

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ХАРКІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ В.Н.КАРАЗИНА

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

Віктор Ірина Володимирівна

УДК 130.2: 477

ДИСЕРТАЦІЯ
"ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ РИТУАЛІВ
(НА МАТЕРІАЛІ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ)"

Спеціальність 09.00.04 – «Філософська антропологія, філософія культури»
(Філософські науки)

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

_____ І.В.Віктор

Науковий керівник Титар Олена Володимирівна, доктор філософських наук,
доцент.

Харків – 2019

АНОТАЦІЯ

Віктор І.В. Філософсько-антропологічний аналіз ритуалів (на матеріалі української культури). – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.04 – «філософська антропологія, філософія культури» (Філософські науки). – Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна Міністерства освіти і науки України, Харків, 2019.

Дисертація присвячена дослідженню ритуалів, їх репрезентацій та специфіки в українській культурі. Робота є однією з перших спроб в українській філософії у цілісному філософсько-антропологічному аналізі осмислити проблеми ритуалу та традиції національної культури як складних, багатовимірних феноменів соціокультурного буття українців.

Дослідження актуалізує звернення дисертанта до гострого питання сучасного світу, а саме місце традиції та новації у національній культурі, збереження національних ритуалів при трансформації культур у глобальному ліберальному світі, особливості входження національних ритуалів до демократичного і полікультурного суспільства. Теоретична актуальність обумовлена застосуванням концептів перформативного повороту, учнівства через традицію, комунітас та паралаксу до розгляду ритуалів національних культур, а також розробкою категоріального апарату традиції та ритуалу у глобалізованому світі. Методологічна актуальність обумовлена застосуванням трансдисциплінарних та мультидисциплінарних підходів до феномену ритуалу, найважливішим з яких є герменевтичний, структурний, функціональний, психоаналітичний, етологічний, постколоніальний.

Теоретично-методологічну основу дослідження складають ряд методів та значущих філософських та філософсько-антропологічних концепцій: герменевтичний, який застосовується для аналізу ритуалів та герменевтики української культурної картини (П. Рікер, Г. Гадамер, К. Гірц, П. Бурдьє);

структурно-функціональний для дослідження структури та еволюції обрядів в українській культурі (Леві-Строс, Ж. Бодрійяр, Б. Латур, Е. Хобсбаум); семіотичний метод використаний для аналізу обрядів переходу та весільного обряду, а також для визначення семантики сакрального простору (храм) та громадянського простору (площа, корчма) (Ю. Лотман, В. Топоров, О. Кісь, Ю. Гачев, В. Россман); міфопоетична теорія ритуалу О. Лосева, О. Потебні; символічна теорія ритуалу Е.Кассіра, В. Тернера, Е. Тернер; метод психоаналітичної антропології (З. Фрейд, Ф. Хсю) для аналізу сучасного зрізу соціокультурної ситуації; психоаналіз Е. Фромма, С. Жижека; теорія сакрального Е. Дюркгайма, М. Мосса, Р. Жирара та М. Еліаде, концепція архетипів К. Юнга; теорія міфу як ідеології та суспільної міфології Р. Барта та К. Леві-Строса, де ритуал розкривається як втілений сценарій реалізації цього міфу, а також інтерпретація суспільної міфології М. Енаффа; теорія соціального конструювання П. Бергера і Т. Лукмана, А. Шютца.

Мета – філософсько-антропологічний аналіз ритуалу у символічному просторі сучасної української культури.

Об'єкт – ритуали української культури.

Предмет дослідження – філософсько-антропологічні характеристики, символіка, структура та функції ритуалів в українській культурі

Наукова новизна отриманих результатів конкретизується у наступних положеннях:

вперше:

– на підставі методологічних настанов психоаналітичної антропології, міфопоетики, генетичного аналізу, ініціаційної та феноменологічної теорії ритуалу виділено і охарактеризовано філософсько-антропологічні принципи класифікації основних ритуалів української культури: принцип онтологізації землі та домівки, антеїзму (ритуали аграрного спрямування); принцип трансляції культурної спадщини через рівень «добре знайомого суспільства» (ритуали родини); принцип діалогу сучасного світу та світу предків (ритуали переходу); принцип сакралізації храму та місць зібрання громади (ритуали

центру світу та храму); принцип культурного діалогу та «учнівства через традицію» (ритуали виховання);

– встановлені природні та культурні компоненти ритуалів української культури з точки зору «учнівства через традицію»: на відміну від природних компонентів ритуалів української культури, які є локальними, жорстко детермінованими, одиничними, недиференційованими, суперечливими, культурні компоненти стають загальноприйнятними, незалежними символами, створюють мотиваційні чинники, специфікують (диференціюють) культурну ситуацію та допомагають уникненню змішуванню різних типів культур, уникають конфліктогенних чинників, передаються шляхом виховання та культурного наслідування;

– використовуючи метафору «паралаксного бачення» (С. Жижек) для пояснення сумісності традиційних культур і глобальної масової культури встановлено, що ритуал, який суміщає в собі природне і культурне, одиничне і масове, спонтанне і детерміноване, створює нейтральну точку дотичності між ними як місця взаємодії і діалогу цих тісно пов'язаних між собою культурних перспектив.

поглиблено розуміння:

– комунікативних функцій ритуалу та обряду: а) ритуали обов'язково передбачають наявність глибокого символічного сенсу всіх дій, хоча вирішальним є не семіотичний, а функціональний складник їх існування; в ритуалах уможлиблюється різноманітне трактування їх символічної складової; для ритуалу є характерним його постійний зв'язок з нумінозним, підвищена емоційність; проведення ритуали впливає на формування своєрідної позаієрархічної общини; б) комунікативні функції обряду мають більш нормативний, ніж у ритуалі, характер; багато символів обрядів культурно обумовлені, а не з'явилися в результаті несподіваної зустрічі з нумінозним; обряди менш афективні, емоційні, соціокультурно функціональні;

– культурно-антропологічних та філософсько-антропологічних методик дослідження ритуалів в контексті «перформативного повороту».

отримало подальший розвиток:

– основні смислові образи і символи в українській культурній картині світу, їх базова реалізація в ритуалах та святах (центр світу, світове дерево, земля-мати, зерно-життя, храм, корчма-шинок, свято як зустріч з предками, виховання як залучення до родини тощо);

– критика культурного есенціалізму та інструменталізму щодо ритуалів національних культур;

– філософсько-антропологічне узагальнення соціокультурного рівня «добре знайомого суспільства», яке тривалий час було представлене в українській культурі розширеною родиною, товариською спільнотою, завдяки чому українська традиційна культура зберігає високий адаптивний потенціал та здатність до модернізації;

– значення комунікативних та інтегративних функцій українських ритуалів для міжкультурного діалогу в просторі сучасної української культури початку XXI століття.

В результаті дослідження з'ясовані природні та культурні компоненти ритуалів української культури з точки зору «учнівства через традицію» (Ф. Вааль). Можна протиставити уявленню про міф як конструкт та симулякр примордіалстські уявлення про міф як спосіб адаптування до навколишнього середовища, що має не тільки природне коріння, але й зберігає зв'язок з природою, життям роду і способами виживання етносу в тому чи іншому природному оточенні.

Важливим результатом дослідження є використання моделі С. Жижека паралаксу для пояснення суперечливої сутності ритуалу, що поєднує природний та соціокультурний компоненти. Завдяки застосуванню моделі Бруно Латура результатом дослідження є встановлення, що саме модерн доводить протиріччя ритуалу до загострення, до Великого Розлому, а поєднання елементів ритуалу у певну цілісну модель дозволяє новій

антропології постмодерну говорити про ритуал як актуальну дійсну цілісність.

Така нова антропологія розглядає ритуал не як епізодичне чи екзотичне явище, а як складну суттєву тканину будь-якої етнічної, національної культури. Таким чином ритуали української культури мають розглядатись на всіх можливих рівнях – від функцій економіки до застосування символічного коду при ритуальній дії чи звичайній поведінці (стереотипи, психологічні патерни поведінки). Для з'ясування значення ритуала ми використали моделі Б. Латура актанта та бктора, а також його модель олігоптикуму, що дозволяє соціальним зв'язкам та комунікації при ритуальній дії проявлятися у вузлових моментах. Такими вузловими моментами ми визначили ритуали аграрного (хліборобського) та родинного (родового) спрямування в українській культурі. Проведено класифікацію основних ритуалів української культури, з'ясовані філософсько-антропологічні принципи таких можливих класифікацій (психоаналіз, психоаналітична антропологія, міфопоетика, генетичний (за походженням) аналіз, ініціаційна та феноменологічна теорія ритуалу). При виробленні типології ритуалів української культури найбільш важливе значення будуть відігравати наступні групи ритуалів: – ритуали аграрного спрямування; – ритуали родини; - ритуали переходу та предків (народження, смерть, весілля); – ритуали центру світу та храмового простору; – ритуали виховання та життєвого випробування (ініціацій).

З'ясоване значення міжкультурного діалогу для сучасної української культури початку XXI століття та включеність традиційного обрядового комплексу у загальні ментальні установки українців.

Традиція як культурна спадщина может ефективно підтримувати себе, коли одночасно виконує функцію комунікації і дивергенції. Традиція підтримується як абстрагуючими принципами і технологіями, так і персоніфікуючими, одночасно з міфологізацією традицію відтворює героїзація, коли певні визначені принципи традиції втілюються у особистостях, національних героях. Стереотипи сприяють відтворенню

традиції, взяті з певних національних культур, стереотипи можуть функціонувати у глобалізованому світі як національно марковані. Поняття «паралаксу» дозволяє пояснити сумісність традиційних культур і глобального ринку, масової культури. Діалектичний процес розвитку традиції включає як зникнення або трансформацію культурноспецифічних (етнічних) стереотипів, так і розповсюдження нових міфів у локальних традиціях.

Теоретичне та практичне значення отриманих результатів визначається сукупністю винесених на захист положень, які характеризуються науковою новизною і розширюють горизонти розуміння ритуалу та традиції у сучасному суспільстві та дозволяють засобами філософської антропології, філософії проаналізувати можливі тенденції конституювання нових традицій та трансформацій функцій ритулів. Низка ідей, викладених у дисертації, може сприяти подальшому просуванню в експлікації фундаментальних філософських понять (традиція, архетип, влада, ідеологія, масова культура, міф, глобалізм). Отримані результати складають основу для подальших філософських концептуалізацій ритуалу і можуть бути використані в навчальному процесі під час підготовки загальних та спеціальних курсів з філософії, культурної антропології, філософської антропології, етнокультурології, культурології, соціології, в екскурсійній та науково-просвітницькій діяльності, а також під час розробки спецкурсів для бакалаврів, магістрів і аспірантів.

Ключові слова: герменевтика, ментальність, міжкультурний діалог, національна культура, несвідоме, "перформативний поворот", постмодернізм, ритуал, соціокультурне конструювання, суб'єкт, суспільна міфологія, традиція, філософія культури, філософська антропологія.

ABSTRACT

Iryna V. Victor Philosophical and anthropological analysis of rituals (on the material of Ukrainian culture). – Qualifying research work as a manuscripts.

Dissertation for the degree of Candidate of Philosophical Sciences, specialty 09.00.04 – «Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture» (Philosophical Sciences). – V. N. Karazin Kharkiv National University, the Ministry of Education and Science of Ukraine, Kharkiv, 2019.

The dissertation is devoted to research of rituals, their representations and specifics in Ukrainian culture. The work is one of the first attempts in Ukrainian philosophy to integrate philosophical and anthropological analysis into the problems of the ritual and traditions of national culture as complex, multidimensional phenomena of sociocultural existence of Ukrainians.

The research updates the dissertation's appeal to the acute issue of the modern world, namely the place of tradition and innovation in national culture, the preservation of national rituals in the transformation of cultures in the global liberal world, and the peculiarities of the entry of national rituals into a democratic and multicultural society. The theoretical relevance is due to the use of the concepts of a performative turn, apprenticeship through tradition, community and parallax to the consideration of rituals of national cultures, as well as the development of a categorical apparatus of tradition and ritual in a globalized world.

The methodological relevance is due to the application of transdisciplinary and multidisciplinary approaches to the phenomenon of ritual, the most important of which is hermeneutic, structural, functional, psychoanalytic, ethological, postcolonial.

Theoretical and methodological basis of the research consists of a number of methods and significant philosophical and philosophical and anthropological concepts: hermeneutic, which is used for the analysis of rituals and hermeneutics of the Ukrainian cultural scene (P. Riker, G. Gadamer, K. Girz, P. Bourdieu); structural-functional for studying the structure and evolution of ceremonies in

Ukrainian culture (Levi-Strauss, J. Baudrillard, B. Lotur, E. Hobsbaum); The semiotic method is used to analyze the rites of the transition and the wedding ceremony, as well as to determine the semantics of the sacred space (temple) and civil space (square, inn) (Yu. Lotman, V. Toporov, O. Kis, Yu. Gachev, V. Rossman) ; mythopoetic theory of ritual O. Losev, O. Potebni; symbolic theory of ritual E. Cassirer, V. Turner, E. Turner; the method of psychoanalytic anthropology (Z. Freud, F. Hsiu) for the analysis of the modern cut of the socio-cultural situation; psychoanalysis of E. Fromm, S. Zizek; the theory of sacred E. Durkheim, M. Moss, R. Girard and M. Eliade, the concept of K. Jung's archetypes; the theory of myth as an ideology and social mythology by R. Bar and K. Levy-Strauss, where the ritual is revealed as an embodiment of the embodiment of this myth, as well as the interpretation of the social mythology of M. Enaff; the theory of social construction P. Berger and T. Lukman, A. Schuetz.

The aim is to investigate the ritual in contemporary Ukrainian society, the influence on myths and rituals of mass culture and its mechanisms, philosophical and anthropological characteristics and changes of ritual in the symbolic space of Ukrainian postmodern culture.

