуністично замовлені дискурси та література народницького гатунку [627]. «Ідеал громадської людини» [703, с. 467] шукає М. Хвильовий у психологічній Європі. Це «і імператор Римської імперії Август, і мислитель буржуазії Вольтер, і пролетарський теоретик Маркс – всі вони в цьому сенсі подібні один до одного». Це фаустівська людина, що постійно перебуває у напруженій духовній динаміці, у постійному духовному зростанні. «Це європейський інтелігент у найкращому розумінні цього слова. Це, коли хочете – знайомий нам чорнокнижник із Вюртемберга, що показав нам грандіозну цивілізацію і відкрив перед нами безмежні перспективи. Це – доктор Фауст, коли розуміти його як допитливий людський дух» [703, с. 468].

Пропагуючи західноєвропейські орієнтири та дискурси, вбачаючи єдиний шлях до української культурної ідентичності в запереченні російських впливів, Хвильовий набув владного московського антагонізму, такі типи дискурсу не були прийнятні для комуністичної ідеології.

Літературна дискусія велася фактично між двома літературними угрупованнями «Гартом», спілкою пролетарських письменників, і «Плугом», спілкою селянських письменників. Як продовження дискусії у 1926 році М. Хвильовим засновано «Вільну Академію Пролетарської Літератури – ВАПЛІТЕ – творчу літературну лабораторію, що об'єднала найкращі сили української письменства. Восени 1925 року більшість видатних тоді письменників виходять з «Гарту» і «Плугу» й на загальній нараді 20 листопада 1925 року засновують офіційно ВАПЛІТЕ. До складу ВАПЛІТЕ входили М. Бажан, В. Вразливий, О. Громів, О. Демчук, І. Дніпровський, О. Довженко, О. Досвітній, Г. Епик, П. Іванов, М. Йогансен, Л. Квітко, Г. Коляда, Г. Коцюба, О. Копиленко, М. Куліш, А. Лейтес, А. Любченко,

М. Майський, П. Панч, І. Сенченко, О. Слісаренко, Ю. Смолич, В. Сосюра, П. Тичина, Д. Фельдман, М. Хвильовий, Гео Шкурупій, М. Яловий, Ю. Яновський. Спочатку видавався альманах та зошит ВАПЛІТЕ, потім за 1927 рік вийшло п'ять книжок ВАПЛІТЕ, шоста книжка була конфіскована за публікацію другої частини роману М. Хвильового «Вальдшнепи». Діяльність ВАПЛІТЕ та М. Хвильового є вже створенням літератури вищого гатунку, намаганням вивести українську культуру на широкий світовий рівень, новий цивілізаційний шлях, шлях глобального розвитку, позбутись меншовартості та почувати себе вільним українцем, представником вільного нового народу, що викликало значне незадоволення радянської влади.

Це вперше було дуже слушно констатовано Ю. Шевельовим (Ю. Шерехом): «Якщо ми повернемось тепер в українську дійсність 1920-х років і до погляду – такого звичного для нас – політики, то ми будемо змушені констатувати може несподівану річ. Позаполітична сторона творчості Хвильового і його кола мала величезне політичне значення. – Чим? – запитує читач. – Тим, - відповідає критик, – що вона виводила українську літературу і українську людину з провінційності і ставила її віч-на-віч із світом як рівного партнера» [732, с. 53-67].

До ВАПЛІТЕ не можна було потрапити просто так, за партійною належністю, ідеологічно товариство продовжувало курс, визначений Хвильовим, видавало свій однойменний журнал, де слабкому письменнику було не можливо надрукуватись, через що ВАПЛІТЕ звинувачували у фашизмі, масонстві та зраді комуністичних ідей.

Між Росією та Європою М. Хвильовий обирає «психологічну Європу», фаустівську культуру безперервного вдосконалення та майстерності, європейську культуру та європейський ідеал «громадської людини» замість «пасивно-страждальної» російської культури-посередниці. М. Хвильовий і є втіленням національного модерного відповідального художника.