The object is the rituals and ceremonies of Ukrainian culture.

Subject of research – the symbolism, structure and function of rituals in the space of Ukrainian culture, philosophical and anthropological parameters of Ukrainian ritual.

Scientific novelty of the obtained results is specified in the following provisions:

For the first time: - the classification of the basic rituals of Ukrainian culture has been carried out, the philosophical and anthropological principles of such possible classifications have been clarified (psychoanalysis, psychoanalytic anthropology, mythopoetics, genetic analysis, initiation and phenomenological theory of ritual); - the natural and cultural components of the rituals of Ukrainian culture from the point of view of «apprenticeship through tradition» (F. Vaal) have been clarified; - the concept of «parallax» has been applied to explain the

compatibility of traditional cultures and the global market, mass culture; - the significance of the intercultural dialogue for the modern Ukrainian culture of the beginning of the XXI century and the inclusion of the traditional ceremonial complex in the general mental installations of Ukrainians has been clarified.

Clarified: - the concept of ritual and rite; - cultural-anthropological and philosophical-anthropological methods of research of rituals in the context of «performative turn».

Further development was found: - identification of the main semantic images and symbols in the Ukrainian cultural world picture, their basic realization in rituals and holidays (the center of the world, the world tree, the earth-mother, the grain-life, the temple, the tavern-tavern, the feast as meeting with the ancestors, education as involvement in a family, etc.); - disclosure of the importance of cultural heredity, traditions for the current state of Ukrainian culture, the place of ritual culture in it; - a philosophical generalization of the socio-cultural level of the «well-known society», which for a long time was represented in the Ukrainian culture by an expanded family, a sociable community, and thus the Ukrainian traditional culture maintains a high adaptive potential, a capacity for modernization.

As a result of the study, the natural and cultural components of the rituals of Ukrainian culture from the point of view of «apprenticeship through tradition» (F. Vaal) are elucidated. One can oppose the notion of a myth as a construct and a simulacrum of the primordialist conception of a myth as a way of adapting to an environment that has not only natural roots, but also maintains a connection with nature, the life of the genus, and the ways in which the ethnos survive in one or another natural environment.

An important result of the study is the use of the model S. Zizek the parallax to explain the controversial nature of the ritual, which combines natural and socio-cultural components. Thanks to the application of Bruno Latour's model, the result of the study of the idea that Modernism proves the contradiction of the ritual to the exacerbation, to the Great contradiction, and the combination of elements of the

ritual in a certain holistic model allows the new postmodern anthropology to speak of ritual as actual actual integrity.

Such a new anthropology considers the ritual not as an episodic or exotic phenomenon, but as a complex essential fabric of any ethnic, national culture. Thus, the rituals of Ukrainian culture should be considered at all possible levels – from the functions of the economy to the use of the symbolic code in the ritual action or the usual behavior (stereotypes, psychological patterns of behavior). To find out the significance of the ritual, we used the model of B. Latour, the actor and actant, as well as his model of oligopticum, which allows social communications and communication at ritual action to be manifested in the nodal moments. Such nodal moments we identified the rituals of agrarian (cultivating) and family orientation in Ukrainian culture. The classification of the main rituals of Ukrainian culture has been made, the philosophical and anthropological principles of such possible classifications have been clarified (psychoanalysis, psychoanalytic anthropology, mythopoetics, genetic (by origin) analysis, initiation and phenomenological theory of ritual). In developing the typology of rites of Ukrainian culture, the following groups of rituals will play the most important role: - rituals of agrarian direction; - family rituals; - rituals of transition and ancestors (birth, death, wedding); - rituals of the center of the world and temple space; - rituals of upbringing and life trials (initiations).

The significance of the intercultural dialogue for the modern Ukrainian culture of the beginning of the XXI century and the inclusion of the traditional ceremonial complex in the general mental settings of Ukrainians is elucidated.

Tradition as a cultural heritage can effectively support itself when simultaneously performing the function of communication and divergence. Tradition is supported as abstract principles and technologies, as well as personification, while traditionally reproduced by heroism, when certain definite principles of tradition are embodied in personalities, national heroes. Stereotypes contribute to the reproduction of traditions derived from certain national cultures, and stereotypes can function as nationally marketed in a globalized world. The

concept of «parallax» can explain the compatibility of traditional cultures and the global market, mass culture. The dialectical process of the development of tradition includes the disappearance or transformation of cultural-specific (ethnic) stereotypes, as well as the spread of new myths in local traditions.

The theoretical and practical significance of the results obtained is determined by the totality of the definitions of the provisions which are characterized by scientific novelty and expanding the horizons of understanding the ritual and traditions in modern society and allowing the means of philosophical anthropology, philosophy to analyze the possible tendencies of constitution of new traditions and transformations of functions of rites. A number of the ideas presented in the dissertation can contribute to further advancement in the explication of fundamental philosophical concepts (tradition, archetype, power, ideology, mass culture, myth, globalism). The obtained results form the basis for further philosophical conceptualizations of the ritual and can be used in the educational process during the preparation of general and special courses in philosophy, cultural anthropology, philosophical anthropology, ethnocultural studies, cultural studies, sociology, excursion and scientific and educational activities, as well as during development of special courses for bachelors, masters and graduate students.

Key words: hermeneutics, intercultural dialogue, mentality, national culture, tradition, philosophy of culture, philosophical anthropology, performative turn, postmodernism, ritual, social mythology, sociocultural design, subject, unconscious.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті, опубліковані у наукових фахових виданнях України:

1. Віктор І.В. Теорії міфу та ритуал центру в українській міфологічній картині світу: традиційність та новаційність ритуалу / І.В. Віктор // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки». – Харків, 2013. – №1029-II – С. 222-228.

2. Віктор І.В. Традиция и традиционная культура как факторы развития глобального общества / І.В. Віктор // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки». – Харків, 2017. – Вип. 56. – С.30-34.

3. Віктор І.В. Український контекст традиції: адаптивні механізми комунікативних практик / І.В. Віктор // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки». – Харків, 2017. – Вип. 57. – С.144-150.

4. Віктор І.В. Філософські виміри символіки української традиції: символіка природного і соціокультурного в фольклорі / І.В. Віктор // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н.Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки». – Харків, 2018. – Вип. 58. – С.112-118.

5. Віктор І.В. Міф, традиція та ритуал у сучасному споживацькому суспільстві: філософсько-антропологічні характеристики / І.В. Віктор // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол.ред. В.М. Вашкевич. – Київ : Вид-во «Гілея», 2018. – Вип. 134(7). – С. 254-257 (Index Copernicus).

Статті, опубліковані у наукових спеціалізованих виданнях інших держав:

6. Віктор І.В. Значення «перформативного повороту» у філософських дослідженнях культури / І.В. Віктор // *Evropské filozofické a historické diskurz.* – 2018. – Svazek 4, vydání 2. – P.71-75 = European philosophical and historical discourse. – 2018. – Vol.4, issue 2. – P. 71-75. (Index Copernicus).

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

7. Виктор И.В. «Диалог культур» - основной принцип в преподавании социогуманитарных дисциплин / И.В. Виктор // Русский язык вне России. Проблемы функционирования и преподавания : Материалы VI межд. науч.-практ. конф. 16-17 дек. 2011 г. – Харьков : ХНУСА, 2011. – С. 60-62.

8. Виктор И.В. Учет этнопсихологических особенностей китайских студентов в процессе адаптации / И.В. Виктор // Методологія та практика лінгвістичної підготовки іноземних студентів : Зб.наук.статей. – Вип.6. – Харків : ХНМУ, 2012. – С. 36-40.

9. Виктор И.В. Особенности преподавания общественных дисциплин в китайской аудитории / И.В. Виктор // Русский язык за пределами России : лингв. и социально-педагогические аспекты преподавания и изучения на Украине : Мат-ли VII міжнар. наук.-практ. конф. – Харків : ХНУБА, 2012. – С.67-69.

10. Виктор И.В. Принципы создания учебного пособия «Основы социологии» для студентов-иностранцев» / И.В. Виктор // Обучение иностранных студентов в высшей школе: традиции и перспективы : Междунар. науч.-метод. конф. – Харьков : НТУ«ХПИ», 2013. – С.154-158.

11. Виктор И.В. Общественные науки на факультете международного образования как потенциал формирования социокультурологических представлений о славянском менталитете / И.В. Виктор // Інформаційні технології : наука, техніка, технологія, освіта, здоров'я : тези доповідей XXV міжнарод. наук.-практ. конференції MicroCAD-2017, 17-19 травня 2017р. : У 4 ч. Ч. IV. – Харків : НТУ «ХП». – С. 355.

Наукові праці, які додатково відображають наукові результати дисертації:

12. Віктор І.В. Символизм традиції: традиція як комунікація і антропологічний «умвельт» / І.В. Віктор // American Journal of Education. – Chicago : The University of Chicago Press, 2017. – №4(2), August. Vol. 123. – P. 1043-1049.

ЗМІСТ

ВСТУП	17
РОЗДІЛ 1. РИТУАЛ У ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ ХХ – ХХІ СТ.....	26
1.1 Інтерпретація традиції та ритуалу у культурній антропології першої половини ХХ століття (крос-культурні дослідження, тра- диціоналізм, функціоналізм та структуралізм)	26
1.2 Структуралістське та постструктуралістське вивчення ритуалу	39
1.3 Методологічні основи дослідження ритуалу в герменевтичній антропології	46
1.4 Психоаналіз та психоаналітична антропологія: синтетичне розуміння ритуалу	62
Висновки до розділу 1	70
РОЗДІЛ 2. УКРАЇНСЬКА КУЛЬТУРА У ФІЛОСОФСЬКО-АНТРО- ПОЛОГІЧНОМУ ВИМІРІ: МІСЦЕ РИТУАЛІВ.....	73
2.1 Ритуал в українській культурі: методи функціоналістського аналізу.....	73
2.2 Ритуал як комунікація та антропологічний «умвельт».....	83
2.3 Філософські виміри символіки українських ритуалів	89
2.4 Семіотика ритуальної дії в українській культурі	101
2.5 Космос української культури: місце людини в українській міфологічній картині світу	115
Висновки до розділу 2	126
РОЗДІЛ 3. КОМУНІКАТИВНИЙ ПОТЕНЦІАЛ РИТУАЛУ В УКРАЇНСЬКОМУ КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ	130
3.1 Еволюція української культури та місце ритуалу у сучасному українському соціокультурному світі.	130
3.2 Міфологічна та релігійна складова ритуалу	137

3.3 Значення ритуалів та традиції в українських освітніх практиках.....	156
3.3.1 Трансформації міфу та ритуалу у сучасному українському споживацькому суспільстві: філософсько-антропологічні характеристики».....	156
3.3.2 Міжкультурна комунікація, традиція, ритуал – інтеграційний потенціал у навчанні іноземних студентів	166
Висновки до розділу 3	179
ВИСНОВКИ.....	182
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	187
ДОДАТОК.....	210

ВСТУП

Обґрунтування вибору теми дослідження обумовлено сучасною соціокультурною ситуацією, що потребує осмислення проблем українського національного буття та українських ритуалів з точки зору новітніх досягнень філософії, філософської та культурної антропології. Розвиток сучасного світу ставить різні національні культури до певного спільного глобального контексту, глобалізація діє локально, фрагментуючи та актуалізуючи ті чи інші культури та етнічні культурні світи. Ціннісні орієнтації мультикультурного та глобалізованого світу передбачають культурне багатоманіття та просування культурної інакшості. Одночасно постають реальні проблеми нівелювання старих традицій та побудова більш уніфікованого глобального стандарту розвитку культурних домінант, де ритуали стають підлеглими новим технологіям та соціокультурним пріоритетам. Разом з тим звичаєва та ритуальна сторона національно культури розуміється як надзвичайно вагома, малодосліджена та унікальна, дані питання потребують всебічного дослідження.

У наш час, коли все більше уваги приділяється інноваційній складові культури, роль ритуалів невинувато зменшується, оскільки не завжди усвідомлюється динамічна природа ритуалів, повсякчасний стійкий зв'язок традицій та інновацій у культурі, аксіологічна складова ритуалу як міцного підґрунтя національних систем цінностей. Звичаї й ритуали завжди закріплюють і онтологізують надбання соціокультурного і особистого життя, стабілізують суспільні відносини, цементуючи те, що було досягнуто попередніми поколіннями протягом століть.

Актуальність теми зумовлена тією роллю, яку відіграє національна традиція для трансляції культурних цінностей, неоднозначністю оцінок ритуалу та традиційності у сучасній культурі – безсумнівної важливості ритуалу та необхідності його пристосування до сучасних соціокультурних реалій.

Ритуал в українській культурі досліджувався лише частково у сакральному просторі української культури. Водночас повсякденний простір та еволюція обрядової сфери української культури, роль у цьому сучасних ритуалів, привертала менше дослідницької уваги філософів, філософських антропологів, культурологів. Введення «перформативного повороту» та «культури присутності» у гуманітарні дослідження дозволяють розглядати ритуальну складову культури як одну з головних, як життєвизначальну у національному бутті.

Українська культура становить при цьому особливо важливий предмет дослідження, оскільки зберігає різні історико-культурні елементи, діахронічні аспекти функціонування ритуалів, має надзвичайно показову культурну еволюцію їх функціонування, при цьому залишається полісемантичною та культурно толерантною, здатною до культурного та міжкультурного діалогу. Збереження аксіологічного стрижня національної культури уможливорює існування ритуалу. При цьому проявляється здатність ритуалів адаптуватись до глобалізаційних тисків, стати основою нової комунікації, оскільки вони спрямовані на внутрішньокультурне та міжкультурне порозуміння.

Літературу, яка становить базу дисертаційного дослідження, можна умовно розділити за кількома напрямками.

Ритуалу та особливостям його функціонування присвячено багато ґрунтовних академічних досліджень. Вперше проблематика наукового визначення та дослідження ритуалу виникає у філософсько-антропологічних та культурно-антропологічних роботах першої половини ХХ ст. Серед них у першу чергу слід назвати праці Б. Малиновського, А. Радкліфф-Брауна, Е. Дюркгейма, М. Мосса, Ф. Боаса, М. Мід, Р. Бенедикт, О. Лосева, О. Фрейденберг, М. Еліаде.

Обґрунтування важливості ритуальної сторони культури, визначення індивідуальної та соціокультурної складової ритуалу представлено у психоаналізі (З. Фрейд, К. Юнг, Е. Фромм, Ж. Лакан, Ж. Бодрійяр, Ф. Хсю,

Г. Грабович, С. Павличко). Дуже важливими напрямками у дослідженні ритуалів з середини ХХ ст. стають структуралізм та постструктуралізм (К. Леві-Стросс, Р. Барт, М. Енафф, М. Дуглас, М. Фуко, Ж. Дерріда, Ж. Ліотар, Ю. Лотман, Б. Успенський).

З сучасних робіт, що звертаються до теми ритуалу й традиції і пов'язані з темою нашого дослідження, потрібно відмітити праці таких авторів як Т. Андрушенко, О. Байбурин, Е. Маркарян, Р. Раппапорт, В. Тернер, Е. Тернер, В. Топоров. Символіку традиції, ритуалу та роль символізації у функціонуванні культури досліджували І. Нечуй-Левицький, М. Костомаров, М. Сумцов, Е. Кассіер, К. Леві-Строс, Ю. Лотман, Ю. Степанов, О. Кісь, К. Богданов, І. Загрійчук, С. Кримський, М. Гримич, С. Пилипенко, О. Титар та У. Хархаліс.

Різні підходи до ритуалу окреслені у працях з філософії культури та історії культури М. Бахтіна, Л. Баткіна, М. Блока, В. Борисенко, Ф. Броделя, Г. Булашева, Ф. Вовка, Г. Гегеля, Я. Голосовкера, В. Горського, М. Грекової, С. Грофа, А. Гуревича, А. Єрмоленка, І. Ігнатенко, І. Казимир, Ж. Ле Гоффа, Д. Ліхачьова, Є. Мелетинського, Ф. Ніцше, І. Огієнка, М. Поповича, Б. Рібакова, Е. Сепіра, Б. Уорфа, Дж. Фрезера, К. Ясперса. Значний методологічний інтерес становлять праці з природи ритуалу як жертвопринесення Р. Жирара, інтерпретації ритуальної дії у С. Аверінцева, Ж. Бодрійяра, К. Гірца, М. Грушевського, О. Лосєва, О. Потебні та Й. Хейзінги.

Окремо слід відмітити праці тих теоретиків, що виділяють та досліджують "перформативний поворот" (П. Бьорк, А. Вежбицька, К. Гірц, Г. Гумбрехт), а також праці з герменевтики культури (Г. Гадамер, П. Рікер), соціокультурного конструювання ритуалів (Л. Альтюссер, П. Бергер, Т. Лукман, Х. Бхабха, Б. Латур, Е. Хобсбаум). Дослідженню традиції та ритуалів як факторам розвитку глобального світу присвячені роботи філософів глобалізму (У. Бек, І. Валлерстайн, З. Бауман, Е. Гідденс, Е. Геллнер), культурних антропологів, етологів (К. Лоренц, М. Енафф,

Ф. Вааль, М. Бутовська), філософів культури (С. Жижек, Е. Тернер, К. Хюбнер).

Аналіз публікацій дозволяє зробити висновок, що хоча окремі складові теми мають своє висвітлення у науковій літературі, проте спеціального комплексного дослідження українських ритуалів у філософсько-антропологічному ракурсі не проводилось.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертація виконана в межах комплексної наукової теми кафедри теорії культури і філософії науки філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна «Трансдисциплінарні дослідження в науці і культурі» (державний реєстраційний номер 0115 U001701).

Мета і завдання дослідження. *Метою* дисертаційної роботи є філософсько-антропологічний аналіз ритуалу у символічному просторі сучасної української культури.

Досягнення цієї мети вимагає вирішення низки наступних дослідницьких завдань:

- уточнити поняття ритуалу та обряду;
- проаналізувати значення ритуалів для сучасного стану української культури, значення культурного конструктивізму, есенціалізму та інструменталізму у теоріях ритуалу;
- уточнити культурно-антропологічні та філософсько-антропологічні методики дослідження ритуалів в контексті «перформативного повороту»;
- провести визначення основних ритуалів української культури, з'ясувати філософсько-антропологічні принципи типологізування;
- охарактеризувати «природну» та «культурну» складову ритуалів української культури;

- виявити основні смислові образи і символи в українській культурній картині світу, їх реалізацію в ритуалах, дослідити символіку природного та соціокультурного в українській традиції

- виявити значення міжкультурного діалогу для сучасної української культури.

Об'єкт дослідження – ритуали української культури.

Предмет дослідження – філософсько-антропологічні характеристики, символіка, структура та функції ритуалів в українській культурі

Методи дослідження. Методологічна програма дослідження має комплексний міждисциплінарний характер, поєднуючи основні стратегії герменевтики, психоаналітичної і культурної антропології, філософської антропології та принципи системного та структурно-функціонального аналізу. Для вирішення поставлених завдань в дисертації використовуються такі **методи дослідження**: герменевтичний (для аналізу ритуалів в українській культурі та української культури в цілому); структурно-функціональний (для дослідження структури та еволюції ритуалів в українській культурі); семіотичний метод (для аналізу ритуалів переходу та весільного обряду, а також для визначення семантики сакрального (храм) та профанного (площа, корчма) простору; метод психоаналітичної антропології (для аналізу сучасного стану соціокультурної ситуації).

Наукова новизна одержаних результатів полягає в постановці та авторському розв'язанні важливої проблеми ритуалу як основи української національної культури та ідентичності, розробці концепту взаємодії людини і ритуалу, зв'язку традиції, духовності та національної культури, де сукупність ритуалів виступає як певна цілісність, що зберігає свій етноміфологічний комплекс цінностей в умовах сучасної масової культури.

Наукова новизна одержаних результатів розкривається у таких положеннях:

вперше:

- на підставі методологічних настанов психоаналітичної антропології, міфопоетики, генетичного аналізу, ініціаційної та феноменологічної теорії ритуалу виділено і охарактеризовано філософсько-антропологічні принципи класифікації основних ритуалів української культури: принцип онтологізації землі та домівки, антеїзму (ритуали аграрного спрямування); принцип трансляції культурної спадщини через рівень «добре знайомого суспільства» (ритуали родини); принцип діалогу сучасного світу та світу предків (ритуали переходу); принцип сакралізації храму та місць зібрання громади (ритуали центру світу та храму); принцип культурного діалогу та «учнівства через традицію» (ритуали виховання);

- встановлені природні та культурні компоненти ритуалів української культури з точки зору «учнівства через традицію»: на відміну від природних компонентів ритуалів української культури, які є локальними, жорстко детермінованими, одиничними, недиференційованими, суперечливими, культурні компоненти стають загальноприйнятними, незалежними символами, створюють мотиваційні чинники, специфікують (диференціюють) культурну ситуацію та допомагають уникненню змішуванню різних типів культур, уникають конфліктогенних чинників, передаються шляхом виховання та культурного наслідування;

- використовуючи метафору «паралаксного бачення» (С. Жижек) для пояснення сумісності традиційних культур і глобальної масової культури встановлено, що ритуал, який суміщає в собі природне і культурне, одиничне і масове, спонтанне і детерміноване, створює нейтральну точку дотичності між ними як місця взаємодії і діалогу цих тісно пов'язаних між собою культурних перспектив.

поглиблено розуміння:

- комунікативних функцій ритуалу та обряду: а) ритуали обов'язково передбачають наявність глибокого символічного сенсу всіх дій, хоча вирішальним є не семіотичний, а функціональний складник їх існування; в ритуалах уможлиблюється різноманітне трактування їх символічної

складової; для ритуалу є характерним його постійний зв'язок з нумінозним, підвищена емоційність; проведення ритуали впливає на формування своєрідної позаієрархічної общини; б) комунікативні функції обряду мають більш нормативний, ніж у ритуалі, характер; багато символів обрядів культурно обумовлені, а не з'явилися в результаті несподіваної зустрічі з нумінозним; обряди менш афективні, емоційні, соціокультурно функціональні;

- культурно-антропологічних та філософсько-антропологічних методик дослідження ритуалів в контексті «перформативного повороту».

отримало подальший розвиток:

- основні смислові образи і символи в українській культурній картині світу, їх базова реалізація в ритуалах та святах (центр світу, світове дерево, земля-мати, зерно-життя, храм, корчма-шинок, свято як зустріч з предками, виховання як залучення до родини тощо);

- критика культурного есенціалізму та інструменталізму щодо ритуалів національних культур;

- філософсько-антропологічне узагальнення соціокультурного рівня «добре знайомого суспільства», яке тривалий час було представлене в українській культурі розширеною родиною, товариською спільнотою, завдяки чому українська традиційна культура зберігає високий адаптивний потенціал та здатність до модернізації;

- значення комунікативних та інтегративних функцій українських ритуалів для міжкультурного діалогу в просторі сучасної української культури початку XXI століття.

Теоретичне та практичне значення отриманих результатів.

Результати дослідження можуть бути використані для аналізу та експлікації фундаментальних філософських понять, дотичних до нього (традиція, архетип, влада, ідеологія, масова культура, міф, глобалізм), а також в навчальному процесі під час підготовки загальних та спеціальних курсів з

філософії, культурної та філософської антропології, етнокультурології, культурології, в екскурсійній та науково-просвітницькій діяльності.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційне дослідження виконано автором самостійно. До дисертації включено матеріали статей автора, які опубліковані в українських та зарубіжних виданнях, тези виступів автора на українських і міжнародних конференціях.

Апробація результатів дисертації. 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 науково-методичних конференціях «Реалізація традиційних методів і пошук інновацій в процесі підготовки іноземних студентів у сучасному вищому навчальному закладі» (Харків, 2008), «Викладання мов у вищому навчальному закладі на сучасному етапі» (Харків, 2009, 2011, 2012), «Методологія і практика лінгвістичної підготовки іноземних студентів» (Харків, 2012), «Навчання іноземних студентів у вищій школі: традиції і перспективи» (Харків, 2013), XXV міжнародній науково-практичній конференції MicroCAD-2017 «Інформаційні технології: наука, техніка, технологія, освіта, здоров'я» (Харків, 2017).

Публікації. Основні ідеї та результати дисертаційного дослідження викладено в 14 публікаціях, з яких 5 наукових статей опубліковано у фахових виданнях України в галузі філософських наук (з них 1 наукова стаття входить до міжнародної наукометричної бази (Index Copernicus)), 2 статті у зарубіжних наукових періодичних виданнях (з них 1 наукова стаття входить до міжнародної наукометричної бази (Index Copernicus)), 7 публікацій апробаційного характеру.

Структура та обсяг дисертації. Мета дослідження, його завдання та методологічні засади визначили структуру роботи. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, загальних висновків, списку використаних джерел та

1 додатка. Обсяг загального тексту дисертації складає 211 сторінок (9,9 д.а.), з них основного тексту – 171 (8,3 д.а.). Список використаних джерел містить 247 позиції.

РОЗДІЛ 1

РИТУАЛ У ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ ХХ – ХХІ СТ

1.1. Інтерпретація традиції та ритуалу у культурній антропології першої половини ХХ століття (крос-культурні дослідження, традиціоналізм, функціоналізм та структуралізм)

У методологічному відношенні ми повинні розрізнити загалом поняття «традиції» як основи трансляції та збереження культурної спадщини та етнонаціональну традицію, специфічну для однієї нації чи етносу. Термін «традиція» використовує ряд дисциплін, він має трансдисциплінарний характер, він позначає як синхронічний зріз культурної пам'яті як результат розвитку того чи іншого суспільства, накопичені навички і культурні пам'ятки, матеріальна і духовна спадщина культури, так і діахронічний – еволюцію ряду послідовних культурних явищ, що становлять саму традицію. Традиційний матеріал, який стає загальноновизнаним, санкціонує звичай і обряд, робить ритуал масовим, загальним надбанням. Звичаєва та ритуальна спадщина складають основу традиції, об'єднують і цементують людей в одну етнонаціональну спільноту

Уточнимо поняття ритуалу, традиції, звичая, обряду. Ритуал – певний спосіб дій, сценарій поведінки, що реалізується у культурно загальноприйнятих формах. Цей сценарій постійно динамічний, служить буквальній трансляції досвіду минулих поколінь, може супроводжуватись міфологічним поясненням чи ні. Ритуали допускають різне трактування символічної складової, за вимогою точно дотримуватись дієвої сторони ритуалу стоїть наслідування спільним патернам, а не міфам. Ритуали обов'язково передбачають наявність глибокого символічного сенсу всіх дій, звідси постійний зв'язок ритуалу з сакральним.

Традиція (від латинського виразу – передача, оповідь) – те, що передається століттями, від покоління до покоління як дуже важливе, загальноприйняте і закріплене у колективних переживаннях через стереотипи та архетипи. Традиція визнається необхідною для подальшого існування соціокультурної спільноти усіма її представниками, одночасно її виконання передбачає більш творче відтворення певного життєвого сценарію, слідування не букві, а «духу» минулого досвіду, усталеного способу життєдіяльності чи типу мислення (ментальності). Традиція має більш однозначне трактування усіх дій ритуалу, коли різко розходяться, стають розбіжними міфи та різні інтерпретації ритуалу, то ми маємо справу з виникненням та конкуренцією різних традицій. Традиція має більш тривале існування, у порівнянні з ритуалом, вона може складатись із кількох складових, виконувати ідеологічну чи релігійну функцію. Традиція може конструюватись, ефективність такого конструювання залежить від того, як така традиція враховує наявні ритуали, міфологічні чинники. Традиція може реалізовуватись зокрема через звичаї та обряди.