Багато рис художнього світу Хвильового відображають саме слобожанські ідентичності – це і старі міщани-пристосуванці («Колонії, вілли»

: «Слобожанські ліси й тракти і досі були тривожні» [704, т. 1, с. 123]), прості селяни («Із Вариної біографії»: «Народилась Варя на Слобожанщині, в повітовому містечку Богодухові..» [704, т. 2, с. 371] і нова пролетарська інтелігенція («Редактор Карк»: «У редактора Карка очі як у Гаршина, а очі Гаршина писав Рєпін, а Рєпін оголошував себе за українця, і Нюсі здавалось, що в очах Карка – степи» [704, т. 1, с. 141]), ті, хто бореться за пролетарське прийдешнє («Солонський Яр»: «До слобожанських Млинків підійшли могутні ліси Полтавщини» [704, т. 1, с. 187]), і навіть слобожанські комуни («Чумаківська комуна»: «Ця комуна і зараз існує – вона на Слобожанщині» [704, т. 1, с. 251]).

Естетика та ідентичність Хвильового може бути розглянута саме як модерністські, хоч сам він часто наполягає на тому, що він належить до романтиків, але основні дискурси його художні та публіцистичних творів суто модерністські, зокрема це стверджується у дисертаційному дослідженні творчості М. Хвильового Ю. Безхутрого, що проводить ретельний текстологічний аналіз творів М. Хвильового і з висновками якого ми не може не погодитись, оскільки як тексти, так і вчинки М. Хвильового характерні для модерного типу ідентичностей, а неоромантизм обертається українським експресіонізмом: «Романтика вітаїзму» («неоромантизм») на практиці, в естетичному, а не в теоретичному своєму варіанті, вилилася у типово модерністичні інтенції, а в поезиці – прямо перегукувалася з експресіонізмом [47, с. 9].

Мистецтво та науки – лише способи досягнення національного розквіту. Національну місію бере на себе модерний («європейський») художник на кшталт героя «Фауста». М. Хвильовий пише: «ВАПЛІТЕ – це та організація, що взяла на себе місію зробити крутий поворот гарбі пролетарського мистецтва, що загубило дорогу, поставити цю гарбу на широкий тракт і впрягти в неї, замість шкапи масовізму, добрих рисаків» [703, т. 2, с. 545]. Одночасно в свідомості Хвильового нова пролетарська культура поєднана як з дискурсом європейськості, так із дискурсом комунізму, в «Апологетах

писаризму» звучить думка про те, що «лише пролетаріат, як історичний клас, здібний провести людство в майбутнє, що лише пролетаріат здібний утворити відповідні умови для культурного ренесансу, що лише пролетаріат утворить і відповідні умови для відродження молодої нації» [703, т. 2, с. 544].

Далі Хвильовий пише покаянні листи, звинувачуючи себе, оскільки він хотів вберегти ВАПЛІТЕ і український літературний процес, який почав нарешті давати кращі результати. Хвильового показово виключили з ВАПЛІТЕ і письмово засудили його позицію «геть від Москви», але це не врятувало її – 28 січня 1928 року ВАПЛІТЕ було ліквідовано. Після розпуску ВАПЛІТЕ Хвильовий організує «Пролітфронт», який теж змушений самоліквідуватися в 1931 році, частина письменників вступила у ВУСПП (Всеукраїнська спілка пролетарських письменників).

ДОДАТОК Д

Майкл Йогансен: модерний символістський культурний ландшафт Слобожанщини

Необароковість і модерні ідентичності М. Йогансена проявлялись як в поезії (збірки «Дгорі» (1921), «Крокове коло» (1923) та «Ясен» (1929)), так і в його прозі – в авантюрних пародіях-повістях «Подорож ученого доктора Леонардо та його майбутньої коханки прекрасної Альцести в Слобідську Швейцарію», «Неймовірні авантюри дона Хозе Перейра в Херсонському степу».

У естетичному маніфесті «Універсал» М. Йогансен виступає проти панфутуризму та футуризму, у вірші «Машина мріє» відстоюється класична досконала поетика, але багато мотивів футуризму та авангардизму присутні у творчості Йогансена, зокрема урбанізм та неоромантизм. Він мріяв написати «велике полотно» про Харків, про «індустріальне оновлення» велетенського міста.

В повісті М. Йогансена «Подорож ученого доктора Леонардо та його майбутньої коханки прекрасної Альцести в Слобідську Швейцарію» запропонований інший тип дискурсу, ми можемо говорити про ландшафтний наратив, «рамка» ландшафту дозволяє функціонувати різним типам дискурсу, задаючи можливість єдності та множинності інтерпретацій [624].