В основі обряду знаходиться соціокультурна символічна дія, яка обов'язково має свою міфологічну трактовку, має художню та повсякденну представленість, аксіологічну функцію, визначає найважливіше та належне. Незважаючи на те, що відбувається десакралізація більшості обрядів або їх поглинання «світською» традицією, вони зберігають зв'язок з величним, піднесеним, розривають буденну атмосферу, вносять елемент свята, нумінозного у звичайне життя. Основними ознаками обрядів є піднесеність, художня образність та оформлення, символічність, гармонізація і прикрашання дійсності. Українське поняття «обряд» походить від слова обряджати, що значить приводити у належний стан, впорядковувати, прикрашати, зробити гармонійним. Обряди несуть насамперед символічну функцію, виконують міфологічну функцію зв'язку з вищими небесними сферами, з прекрасним і піднесеним. Таким чином ритуал може спиратись на спонтанність світу в цілому чи спонтанність проявів нумінозного, що не

залежать від закономірностей повсякденного профанного світу; обряд говорить про певну дієву чи міфологічну закономірність. Комунікативні функції обряду дуже важливі, але мають більш нормативний характер, ніж у ритуалі чи традиції, вибудовують не тільки сценарій дії у певному обряді, але й загалом сценарій обрядової поведінки. Обряди, як правило, важко піддаються ідеологічному конструюванню чи деконструкції, обряди мають менше афективності та емоційності, ніж ритуали, для них характерно наполягання на аполлонічному, а не діонісійському началі у культурі, гармонізація усіх сторін життя.

Звичай – в основі лежить загальноприйнятий порядок, спосіб дій, загальноприйнята норма поведінки, звичне, засвоєне, те, що увійшло у вжиток. Звичай може переростати у правило і бюрократизуватись, робить сценарій поведінки одним і тим самим, автоматичним. Звичай походить від дієслова «звикнути», говорить про те, що щось перетворилось на звичку – це зовнішній бік ритуалу, належне, доведене до автоматизму виконання певної поведінки. У масовій культурі звичай призводить до однотипних масових дій, розкриття функції символізації відбувається через дію – «роби як ми», наслідуй те, що можна відтворити і контролювати інстанціями колективної несвідомості. Негативний бік звичаєв полягає у тому, що вони можуть перетворюватись на звід правил, машинізуючи та бюрократизуючи життя, тому для нас центральними поняттями у роботі залишаються поняття ритуалу та традиції.

Вивчення ритуалу та традиції започатковується у філософії та культурній антропології першої половини ХХ століття.

Можна говорити про три основні напрямки розгляду ритуалу. Перший – міфопоетичний, де ритуал та традиція розглядаються як ілюстрація, уточнення міфу, для цієї школи визначальним стає поняття міфу (В. Пропп, О. Лосєв, О. Фрейденберг, Р. Якобсон, пізніше Е. Голосовкер)

Другий представлений функціоналізмом (Б. Маліновський, А. Редкліф-Браун, Е. Еванс-Прічард, ранній К. Леві-Строс) та крос-культурними

дослідженнями (М. Мід, Р. Бенедикт). Ритуал відображає основні ментальні настанови первісного колективу та через певні дії транслює найважливіші соціально значущі уявлення.

Третій можна охарактеризувати як традиціоналізм – кожний ритуал вписується в існуючу традицію, найважливіші ритуали мають найважливіший онтологічний статус – в них виявляється нумінозне і вони слугують запорукою вищої основи традиції, створюють символ вічного, апріорного (М. Еліаде, Е. Кассіер, М. Мосс, В. Тернер).

З точки зору міфопоетичної школи ритуал розглядається як різновид міфу. Міф як цілісне культурне явище починає досліджувати англійська міфологічна школа. Особливо треба відзначити багатотомне видання Дж. Фрезера «Золота гілка» [181]. Особливості дологічного міфологічного мислення розкриває Л. Леві-Бруль [109]. Принципи міфологічного мислення також досліджували Е. Голосовкер [66], К. Хюбнер [199]. З точки зору структуралізму на міф як феномен несвідомих структур – бінарних опозицій – поглянув відомий французький етнолог К. Леві-Строс.

Особливу увагу ми приділимо концепції М. Еліаде [202-206], 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 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 легенда, 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-вічності.

Міф оперує просторово-образним, довербальним, правопівкульним типом мислення. Архаїчне мислення оперує набором протиставлень, запозичених з природного, рослинного, тваринного світу та тих опозицій, що виражають загальні властивості. К. Леві-Строс вперше відкриває несвідому структуру міфу, використовуючи психоаналітичне поняття «несвідомого» для аналізу міфу та обряду.

Міф вибудовує опозиції та намагається в процесі мислення вирішити те протиріччя, що виникло.

Особливо важливим є дослідження трансформацій міфу та функціонування міфу в сучасній культурі. Тож при розгляді сучасних культурних практик та ритуалів важливо проаналізувати міфологічні закономірності у розвитку сучасної образності, дослідити міф як структуруючий принцип сучасної культури, роль логіки міфу у легітимації знання. Звернення до міфу в античності 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. Лосєвим [117-118; 160], Е. Голосовкером [66] та іншими відомими дослідниками. Новий час виступає з критикою міфу та ритуалу, прагне знання, позбавленого міфологічності. Завдання міфів обмежується ілюстративним показом досягнутого прогресу, вони можуть бути доступними, яскравими прикладами знання, виконують дидактичну функцію.

На несеміотичні та неміфологічні аспекти ритуалів вперше звернув увагу Віктор Тернер [166]. Віддавши належне дослідникам семіотики та міфу, зокрема К. Леві-Стросу, він цілком слушно зазначає, що ритуал є джерелом міфів, але не обмежується міфом: «Хоч Леві-Строс приділяє деяку

увагу ролі ритуалу і міфологічним символам як стимуляторам почуттів і бажань, він не розвиває дану лінію думки з тією ж повнотою, з якою він здійснює це щодо символів як факторів пізнання. Символи і відношення між ними – не лише низка пізнавальних класифікацій для впорядкування всесвіту ндембу. Вони також – і це, ймовірно, не менш важливо – низка механізмів пам'яті для пробудження, спрямування і керування могутніх емоцій – ненависті, страху, любові, лиха. Вони також цілеспрямовано надають інформацію і мають «вольовий» аспект. Власне особистість в цілому, а не лише «думка» ндембу екзистенціально залучається до справ життя і смерті» [166, с.11].

У просторовій орієнтації міфу деякі дослідники вбачають еволюцію, деякі незмінність. Ми притримуємось неоеволюціоністської точки зору на міф і говоримо про складну різновекторну еволюцію міфу. 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» [202, с:391-392].

У просторі виділяється сакральний центр, який має космогонічне значення, є місцем дії міфологічних закономірностей. 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, його символами є плазуни, змії, жаби, хтонічні істоти.

Крім вертикального відбувається горизонтальне міфологічне структурування простору. Це виділення правої, лівої сторони, поділ сторін

світу. Чотири сторони світу усвідомлюються як чотири міфологічні країни, з яких складається світ, чотири міфологічні царства, чотири символічні характеристики, в усіх давніх, архаїчних культурах відбувається сакралізація сторін світу. Простір у міфі ніколи не нейтральний – він або позитивний, гармонійний, або негативний, хаотичний [162].

Для того, щоб зрозуміти, як міф та ритуал структурують час і простір, а також створюють нову спільноту, у роботах В. Тернера та Е. Тернер вводиться поняття «комунітас»: «Що таке комунітас? Характеристики *communitas* показують, що вони майже не піддаються точному визначенню, ми маємо справу з майже нескінченними варіаціями. *Communitas* часто з'являються несподівано. Це стосується почуття, яке відчуває група людей, коли їхнє спільне життя набуло справжнього повного значення. Його можна назвати колективним саторі або містичним союзом, але цей феномен зустрічається набагато частіше, ніж містичні стани. *Communitas* може бути передано належним чином лише через історії. Оскільки це почуття відчувається безліччю людей, існує безліч питань, що стосуються його форм, походження і наслідків. Комунітас непередбачувано виникають в широкому спектрі людського життя. Проте, документування його виникнення вимагає певної класифікації, і з цього приходять більше розуміння – що призводить до його визнання, здатності, з якої ми можемо досягнути те, що можна назвати «невимовним». Класифікації, наведені тут, в основному згруповані в комунітас сцени, комунітас в нашому звичайному повсякденному житті, в історії і в природі» [244, с.1]. Важливим є те, що вперше роботи Тернерів дозволяють розглянути міф та ритуал з точки зору спонтанності та свободи, цим самим зробивши такий розгляд власне філософсько-антропологічним: «Одним з великих та важливих принципів комунітасу є те, що до нього ніхто не може бути примушений. Кожний представник не «соціалізується» в ньому – сама спільнота є добровільною, спонтанною. Звідси випливає прірва між комунітасом і «соціальним» у соціальних науках, між «соціальними фактами» Еміля Дюркгейма і антропологічним аналізом» [244, с.9].

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. 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 [11]. У дослідженнях Е. Тернер та В. Тернера йдеться про особливу категорію святкового: Це «сміх, категорія святкового» [244, с.27]. «Сміх вільно долає людину. Неможливо замовити або директирувати справжню оповідь – таку саму справу ми маємо з спонтанним і вільним комунітас» [244, с.27]. Таке створення категорії святкового може відбуватись як у повсякденні, так і під час революції [244, с.86].

Отже, ми бачимо, що особливості структурування навколишнього світу можуть з часом змінюватись, але головні структуруючі 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 [40, 44].

Коли розглядати ритуал з точки зору міфопоетичного функціонування, то будь-який ритуал буде розпадатись на ряд міфів та основної методології їх

інтерпретації. 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 [21-24], Ж. Дерріда [79-80], Р. Барт [8], Ж. Ліотар [114] та інші. Зокрема Ж. Бодрійяр влучно характеризує новітню логіку міфу в масовій культурі: «Ті, хто протестує проти уявлюючої 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» [24, 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. Дієвість реклами заснована на логіці реклами: «її логіка – не логіка навіювання і рефлексу, а не менш сувора логіка вірування і регресії» [24, с.138].

Логіка та раціонально обґрунтовані висновки задіяні вже після зробленого ірраціональним шляхом вибору, де головним є логіка міфу, тобто індивідуальна міфологія та нав'язана мас-медіа та суспільством міфологія [22-24]. Постмодерні дослідники намагаються розвести індивідуальні та колективні ритуали.

З точки зору, наприклад, Ж. Ліотара [114, с.16-42], наративна функція науки модерна втрачена, наука втрачає своє привілейоване становище і стає одним з багатьох різновидів мовних ігор та дискурсів, ніяка традиція більше не може претендувати на свою виключність. 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, вони повинні переглянути свої відсилаючі до суспільства функції.

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 [79]. 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 («об'єкт» не замінити «суб'єктом», а показати симетричність цих дискурсів, показати взаємодоповнювальність дискурсів «природа – культура», «дух – матерія», «раціональність – ірраціональність»). Головне завдання для постмодерністів – побачити справжню логіку міфів, тобто вписуваність міфів у складні семіотичні системи другого рівня складності (наприклад, ідеологію суспільства).

Щодо структуруючої функції міфу, то вона поширюється, звичайно, і на простір сучасної культури. Міф хоч є першою формою мислення людини, але елементи міфологічного мислення присутні і в сучасній культурі, на що звертають увагу представники постмодерної думки, більш докладно такі ідеї будуть розглянуті у третьому розділі. 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).

Одними з головних ознак міфу як типу мислення є уявлення про сакральне, про турботу та інстанцію турботи, а також часопросторова структурація. 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. Виявлення елементів міфологічного світогляду у різних формах суспільної свідомості має велике значення для сучасної культури.

Функціоналізм Б. Малиновського [122-123] продовжується напрямком «культура-і-особистість» та крос-культурними дослідженнями М. Мід [127], Р. Бенедикт [15]. Ритуал – засіб інкультурації, де через набір дій транслуються і виховуються найважливіші соціально значущі уявлення та способи поведінки. Б. Малиновський в «Аргонавтах Західної частини Тихого океана» (1922) [122] ставить питання мотивації проведення тих чи інших ритуалів як питання мотивації життя загалом усього племені, лише здатні на дар та щедрість заслуговують місце у суспільстві, а ритуали некорисливого призначення відграють набагато більше значення, ніж утилітарні. Б. Малиновський [122] описує життя аборигенів Тробріанських островів та обряд «кули», який являє собою кругообіг цінних дарунків – браслетів з мушель (мвалі) та намиста з перламутрових мушель (сулава): хто здатний на більший дар, той набуває найбільший авторитет.

Найважливіші ритуали, на думку Б. Малиновського, ті, де демонструється духовна основа культури – здатність віддавати, а не накопичувати, таким чином основою ритуалу виступає здатність до комунікації, чим більше ти віддаєш – тим більше ти людина, а отже і маєш

більший соціальний статус у племені. Таким чином, «кула – найвищий і найдраматичніший вираз тубільного розуміння цінності, і коли ми хочемо з'ясувати всі звичаї і дії кула в їх дійсному значенні, то ми повинні насамперед зрозуміти ту психологію, на якій вони основані» [122, с.186].

У М. Мід [127] та Р. Бенедикт існує системний підхід до ритуалів певного суспільства, де ритуали слугують продовженням світогляду та існуючих систем цінностей. Наприклад, цілісну картину японської культури Р. Бенедикт надає на основі її ритуалів, та того світоглядного спрямування, при якому японці в своїй культурі переважно виступають як ієрархісти, а не як демократи: «Японський погляд відображений у народних звичаях японців, їх трактуванні успішних людей, їх національно-історичному міфі, їх виступах на національних святах, і він може бути вивченим за цими додатковими виразами його» [15, с.9]. Функція ритуалів – забезпечити існування колективного цілого – японського суспільства, тому надзвичайно велике значення приділяється категоріям обов'язку, особливо грі. Одночасно японська культура позбавлена дуалізму західних культур, протиріччя у ній вирішуються засобами гармонії: «В японській міфології плоть – не зло. Можливі насолоди для неї – не гріх. Душа та тіло – не протилежні в універсамі сили, і японці доводять цей принцип до логічного завершення: світ не поля боротьби сил добра і зла» [15, с.77].

Тому робиться висновок з функціоналістської позиції, що ієрархія пронизує усі ритуали та традицію Японії, функціонування старих форм керівництва, як і підтримування традиції, загалом вітається, минула традиція формалізується в етичній системі та етикеті, держава засновується на традиції, кожний відповідає своєму «належному місцю», вище керівництво сприймається з повагою, оскільки порушення кордонів ієрархії не припустиме, прерогативи та привілеї освячуються традицією, юрисдикції держави завжди сприймаються з повагою як найважливіша основа традиції, держава не є «необхідним злом», як у Сполучених Штатах чи Європі, а є

найвищим благом: «На вищому політичному рівні «думка народу» недоречна. Уряд просить лише «народної підтримки»» [15, с.35-36].

Традиціоналістське ставлення до ритуалу найбільше відображено у роботах М. Еліаде. М. Еліаде зазначає, що «Будь-який ритуал і будь-який осмислюваний акт, що виконується людиною, відтворює міфічний архетип» [202, с. 391]. На дослідженні таких архетипів, нумінозного та трансформацій ритуалу в залежності від різних форм нумінозного ґрунтуються дослідження М. Еліаде.

Лише нумінозне надає ритуалу значущість, в «Міфі про вічне повернення» Мірча Еліаде докладно аналізує механізм сакралізації як механізм виникнення ритуалу: «При комплексному розгляді поведінки людини на архаїчній стадії суспільства, вражає наступний факт: справи людей, точно так само як і предмети їх світу, не мають власної реальної значущості. Предмет чи дія набувають значення, і значить, стають реальними, тому що вони тим чи іншим чином залучені до реальності трансцендентної. Серед багатьох каменів один стає сакральним – і як наслідок, миттєво набуває буття в усьому його наповненні – тому що перетворюється на частку священного світоустрою або набуває мани (тапа), чи форма його наділяється певним символічним значенням, чи він починає нагадувати про певний символічний подвиг і тому подібне. Предмет є свого роду судиною, що містить у собі якусь зовнішню силу, котра відрізняє його від подібних і надає йому смисл і значення» [204, с.6].

Підсумовуючи, можна визначити, що ритуал – перша спроба цілісного осмислення світу через уявлення про сакральне-звичайне та виявлення смислових структур [40]. Як точно визначає це А.К. Байбурін: «В ритуалі здійснюється всебічне тестування світу, перевірка існуючих зв'язків і відношень за допомогою усіх п'яти відчуттів. В результаті відбувається відновлення сприйняття світу людиною, закріплення тих змін, на котрі зорієнтований ритуал. Одним з головних смислів такого відчуття є, майбуть, переживання переходу від чисто фізіологічного сприйняття до осмислення, а

значить, від природного існування до культурного, в основі котрого є здатність до семіотизації, духовного освоєння світу» [7, с.214].

1.2. Структуралістське та постструктуралістське вивчення ритуалу

Структуралістське і постструктуралістське вивчення ритуалу ґрунтується на вивченні ритуалу як частини міфу, що має ще більше занурення у несвідоме, ніж самий міф. Вперше про особливості міфологічної світомості як пре(а)логічної або дологічної говорить французька соціологічна школа і Л. Леві-Бруль [109].

Праця «Ментальні функції у первісних суспільствах» Л.Леві-Бруля (1910) вводить поняття первісного розуму та ментальності для позначення специфічності мислення і світосприйняття первісної людини, для якої у першу чергу існують «колективні уявлення».

Пралогічне, дологічне мислення дикуна синкретичне, керується законом партиципації [109], остання розуміється таким чином, що об'єкт сприйняття може знаходитися одночасно в кількох місцях, поєднавши свої власні властивості та властивості інших предметів, при магічних діях і при зображенні імітативна копія тотожна оригіналу, існує співучасть усього світу при дотриманні заборон тощо, існує загальна «симпатія речей». «Первісна ментальність» (1922) [109] продовжує ідею про дологічне мислення первісних суспільств, але окремі явища сучасного цивілізованого життя також, на думку Л. Леві-Бруля, диктуються колективними уявленнями архаїчного походження, наприклад, релігія. Концепція Л. Леві-Бруля частково вплинула на концепцію К. Юнга про архетипи і колективну ментальність як основу будь-яких ритуалів [210]. Саме К. Юнг вводить поняття колективного несвідомого як активного діючого чинника сучасних та давніх ритуалів.

К. Юнг під ментальністю (mentality) розуміє склад розуму. Для дикунів, на його думку, характерний виключно символічний (або

метафоричний) спосіб вираження. Завдяки символічному способу мислення будь-яка дія наповнюється значенням, а будь-яка ритуальна дія набуває космологічний статус, важливий для виживання усього племені чи роду. «Він відповідає ментальності дикуна, в мові якого відсутні абстракції, але є лише природні (natural), «неприродні» («unnatural») аналогії» [210, с.43]. Використовуючи термін Леві-Бруля, К. Юнг відзначає, що дикун живе у такій «participation mystique» «містичній співучасті» світу, що його мислення своєю синкретичністю радикально відрізняється від мислення сучасної європейської людини, для нього просто не існує нічого схожого на те абсолютне розмежування суб'єкту і об'єкту, котре «має місце у наших умовах» [210, с.50].

В основі ритуалів та ментальності дикунів лежать примітивні переживання божественного досвіду (experience) (наприклад, схід сонця після темної і жахливої ночі), у сучасної людини теж можна знайти «глибинні» рівні ментальності, що містять витіснені афекти найдавнішого походження (наприклад, сон і архетипний образ змії, архетипи Колективної Тіні тощо) [210, с.43], де архетипи «несвідомі образи самих інстинктів або, говорячи інакше, моделі (patterns) інстинктивної поведінки» [210, с.71]. Завдяки архетипам ритуали вибудовуються стандартизованим образом – присутня певна кількість елементів, що в обряді перебудовуються у тій чи інший подієвий ланцюг [40, 44].

К. Юнг вважає, що в структурі мозку кожного індивідуума міститься у зміненому вигляді вся духовна спадщина еволюції людства, так зване «колективне несвідоме», що є «джерелом інстинктивних сил душі (psyche), а також форм або категорій, що їх регулюють, тобто архетипів» [210, с.65]. Звідси юнгіанська точка зору на свідомий розум (mind) як похідний феномен, що «виконує усі провізорні адаптації і орієнтації, і через цю причину його функції краще за все порівняти з орієнтуванням у просторі» [210, с.55].

Найбільш відомі західноєвропейські дослідники колективних ритуалів, колективних уявлень та ментальності – представники школи «Анналів»

(засновники цієї школи М. Блок і Л. Февр з 1929 р. видавали журнал «Аннали економічної і соціальної історії»). Раніше істориком Ж. Лефевром вводиться поняття «колективної ментальності», що має на меті розкрити структуру колективної емоції (на прикладі французької паніки 1789 р) в кризову епоху, ментальність виявляється як психологічно-біологічно обумовлена константа, колективні дії виявляють той чи інший психологічний сценарій чи ритуал, властивий народу певного часу і епохи. Принциповий внесок школи «Анналів» – розуміння ментальності як соціально й історично обумовленої структури поведінки, традиції, що має певну сталість й інерцію, тобто змінюється меншими темпами, ніж соціальні інституції й матеріальний світ цивілізації.

За словами М. Блока [19], історик шукає в історії насамперед людину, звідси – психологічний підхід, своєрідна антропологізація історії культури, заклик до антропологізації гуманітарного знання, розгляд історії через призму людської свідомості, пануючих міфів і ментальних установок, унікальних для кожної історичної епохи і кожного культурного регіону. Нове покоління школи «Анналів» (Ф. Бродель, Ж. Ле Гофф, Ж. Дюбі, Р. Мандру) намагається реконструювати ментальність певної епохи (наприклад, Ф. Бродель «Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм. XV – XVII ст.: у трьох томах» [27], Ж. Ле Гофф «Середньовічний світ уявного» [108]).

На радянському й українському просторі термін «ментальність» для розуміння колективних уявлень та дій поширюється коментаторами творів школи «Анналів» О. Гуревичем [75-77], Ю. Афанасьєвим [5], Ю. Безсмертним, науковий інтерес стимулюється появою праць тартуської школи семіотики (Ю. Лотман, Б. Успенський) і обговоренням праць М. Бахтіна, що торкаються близьких питань до поняття «ментальності певного суспільства», свободи традиції. М. Бахтін виходить із того положення, що «кожна епоха світової історії мала своє відображення у народній культурі» [11, с.525]. При розгляді творчості Ф. Рабле М. Бахтіна, в першу чергу, цікавить лінія взаємодії і боротьби двох культур – боротьби

народної культури з «офіційним середньовіччям» [11, с.483], а основне завдання Ф. Рабле як письменника вбачається М. Бахтіним в тому, щоб зруйнувати офіційну картину епохи і її подій, поглянути на них по-новому, висвітлити «трагедію або комедію епохи з точки зору народного хору, що сміється на площі» [11, с. 485]. Через аналіз тексту роману Ф. Рабле М. Бахтін намагається висвітлити ментальні особливості ренесансного народного світогляду, її діалогове начало, наявність багатьох демократичних обрядів та ритуалів, коли література намагається відобразити ренесансові «граничну свободу і відкритість думки і слова» [11, с. 298].

Намагання ввести категорії святкового, лімінальності, спонтанності та комунітасу (общини рівних) для дослідження ритуалу і способів мислення архаїчних спільнот характерно для робіт Віктора та Едіт Тернерів, що своєрідно продовжують ідеї М. Бахтіна, школи діалогу культур та школи Анналів [244, с.182]. Зокрема говориться про свободний дух мислення комунітас, дух товариськості та пошуку: «У цій царині не існувало соціального конструювання реальності практичними дорослими, які прагнули контролювати молодь. Був постійний сміх і суспільство їхніх друзів у рівності ... Влада соціальної структури була порушена» [244, с.182]. Цікаво, що Тернери намагаються спиратись не тільки на досягнення соціальних наук чи філософії, але також і на досягнення нейрофізіології, що дозволяє говорити з точки зору філософської антропології про явища ментальності, поведінки у ритуалі та свободи / детермінізму самого ритуалу, а також обумовленості ментальності та етики структурами мозку: «З'являються нові дослідження мозкової діяльності, пов'язані з добротою і етичною поведінкою. Ці категорії мають специфічну ділянку в мозку» [244, с.152].

Структуралізм намагається поглибити розуміння ментальності, ототожнюючи структуру мислення і дійсність. К. Леві-Стросом досліджуються різні суспільні структури, наприклад, система спорідненості, що складається не з об'єктивних родинних зв'язків між індивідами, а існує

лише у свідомості людей, являє собою довільну систему уявлень. Ритуал – це система дій несвідомого характеру, що об'єднує соціальну спільноту на основі спільної обрядової дії, міф як тлумачення цієї дії може об'єднувати або роз'єднувати спільноту, він споріднений з ментальністю, але його комунікативний потенціал набагато менше, ніж у ритуалі [40, 44].

Термін «структура» використовується К. Леві-Стросом для характеристики соціальних і ментальних відношень, для соціального моделювання. Структура для нього деяка «система», для якої мають виконуватися принаймні чотири умови: 1. Вона складається з таких елементів, що «зміна одного з цих елементів призводить до зміни усіх інших». 2. Будь-яка модель «належить групі перетворень, кожне з яких відповідає моделі одного і того ж типу, так що множинність усіх перетворень утворюють групу моделей». 3. Ці властивості «дозволяють передбачити, яким чином буде реагувати модель на зміну одного з її складових елементів». 4. Модель повинна бути побудована таким чином, щоб її застосування охоплювало усі явища, що спостерігаються [110, с. 247]. В цьому виявляється категоричність структуралізму, намагання охопити структурою всі явища, що вже спостерігалися чи можуть спостерігатися у майбутньому. Пізніше проведена К. Поппером демаркація наукового/ненаукового знання призвела до більшої обережності науковців гуманітарного профілю у соціальному моделюванні. Ця структура уявляється К. Леві-Стросом як належна ментальності певної групи, але вона може і не усвідомлюватися цією групою (від цього вона не менш важлива, життєвизначальна). Для нього структура «що занурена у область несвідомого, робить більш імовірним існування моделі, яка, як ширма, затуляє цю структуру від колективної свідомості». Дійсно, усвідомлені моделі (як їх звичайно називають «норми») є найбільш необхідними (з усіх можливих), оскільки до їх функції входить обґрунтування вірувань і звичаїв, а не пояснення їхніх основ [110, с. 249].

При цьому культурні норми не вважаються структурами, а слугують сигналами виявлення структур. Дослідник активно використовує поняття

«соціального» простору і «соціального» часу, одна із гіпотез К. Леві-Строса полягає в тому, що просторова конфігурація може виражати соціальну структуру: наприклад, спостереження над планом поселення бороро, що «відображає не істинну соціальну структуру, а модель, що зберігалася у свідомості» [110, с. 260].