Як відмічав М. Йогансен, його метою було створити інший тип оповіді, наративу повісті, де головним виступає не сюжет, а ландшафт, звичайно в цьому продовжується традиція сентименталізму та Стерна, але у творчості Йогансена ландшафтний наратив стає усвідомленим типом дискурсу, що синтезує на основі простору різні та гетерогенні культурні фрагменти. Йогансен розвиває ідеологічні напрями в своїй повісті, одночасно демонструючи її конструкцію, зусилля автора підкреслюються – через

футуризм та формалізм Йогансен приходить до конструктивізму, незважаючи на критику футуризму та модерного дискурсу, Йогансен залишається в його межах. Тому можна говорити про подвійність такого дискурсу Йогансена – дискурсу теоретика-петебнянця, котрий не приймає ідеологічний модерний запит, і дискурс письменника-оповідача, який підпадає під ідеологічні впливи нового пролетарського мистецтва.

Поняття ментального ландшафту, тобто рамки ландшафту для об'єднання різних дискурсів та образів, як об'єднання різних семіотичних просторів, М. Йогансен використовує раніше у поетичній творчості. Це згадувана нами збірка «Крокове коло», яка охарактеризована М. Йогансеном як збірка «філософічних ландшафтів». Саме крокове коло стає символом не тільки об'єднання різних дискурсів, але можливості їх появи в усій їх автономності та різності, але в певній космічній передзаданості – космосу культури України, українського культурного ландшафту: «Й серед сірого-сивого голо. // У безмежній пустій порожнечі // Позначилось крокове коло // І вийшло з туману по плечі. // В мої дні, і наші тижні // Зібгало в залізну раду, // І ринули іскри рижі // В неосяжне сиве свічадо» [252, с. 59].

Тим самим ландшафт та ландшафтний наратив виконує роль культурного синтезу – крокове коло «зібгало» в єдиний смисловий космос різні дискурси, в той же час ступінь нейтральності такої моделі менше, ніж в рамці, тому складніше дотримуватись гетерогенності та самоцінності різних культурних фрагментів. Моментом виходу з такою ситуації часто стає звертання до гри та рольової гри, як до речі і в поетиці М. Хвильового.

Сама постать М. Йогансена позначає співіснування різних ідентичностей і дискурсів – тобто це не тільки реалії та поєднання різних культур, але й усвідомлення на рівні побудови наративів. М. Йогансен був «поетом, сценаристом, романістом, лінгвістом, новелістом, автором граматики, поетик, словників, численних перекладів із мов усіх народів світу» [250, с. 2-5].

Крім того, саме Харків для самого Йогансена був символом різних дискурсів. Він задумував розкрити багатоманітність Харкова, як здатного до

метаморфоз різних дискурсів без їх кінцевої втрати у просторі одного харківського символічного ландшафту: у пресі М. Йогансен відзначав цей свій задум – «Харків, як тема великого полотна, цікавить мене давно, і цікавить не тому, що я його найкраще знаю, в ньому народився, провів дитинство, вчився. Звісно це теж має значення, але тема про Харків переважає над іншими, головню, тому що на цьому сьогоднішньому місці індустріальних велетнів, колишньому збіговищу й зборищі купців, більш ніж на якому іншому, позначилася творча і життєдайна сила пролетаріату. Там, де було старе місто з напіврозваленими халупами й величезними смітниками, постало нове гігантське місто, що дорівнює, а де в чому й перевищує європейські. Хто знає старий Харків, той не скаже, що це перебільшення. Я вже не кажу про колосальні зміни в житті, які стались за цей час. Навіть у наших новобудовах я не спостерігав таких дивовижних метаморфоз, як у Харкові. Першу частину свого товару про Харків я вже закінчив. Це не хроніка, не історичні розповіді, не нариси. Мій твір являє фабульну повість, задуману на широкому розгортанні подій» [251].

Йогансен також був майстром театрального жанру Саме «Березіль» Курбаса ставить оперету «Мікадо» (написану у співавторстві з Миколою Хвильовим й Остапом Вишнею) та ревію «Алло на хвилі 477».