Як висновок, К. Леві-Строс наголошує, що більшість примітивних суспільств свідомо здійснюють проекцію на простір схеми своїх внутрішніх ментальних установок, при цьому навіть коли суспільство байдуже ставиться до простору, несвідомі структури заповнюють вільне місце і стверджуються там «символічно чи реально» [110, с. 293]. Ритуал має як просторове, так і часове вираження, він є багатовимірною проекцією колективного несвідомого.

У постмодерністських мислителів спостерігається продовження ідей К. Леві-Строса, коли говоряться про складність соціокультурних та політичних систем як других рівнів тієї ж семіотики, К. Лев-Строс 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» [230, с. 68-70].

Докладно сутність структуралістського підходу до ритуалу К. Леві-Строса пояснюється у працях М. Енаффа [207].

М. Енафф наголошує на головній помилці, коли міф або ритуал розуміють структуралістськи – це не підміна формального підходу структурним, оскільки структура передбачає смислове та емпіричне наповнення, складний зв'язок змісту та структури, інваріантний і динамічний водночас. «Помилка – змішування формального підходу (формалістичного) і структурного. Воно могло надати підставу передбачати, що сумніви в матеріальних умовах існування культурної даності (такої, як література і її різні жанри), могли гарантувати доступ до її сутності, в той час як структура

виявляє лише зв'язок між різними рівнями матеріального виразу (так, міф може бути прочитаним на різних семантичних рівнях, що відсилають, наприклад, до контексту соціального, астрономічного, кулінарного, метеорологічного, ботанічного і так далі). Структура (на відміну від форми) не байдужа до змісту, як те часто і некоректно виголошують, вона являє собою інваріантний зв'язок, що містить різні змісти. Леві-Строс нагадує про це у статті, присвяченій Проппу, заявляючи: «Форма визначається у протиставленні до чужій їй матерії, але структура не може мати відділеного змісту: вона сама є створенням, заключеним у логічну форму, що розуміється як властивість реального»» [207, с.14].

К. Леві-Строс відкриває несвідому структуру міфу, міф вибудовує опозиції та намагається в процесі мислення вирішити те протиріччя, що виникло [44]. Найбільш фундаментальним протиставленням є протиставлення між сакральним (священним) світом та профанним (земним) світом, що вирішується за допомогою медіації. Найбільш універсальні бінарні опозиції – опозиція між земним та божественним, між життям та смертю (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 та її несвідомий характер. Міф вичленовує і будує порядок, група міфів будує організацію елементів. Порядок має значення лише в контексті функціонування цих міфів [207, с.255].

К. Леві-Строс шукає можливі шляхи комунікації та її об'єктивних основ між двома суб'єктами з однаковим ментальним апаратом. К. Леві-Строс так формулює свою позицію «Поняття соціальної структури відноситься не до емпіричної діяльності, а до моделей, що побудовані за її подобою». Цю соціальну структуру не слід плутати з соціальними відношеннями, котрі є лише основним матеріалом для побудови моделей, виявляючих саму соціальну структуру. Соціальна структура у жодному разі

не може бути зведена до сукупності соціальних відношень, що спостерігаються у даному суспільстві [207, с.26].

К. Леві-Строс першим використовує поняття несвідомого і підсвідомого для структур ментального апарату, тим самим говорячи про об'єктивний, науковий характер їх функціонування [207, с.151]. Несвідомий рівень мого мислення – це те, що я насправді не зовсім мені належить, я поділяю його з усіма. Це те, що забезпечує спільність розуму, чи, швидше, що і робить можливим мислення, тому що воно ідентифікується з символічним [207, с.155]. «Ствердження соціального символізму означає, що будь-яке символічне мислення являє собою систему і найкращою її моделлю виявляється символізм логіки» [207, с.190].

Обряд та ритуал поєднує те, що роз'єднує міф, як говорить К. Леві-Строс: «в той час як міф рішуче повертається спиною до континууму для того, щоб за допомогою розрізень, контрастів і опозицій розчленувати світ і порушити його порядок, обряд рухається у протилежному напрямку. Обираючи за точку відліку ті дискретні одиниці, що пропонуються йому подобою концептуалізацією реальності, він починає шукати зв'язність і рухається в сторону відновлення порядку, хоча первісний розрив, здійснений міфологічним мисленням, і робить це завдання практично не виконуваним» [207, с.264]. К. Леві Строс говорить про структуралізм як новий гуманізм, де головною цінністю виступає мир, в основі цієї цінності – життя, а людина може розглядатись як фактор підтримання життя та миру. Для К. Леві-Строса міф протилежний ритуалу, міф вичленовує і диференціює, а ритуал поєднує і створює.

1.3. Методологічні основи дослідження ритуалу в герменевтичній антропології

У герменевтичній антропології повернення поняття традиції здійснюється завдяки «перформативному повороту» та працям Кліфорда

Гірца. 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 [46, р.71]. 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. 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» [30, с.67]. Герменевтичні підходи до вивчення традиції закладались у працях Ф. Шлейєрмахера та Г. Гадамера. «У Шлейєрмахера тлумачення тексту стає методом досягнення Іншого, а процедура «вживання» повинна забезпечити проникнення у внутрішній світ Іншого» [112, с. 46]. Заслуга Ф. Шлейєрмахера у тому, що він вперше розглядає культурний досвід з позицій герменевтики, в ритуалах відбувається зустріч культурних досвідів, тексти характеризуються узагальненням багатоманіття культурних знаків і символів. Інтерпретація вводить герменевтикою і блискуче розвивається у герменевтичній антропології К. Гірца.

Сучасні ідеї дослідження традиції, забобон, ритуалів, їх вираження у культурних діях аналізуються у роботах Г. Гадамера [57-58]. Герменевтика намагається дослідити зв'язок між ритуалом і мовою, представити розуміння як певну символічну цілісність. При мовному описі цієї цілісності важливий фактор ситуативності, що пізніше стане основою нової філософської мови у перформативному повороті. Цілісний мовний акт, на думку Г. Гадамера, включає «мотиви висловлювання», «ситуацію висловлювання», «ситуацію

об'єкта висловлювання» [58] щодо «приведення його смислу до присутності», тим самим така мова включена у дію, це «справжня мова», що відображає істину буття і її мінливість, а також відображає діалог учасників у процесі відкриття істини.

«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 «сценарієв ритуалізації». Ніякого абстрактного «тексту-культури» не існує, культура наявна лише тією мірою, якою вона кожний раз заново виконується (звідси «перформативність», «культура присутності» у Гумбрехта [74] і подібні концепції), реалізується у повсякденній поведінці, прагматиці ситуацій, 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 наративів, 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 [162]. «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».

Для розуміння принципу перформативності культури К. Гірц пропонує поняття «соціальне розуміння» [64], П. Бурдьє «габитус» [30], Г. Гумбрехт «культура присутності» [74], Ю Лотман «ритуалізоване розігрування» [119-120], А. Вежбицька «культурний сценарій» [36], П. Бьорк «культурна драма» [17]. Культура присутності бачить людину як діяча та співрозмовника у

космосі, на противагу цьому культура значення наполягає на автономній людській активності та підкоренні світу. «перформативний поворот» дозволяє розуміти ритуал не як ілюстрацію чи інтерпретацію міфу, а як певну драматургічну діяльність, що відбувається за своїми правилами, визначеними для тієї чи іншої культури, спосіб визначення закладається ментальністю та ідеологією культури [46].

«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 «сценарієв ритуалізації». Ніякого абстрактного «тексту-культури» не існує, культура наявна лише тією мірою, якою вона кожний раз заново виконується (звідси «перформативність», «культура присутності» у Г. Гумбрехта і подібні концепції), реалізується у повсякденній поведінці, прагматиці ситуацій, 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».

Ми маємо дослідити нові теорії культури, що намагаються врахувати динамічність та перформативність культури, по-новому трактують ритуал та відкритість культури.

«Перформативний поворот» продовжує критику як структуралізму, так і постструктуралізму, спрямовує методику дослідження культур від дискурсів та наративів, 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 [46, р.72; 40]. «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

філософії культури і культурних ідентичностей повинно враховувати складову традиції та «культури присутності».

Особливо цікавими в методологічному плані стають праці П. Бьорка [17]. Пітер Бьорк так характеризує зростання ролі «перформативного», «драматичного» повороту у дослідженні символіки ритуалів, «природного» та «награного», «штучного» компоненту в обрядовій символіці та обрядовій дії: «Радянський семіотик Юрій Лотман говорив про життя як театр у двох своїх важливих статтях, вперше виданих в 1970-х роках, де повсякденна поведінка російського дворянства XVIII ст. описувалась як «ритуалізоване розігрування європейського життя» і стверджувалось, що в Європі межі XVIII – XIX ст. «театр проникав у життя й активно перебудовував побутову поведінку». На початок 1970-х років американські фольклористи Роджер Д. Ебрахамс і Річард Боман, антропологі Джеймс Фернандес, Делл Хаймс і Стенлі Тембая, а також політолог Мюррей Едельман використовували поняття вистави у своїх підходах до вивчення ритуалу, оповіді, чуток та інших аспектів повсякденного життя. Хаймс в той же час навіть писав про «прорив у сферу вистави». А лінгвіст Анна Вежбицька [36] аналізувала явище, котре вона назвала психологічними «сценаріями» (пізніше – «культурними сценаріями»), – «сценарії щирості», «сценарії тепла», «сценарії спонтанності». У 80 – 90 – х роках XX ст. число досліджень перформативності швидко примножувалось, і вони стали розповсюджуватись на нові галузі, такі як політика чи гендер» [17, с. 338].

Перформативний підхід пов'язаний з розвитком плуральності у поясненні культур та самою проблематикою розуміння культурної дії, особливо коли це стосується чужої, неєвропейської культури.

У руслі побудови нових стратегій розуміння традиційної культури, нових когнітивних стратегій для перформативності обрядів викладає свої концепції К. Гірц [64-65]. Він зазначає, що розуміння культури як тексту вже вичерпало себе, але шлях до розуміння культури як дії, певного життєвого сценарію, заснованому на екзистенційних потребах різних етносів та

плюральності різних цінностей довго був складним та побічним у філософів та теоретиків культури ХХ століття: «Бо коли дієслівні форми, схеми поселень чи ритуали із забиттям курок якимсь чином визначають специфічні риси культури, то неясно, як саме індивіди, занурені в одну культуру, в змозі осягнути думки індивідів, закритих в іншій культурі. Оскільки теоретичні роботи самих когнітивних релятивістів засновувались на приматі такого проникнення (до того ж вельми глибоко поширеного), для них дана ситуація була й залишається незручною. Уорф [170] зазначав, що в індіанців хопі інтенсифікатори, тобто слова на позначення інтенсивності, тривалості, прагнення чи сили як автономних явищ, керують настільки абстрактними типами суджень, що ті виявляються за межами наших здатностей розмірковування. Еванс-Причард, що зустрівся на верхньому Нилі з жертвоприношеннями огірків і поемами на честь корів зітхав: «Ми відчуваємо себе глядачами в театрі тіней, що спостерігають гру цих прозорих тіней на екрані. Те, що око бачить і вухо чує, не відповідає тому, що здатний сприйняти розум»» [65, с.4].

Не одразу теза про те, що думка має динамічну та процесуальну природу, а звідси і культура має аналізуватись як процес, до якого долучаються актори, розповсюдилась у науковій парадигмі: коли відбувалась радикальна плюралізація «думки як продукту», то спостерігалась і протилежна тенденція: «одночасно посилювалась і низка міцних уніфікаційних підходів до «думки як процесу», особливо у психології, лінгвістиці і таких екстравагантних напрямках останніх років, як теорія ігор і комп'ютерний інтелект. Всі ці підходи були самі по собі зовсім різного характеру. Єдине, що поєднує Фрейда, Піаже, фон Неймана і Хомського (не говорячи вже нічого про Юнга і Скіннера), це їхнє переконання у тому, що механіка людського мислення інваріантна, поза залежністю від часу, простору, культури й обставин, і що їм дійсно відомо, в чому вона полягає. Хоча, загальний рух до універсалістських концепцій здібностей до формування ідей (найбільш нейтральна фраза, що спадає мені на думку),

безперечно, залишив свій відбиток навіть на плюралістичних підходах» [65, с.3-16].

Поступово 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 [46]. 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. Поняття «габитуса» в трактовці самого П. Бурдьє звучить, як «принцип вибіркового сприйняття індикаторів, спрямованих швидше на посилення і підтвердження габитусу, ніж на його трансформацію» [30, с. 67].

Наприклад, К. Гірц пропонує конвергентний підхід та поняття «соціального розуміння» у вивченні людських спільнот, де різні складові культури розігруються у співучасті: «Під конвергентними даними я розумію опис, вимірювання, спостереження і т.п., що відрізняються, навіть мають суттєві відмінності, як за типом, так і за ступенем точності чи узагальнення; нестандартизовані факти, зібрані випадковим чином і по-різному репрезентовані, але у підсумку висвітлюючи один одного з тієї самої простої причини, що індивіди, описи, вимірювання і спостереження котрих ці дані є, виявляються безпосередньо вплутаними у життя один одного, виявляються людьми, які, за прекрасним виразом Альфреда Шюца, «старіють разом». Ці дані відмінні від того роду даних, які ми отримуємо із опитувань, оглядів і переписів, що дають відомості про класи, пов'язуючи індивідів, які не пов'язані один з одним будь-яким іншим чином («усі жінки, що отримали ступінь з економіки в 1960-х роках», «кількість статей, опублікованих по Генрі Джеймсу з часів Другої світової війни»). Фокусування антропології на природних спільнотах, на угрупованнях людей, пов'язаних один з одним

численними причинами, надає можливим перетворити те, що виглядає простою колекцією гетерогенного матеріалу, в мережу, збагачену різними прикладами соціального розуміння» [65, с.10].

Окремо К. Гірц пропонує розглядати і вікові ритуали, які свідчать не тільки про різний ступень проникнення у культуру та розвиток все більших ступенів її розуміння, але також про поступове залучення індивідів до все нових життєвих драм, ситуаційно включаючих людину до все нових соціальних ролей та перформативних статусів: «життєвий цикл – не є чисто біологічним за своєю суттю, хоча у своїх началах він спирається на тонке усвідомлення біологічних основин людського існування. Не є він і чисто біографічним, хоча вміщує соціальні, культурні і психологічні явища у контекст професіональних шляхів. Ритуали переходу, статево-вікові рольові установки, типи зв'язків між поколіннями (батько/дитина, учитель/учень) завжди були важливими в етнографічному аналізі, тому що, фіксуючи стан і взаємовідносини, через котрі проходить практично кожний, вони, як уявляли, постачають нам хоча б відносно стабільні опорні точки у вирі нашого матеріалу» [65, с.11].

Принцип перформативності культури трактується Г.У. Гумбрехтом [74] як переважання культури присутності, на противагу культури значення. Коли останню можна розуміти як текст і використовувати семіотичні та інтерпретаційні моделі, то у випадку з культурою присутності можна використовувати лише герменевтику та співпереживання з культурними реаліями того чи цього обряду. Г.У. Гумбрехт пропонує порівняти основні характеристики культури значення та культури присутності, тим самим наголошуючи на важливості тілесності, єдності зовнішніх та внутрішніх смислів, події, інтенсивності присутності. Для того, щоб виявити сутність культури присутності, де перформатив грає ключову роль, варто її порівняти з культурою значення, наголос на якій робили протягом 1950-1990-х років [74]. Саме культура значення відкриває механізми влади та означування, що функціонують у культурі Нового часу. Культура значення заснована на владі,

панівному суб'єкті, звеличенні духу та свідомості, раціональності, парадигмі об'єктивності. Культура присутності відкриває тілесність та розкриває внутрішній зміст тілесності, вона повертає належний статус речам, що стають не тільки семіотичними означниками, але й єдністю субстанції та форми [46]. Замість інтерпретативної активності суб'єкта культури значення знання розуміється як дар та результат саморозкриття світу, що хоче бути почутим людиною та потребує перетворюючої діяльності [74]. Культура присутності бачить людину як діяча та співрозмовника у космосі, на противагу цьому культура значення наполягає на автономному людському активізмі та підкоренні світу, використовуючи механізми влади та насильства, відкладеного покарання.

Одним з парадоксальних прикладів порівняння культури присутності та культури значення стає порівняння євхаристії та парламенту: євхаристія як «відтворення реальної присутності Бога» в культурі присутності протистоїть раціональному та конструктивному парламенту в значеннєвій культурній парадигмі, де рішення диктуються «інтелектуальним достоїнством» різних точок зору та аргументів [46]. Культура присутності спирається на платонізм та платонівський реалізм та на логічну неквантифікованість реального, гру як роботу мотивів та значень у культурі значення. В культурі значення подія трактується як випадковість та інновація, в культурі присутності подія стає дивовижним розривом континуальності [74, с.50-110]. Для розуміння принципу перформативності культури К. Гірц пропонує поняття «соціального розуміння», П. Бурдьє «габитусу», Г. Гумбрехт «культури присутності», Ю Лотман «ритуалізоване розігрування», А. Вежбицька «культурний сценарій» [36], П. Бьорк «культурну драму».

При цьому П. Бьорк підкреслює, що навіть суперечки чи насильство можуть бути розглянуті з точки зору такої перформативності: «Тим не менш виявилось можливим скласти «насичений опис» азартної гри у Венеції раннього Нового часу. Як я встановив, працюючи у судових архівах Рима, в Італії XVII ст. суперечки часто були виставами. Вони починались з

провокацій і відповідей ритуалізованого типу – наприклад, з питання «Чого ти на мене дивишся?», на яке надходила відповідь «На що хочу, на те і дивлюсь». Суперечка поступово розгоралась, поки не доходила до кульмінаційного моменту, коли вже збиралась достатньо велика аудиторія і – в деяких випадках – коли головні герої були переконані, що оточуючі рознімуть їх раніше, ніж комусь з них буде спричинена реальна шкода. Як і у Фокса в Ірландії, насильство тут підлягало «правилам» (сьогодні ми, можливо віддали би перевагу терміну «габитус»). Однак, як і випадку інших ритуалізованих дій, події могли піти інакше незапланованим чином. Архівні документи про суперечки тому і існують, що іноді хтось виявлявся вбитим чи серйозно пораненим» [17, с. 348].

Велике значення в українській культурі відгравали не вікові, а календарні, аграрні ритуали, співвідносні з аграрним циклом, перформативна складова ритуалу повинна була підтримувати цикл сільськогосподарських робіт та свят, що відігравали космологічний характер, цей аграрний космос мав весь час підтримуватись належною обрядовою дією. Така перформативна складова свідчить про своєрідність української культури та давність таких аграрних традицій, а також про те, що такі традиції увібрали у себе комплекс ще більш ранніх ритуалів мисливства та діалогу з різними силами природи, що потім увійшли до календарних ритуалів українців. Тому особливо важливо дослідити феномени української культури з точки зору методологій, запропонованих гуманітарним «перформативним поворотом». Як зазначає відомий український культуролог та філософ У. Хархаліс [194, с.23-25], при визначенні сутності обрядів та ритуалів в українській культурі важливе виділення поняття «основного календарного обряду» як головного ритуалу. Оскільки традиція та ритуал є відображенням суспільних відносин, а методологічний інструментарій перформативного повороту дозволяє нам говорити і про майстерність суспільного виконання цієї традиції, то календарний обряд збагачується численними трансформаціями, нарощуючи інші (вікові, релігійні, ідеологічні) обрядово-ритуальні стереотипи. В

подальшому домінуючий календарний ритуал підноситься до рівня складної світоглядної філософської версії. Коли обряди родинного циклу в українській культурі є більш-менш однорідними, то календарні обряди можуть мати регіональну специфіку, коли один з ритуалів та декілька свят стають головними, а всі інші вважаються другорядними. Тому ми можемо говорити не тільки про майстерність виконання традиції, української зокрема, а численні реєстри та акценти, властиві виконання того чи іншого обрядового комплексу.

Нові теорії культури, що намагаються врахувати динамічність та перформативність культури, трактують ритуал як майстерність суспільного чи індивідуального виконання традиції. В українській культурі домінуючим є календарні ритуали, що можуть піддаватись перформативним трансформаціям. Для розуміння принципу перформативності культури К. Гірц пропонує поняття «соціального розуміння», Г. Гумбрехт «культури присутності», Ю Лотман поняття «ритуалізоване розігрування», П. Бьорк «культурна драма». Це дозволяє розуміти ритуал не як ілюстрацію чи інтерпретацію міфу, а як певну драматургічну діяльність, що відбувається за своїми правилами, визначеними для тієї чи іншої культури, спосіб визначення закладається ментальністю та ідеологією культури, набір цих правил доповнюється здатністю наповнювати їх новими актуальними сенсами, що створює культурне тіло драми [46].

Глобалізація постає як процес уніфікації та нівелювання традиції, з іншого боку, глобалізація виступає як певний рух універсальної культури, глобалізація змушена діяти локально, вписуючи окремі етнічні традиції у спільну світову традицію. При цьому ми можемо відзначити, що традиція може ставати предметом збереження, пієтичного ставлення та підлягати переданню до музею та шанобливого копіювання всіх її елементів. А може при збереженні її автентичності значно змінюватись на потреби дня, актуалізувати свої елементи в залежності від тих чи інших сьогоденних культурних інтересів, навіть політичних чи популяризаційних.

В цьому контексті, традиція та традиційна культура, з нашої точки хору, набагато ширше, ніж звичаї, обряди календарного та життєвого (вікового) циклу, традиційний одяг, житло, кухня і подібне. В традиції можна виділити певні елементи, але вона завжди може доповнювати цей перелік, демонструвати невичерпність всіх переліків та форм наслідування, свій «живий» характер трансляції.

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 трансформації традицій; штучного підтримування традицій через музеєфікацію та екологію традиції; симуляцію елементів традиції; копіювання (мультиплікацію) традиції; міксацію традицій (поєднання більш випадкове різних елементів кількох традицій) [162].

Ми використовуємо традицію і в значенні загального механізму передання та кумуляції колективного досвіду, і в значенні національної традиції, що є визначальна та формоутворююча для функціонування одного етносу чи нації, в такому відношенні у своєму дослідженні, в першу чергу, ми спираємось на українську етнонаціональну традицію, де український етнос набуває наступного етапу розвитку – національного, створює державу та цілу мережу, що підтримує національну традицію – від системи освіти та

адміністративно-політичного керування до мас-медійної та фольклорного вираження.

Зі становленням глобалізаційних тенденцій кожна національна традиція має спиратись на міцний економічний фундамент, функціонування всіх її механізмів має бути обумовлено як господарчими, так і економічними чинниками. Одночасно лобювання національних інтересів на світовому глобальному ринку дозволяє врахувати всі національні потреби, закріпити всі власні досягнення як досягнення цієї саме традиції, інакше традиція зазнає невідворотних втрат, зокрема винайдення рентгенівських променів закріплюється за Рентгеном, а не за Іваном Пулюєм, що винайшов їх раніше, але представляв усічену українську традицію в лещатах імперських тисків, а не власних українських інтересів. Фактор захисту національної традиції не тільки дозволяє доповнити її, позбавити меншовартості, а слугує міцною запорукою її популярності, туристичної та культурної привабливості на світовому глобальному ринку, економічної обгунтованості всіх традиційних інститутів не тільки як національної екзотики, але й форпостів національного окремого успішного економічного шляху, що дозволяє говорити про «японське», «корейське» чи «ірландське» національне «диво».

Такий шлях дозволяє долати проблеми постколоніалізму, наслідки колоніальної та постколоніальної свідомості, коли Україна входила до складу так званих «внутрішніх» колоній, де тиски на національну традицію були більш прихованими, глибше впливали на підсвідоме, в тому числі формуючи комплекси «меншовартості», другорядності національної традиції у порівнянні з імперською, її гегемонним блиском, що трощив усі національні культури на догоду панівною культурі імперії. Ця проблематика української національної традиції розкривається після робіт Е. Саїда, М. Павлишина, Г. Грабовича [68-69].

Сама проблема колоніалізму говорить про певну ієрархію національних традицій, коли одні визначаються як «кращі», «засновані на логіці, раціональності», «європейські», «передові», а інші як «гірші», «емоційні»,

«не-європейські», «відсталі». Ці механізми докладно проаналізовані Е. Саїдом, що показує, що імперська система спирається не стільки на монополії на культуру, скільки на монополії на розум, ментальність та логіку, у дикунів та не-європейців нібито немає логіки, тому заради їх порятунку можна робити що завгодно з їх етнічними чи національними традиціями. Це покладає певну методологічну вузькість і перед визначеність у дослідженні будь-якої традиції, навіть у декларованих нейтральних дослідницьких підходах з відмовою від європоцентризму можна знайти елементи етно- та націоцентризму, коли стандарти національної культури проголошуються як загальні, необхідні для усіх традицій, універсальні, тут проблема глобалізму постає як проблема універсалізму і того, що на цей універсалізм претендують імперські структури.

З цим пов'язана і четверта дослідницька проблема щодо національної традиції – необхідність бути одночасно залученим та дистанційованим від певної національної культури і національної традиції, докладніше ми поговоримо про таку позицію при розгляді концепції Б. Латура [106-107], що визначає контури нової антропології, де дослідник має проаналізувати національну традицію на всіх можливих рівнях – від економіки і політики до символічних кодів стріт-арту. Це звичайно не виключає використання специфічних для певної національної культури одиниць аналізу та термінів, специфічних методів та прийомів, культурних контекстів тощо. В українській національній традиції ми бачимо політичну та етнічну українську традицію, що проявились найбільш яскраво під час двох революцій – Помаранчевої та Революції гідності, а також довгий вплив імперських культур – російської, радянської, австро-угорської, найбільш складним є вплив радянської культури, що використовувала механізми підміни та фальшивування багатьох традицій, виступала талановитим маніпулятором щодо «єдності народів», «проблем інтернаціоналізму», «формування радянського народу» тощо. Також ми можемо говорити про тривалу взаємодію української національної традиції з традиціями кримських татар,

української, російської, єврейської, польської, угорської, румунської та інших національних традицій.

Запорукою еластичності та міцності української традиції стає загальна її орієнтація на європейські цінності.

У фрейдизмі та постфрейдизмі ритуал та 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. Через проголошення себе і мовний акт дія утверджується як вічна у часі.

При здійсненні дії ми маємо справу з висловлюванням себе, з перформативним мовленнєвим актом, як описується традиційно перформативність у філософії мови. Засновник теорії перформативних мовленнєвих актів Дж. Остин [135] 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» [135, с.266]. Ритуал та слово вказують на істину, тим самим повертаючи істині онтологічний статус. Постфрейдистські та потебніанські ідеї продовжуються у герменевтиці [46]. Герменевтичні концепції відділяють слово та мову, мова повинна спиратись на певні життєві контексти. Об'єктивність мови підтримується потебніанцями, структуралістами, феноменологами (Г. Фреге, Е. Гуссерль), об'єктивність слова екзистенціальною філософією, герменевтикою Бульмана, Рікера [147-148]. Слово як основа традиції актуалізується екзистенціалістами, феноменологами та герменевтикою, зокрема щодо слова Бульман висловлюється як щодо події, буття [147, с.133], слово стає Логосом, подією, що дозволяє «знайти буття як логос, що поєднує усі речі» [147, с.197]. Тут поєднуються концепції М. Хайдеггера 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 Потебні, так і теорію перформативності: Логос надає істинності та всеохопності висловлюванню, логос виступає набагато більше, ніж міф, він стає самою дією, задає Всесвіт через цю дію. Це надає можливість не об'єктивної, а онтологічної ідентичності, яка через слово розкриває єдність буття, як описує цей процес П. Рікер: «Коли людина фундаментально засновується як людина тільки тоді, коли вона «поєднана» логосом, який сам «поєднує усі речі», то втішання стає можливим, і воно буде не чимось іншим, як саме щастям належати логосу і буттю в ролі логоса. Це щастя виникає в першу чергу в «начальній поетизації» (Urdichtung), і потім – у мисленні. Хайдеггер говорить в одному місці, що поет бачить священне, а мислитель – буття; хай поет і мислитель перебувають на різних верхівках, адже їх голоси доповнюють один одного» [147, с.198].

Тим самим герменевтика розширює поняття мовного акту як основи ідентичності, говорячи, що через слово можна долучитись до істинного висловлювання – логосу, а це істинне висловлювання вже диктує дію і події таким чином не тільки міф набуває свій онтологічний статус, але і дія ритуалу [46]. Тут важливе дослідницьке значення християнської герменевтики, де слово трактується не тільки як перформативність, але в горизонті божественного акту, первісної трансценденції слова. Коментуючи можливу християнську герменевтику Бульмана, 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 Бульмана, 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» [147,с.134].

Потебніанські ідеї ототожнюють слово та мову, мову та мислення, в той же час, на думку Потебні, граматики передують логіці, на основі певного мовного сприйняття світу формується його логічне сприйняття [162]. 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» [141, 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.

1.4. Психологія та психологічна антропологія: синтетичне розуміння ритуалу

Філософи у сучасних дослідженнях культури та суспільства все частіше звертаються до поняття «традиція» як до одного з основних засадничих понять культурології та філософії культури. Розвиток комунікативних теорій культури дозволяє нам уточнити це поняття, одночасно мало дослідженими залишаються адаптативні механізми комунікативних практик і те, яким чином традиційні культури залишаються важливим фактором розвитку глобалізації та сучасного суспільства. Окрему увагу, на нашу думку, належить приділити українській національній традиції та її входженню у світову культуру, комунікативним практикам товариськості, гостинності, близькості, дружби, розуміння, міжпоколіннєвої взаємодії.

Українська культура має високий потенціал адаптування та асиміляції різних неоднорідних мультикультурних елементів. Особливості комунікативних практик в українській культурі ґрунтуються на раціональності, доцільності традиції та гнучкості, доречності її виконання для певного комунікативного моменту. Тобто, осердя української традиції залишається стабільним, незмінним, в той час як її прояви варіюються в

залежності від потреб часу та ситуацій комунікації, точність виконання традиції корегується змістовним наповненням та ціннісними характеристиками, які повинні завжди бути «доречними» – «к речі», «дотичними до ситуації». Традиція виступає як авторитет в українській культурі тоді, коли вона враховує цей ситуативний фактор.

Український контекст традиції також передбачає наявність міфів і тісний зв'язок міфологічної основи соціокультурної свідомості та ідеології. Міфи можуть виступати як мотиваторами повсякденної поведінки, так і основою підтримання певних моделей соціокультурної і політичної поведінки. Тут ми маємо на увазі міф насамперед у тому значення, як його тлумачив Ролан Барт, коли розглядав міф як певну матрицю культурної та політичної поведінки [8], в усвідомлених формах – основу ідеології та соціокультурних інститутів. Тут необхідні дії як із усвідомлення певних міфологічних кодів, що постулюють традицію і трансформуються в ідеологію, так і очищення, прояснення соціокультурних дій від міфологічного компоненту.

Ролан Барт зазначає у своєму визначенні поняття, що «міф – це вже оброблений матеріал, який використовується для комунікації» [8, с. 112]. Дане твердження свідчить про те, що міф перетворює, деформує деякі аспекти реальності, які вигідні йому, і відповідно формують ідеологічно містифіковану свідомість, тому задачею дослідника у такому випадку є звільнення свідомості від міфів і відповідно здатність побачити міфологізацію того чи іншого знання.

Коли ми розглядаємо український контекст традиції, то для нас важливі методологічні досягнення як філософії культури, філософської антропології, так і досягнення культурної антропології, соціально-культурної антропології в американській традиції. Потужним напрямом культурної антропології без якого не зрозуміти розвиток сучасних гуманітарних наук і філософії стає психоаналітична антропологія заснована в 1970–х роках американським антропологом і психоаналітиком Ф. Хсю. На вістрі дослідницької уваги

Ф. Хсю [228] проблеми функціонування традиції в різних культурах, на думку Ф. Хсю, ставлення до традиції і загалом до життя культурно обумовлено.

Проблеми розвитку сучасного світу, глобалізації та розвиток універсальної світової культури закладається системою цінностей, яку поділяють представники тієї чи іншої культури і без розуміння цієї культурної семіотики традиції неможливо не тільки достойно комунікувати в сучасних реаліях, але й загалом адаптуватись до навколишнього світу.

Ф. Хсю вводить поняття особистісного «я» (Self) [228, с. 24-55], яке може появитись лише у спільноті, у комунікативних актах під час спільної діяльності. На думку культурних антропологів інтеракціоністського напрямку, «я» може з'явитись лише у спільній діяльності, що обумовлена традицією і в якій діють «значущі інші», яким індивід довіряє. На переконання Ф. Хсю, індивід пізнає себе як такий не прямо, а опосередковано [228], з часткових точок зору інших членів даної соціальної групи чи з узагальненої точки зору усієї групи.

Такі точки зору формуються через традицію, шляхом інкультурації індивід не тільки входить до тієї чи іншої культури, а знаходить свою особистість, своє «я» [42, с.146].

В праці «Self в крос-культурній перспективі» (1985) [228, с. 24-55]. Ф. Хсю розглядає з подібних методологічних позицій традиції Китаю, Японії та формування традиції в США. На думку Ф. Хсю, особистість, «я» знаходиться на семи рівнях комунікації, взаємодії зі світом та з самою собою. На прикладах з різних культур Ф. Хсю показав і довів як різні традиції, традиційні настанови та традиційні цінності впливають на стиль, особливості спілкування і спосіб життя в цілому, формуючи той чи інший тип культурного буття [228].

Ці сім рівнів комунікації (рівнів буття людини в культурі) складають: несвідоме – передсвідоме, невиразне свідоме – свідоме, що виражається, добре знайоме суспільство і культура – діюче суспільство і культура, нарешті

– найширше суспільство і культура. Окремий, «нульовий», рівень складає «зовнішній світ».

Рівні несвідоме і передсвідоме тлумачаться у фрейдистському ключі. Невиразне свідоме як правило замовчується індивідом через побоювання бути незрозумілим чи засудженим суспільством (причиною мовчанки також може бути неможливість вербалізувати пережите). Свідоме, що виражається, як правило, складається із соціально прийнятних емоцій і переживань (любов, доброта, повага), сумління, знання про моральну поведінку, закріплені у тому чи іншому суспільстві.

На рівні «добре знайомої культури» людина надіється і розраховує на коло так званих «значущих інших», яким давно, іноді з дитинства, довіряє. Ця довіра та співпричетність належать до глибинних переживань і представнику іншої культури може здатись ірраціональною. В цьому колі людина може розраховувати на психологічну підтримку та некорисливу допомогу, близькі стосунки. Одночасно, на думку психоаналітика, до цього кола входить ставлення до знайомих предметів матеріального оточення та культурно обумовлені стереотипи.

Рівень «діючого суспільства» характеризується рольовою взаємодією, позбавленою близьких, товариських стосунків. Так, Бог для американської свідомості існує на рівні «добре знайомої культури», є близьким та значущим, а для китайців на рівні рольової взаємодії, рівні «діючого суспільства». На відміну від цього родичі і предки для китайської культури знаходяться на рівні «добре знайомої культури». Тому для китайців значущі відносини в роді, а ставлення до майна чи до богів відіграє другорядне значення: «Китайці, на відміну від західної людини ніколи не ставляться до своїх богів як до батьків, матерів та братів. За часи численних воєн та непорядків китайці так і не виробили моделі релігійної нетерпимості» [228, с. 36].

До рівня «найширшого суспільства» належать моральні правила, приписи та матеріальні об'єкти, які не стосуються внутрішнього світу та

глибинних переживань особистості. «Нульовий» рівень передбачає ставлення до зовнішнього світу – предмети, традиції, люди інших культур [42].

На думку Ф. Хсю, найбільш важливим є рівень «добре знайомого суспільства», що забезпечує фундаментальне відчуття близькості та довіри. Індивід розглядає інших як можливих близьких – «розглядає інших як джерело афективних взаємодій, котрі можуть привести до близькості, взаєморозуміння» [228, с.27]. Стосунки китайців та японців будуються у роді, найближчому оточенні родичів, але японці потім полишають свій рід і дорослішають, а китайці залишаються у такій позиції все життя.

Американець також своє дитинство проводить у родині, у роді, але це тимчасово – протягом життя він сам має віднайти своїх близьких, побудувати кар'єру, створити свій міні-соціум. В крайньому випадку – це володіння речами, бізнесом, колекціонування тощо. Перед ним постає завдання володіння як майном, речами, так і людьми, а також здійснення своєї свободи. Потерпів невдачу у чомусь, американець чи європеець займає «третій» рівень, рівень «добре знайомого суспільства» різними релігійними чи абстрактними сутностями, коли «індивідуальна душа може бути єдиним провідником до Бога» [228].

Ані занурення у внутрішній світ, ані звертання виключно до матеріального світу, світу предметів, не може надати екзистенціальних, значимих буттєвих відповідей людині, головним визначальним для буття залишається рівень «добре знайомого суспільства». В термінах Ф. Хсю, «потреба людини у третьому рівні (рівні «добре знайомого суспільства» - примітка І.В.) настільки ж важлива, як її потреба у їжі, воді, повітрі. Це те, що надає індивідові відчуття ідентичності і здійснення, повноцінності» [228, с. 27]. Саме рівень «добре знайомого суспільства» забезпечує людині відношення близькості з оточенням, суспільством, доцільність його існування і здійснення життєвих цілей: «І для європейської людини, і для мешканців Китаю і Японії близькість – найважливіший аспект людського

буття, і її відсутність може привести до відхилень у поведінці і неврозів» [228, с. 36].

Окремо розглядається становлення людини і виховання в Японії. Комунікативні практики японської культури підтримують баланс між родиною та суспільством. Відношення батьків до дітей – це фактично відношення майорату, нестарші сини змушені рвати зв'язки зі своїми предками та вступати до нової родини, в тому числі до несподіваних шлюбів. Тому для Японії характерно уникнення китайського клану, заміна його корпорацією побудованої за зразком родини, японці менш залучені до роду і мають схильність до побудови великих колективів [42]. Японці мають право будувати з близькими неродичами стосунки за родовим принципом, відношення близькості досягаються набагато легше, ніж у Китаї. Також японці мають ефективну пророблену модель виховання «учитель – учень», де стосунки досягають високого ступеня близькості, включаються у рівень «добре знайомого суспільства» (модель взаємодії та взаємопорозуміння «ямото»).

Модель «ямото» передбачає близькі, але ієрархізовані відношення між учителем та учнями, при яких дублюються родові настанови та інститути: фірма стає патріархальною родиною, де підтримується безперервна близькість, в ідеалі – протягом усього життя [228] (гуманізм розглядається в перспективі не конкуренції, як в європейських культурах, а відповідальності – в ідеалі пожиттєвої – за кожного учня, члена колективу). На думку Ф. Хсю, яку ми підтримуємо, саме така модель є запорукою швидкої модернізації економіки.

Недоліком західного гуманізму залишається те, що рід та родина поступово елімінуються з третього рівня, рівня «добре знайомого суспільства»: рівень близьких людей займають інші «значущі інші» – тварини, благодійні та волонтерські організації, церкви або навіть абстрактні ідеї. Створюється індивідуалістичний Self, образ «я», який розглядає людей не в контексті відношень чи події близькості, а у відношеннях володіння,

присвоєння чи навіть насильства. Ця агресивна здатність – запорука могутності американської та європейської культури: «джерело організаційної, індустріальної та технологічної могутності Заходу взагалі і особливо Сполучених Штатів. Їхня ж здатність ставитись до людей безособистісно, як до речей, є секретом їх величі» [228, с.48-49].

Використовуючи методологію Ф. Хсю і здійснені ним наукові порівняння різних культурних світів щодо української культури та особливостей її комунікативних практик, ми можемо побудувати гіпотезу про проміжний тип української культури, орієнтованість її комунікативних практик як на західні, так і на східні зразки виховання. Найважливіший компонент виділеної семирівневої структури суспільної думки – «добре знайоме суспільство» має в українській культурі відношення до роду та родини [42]. Одночасно довгі віки для української культури була характерна рівноправність усіх нащадків, які наділялись майном і правом побудови власного незалежного життя (як в родині, так і поза нею). Кланові стосунки складались у виключних випадках, коли родини потрапляли в якісь екстремальні обставини. Навіть система богів в українській культурі нагадувала відношення родини, де діяли Пан Господар, Пані Господиня, їх діти, при християнізації ці відношення родини ототожнилися з Христом, Богоматір'ю, святими.

Тому рівень «добре знайомого суспільства» довгий час в українській культурі був представлений розширеною родиною, але не кланом, як в китайській культурі, чи корпорацією, як в японській культурі. Негативні наслідки мала радянська культура, коли відношення родини замінюються «єдиним радянським народом», руйнуються підвалини близькості у громаді через тоталітаризм та концтабори, у церкві через руйнування християнської традиції, у родині, ідеалом якої стає «павлік морозов» та «колгоспник». Одночасно самі процеси радянської суперечливі – проголошувався колективізм, певний аналог японської корпоративності, але гасла і політика часто розходились з реальністю, реальним втіленням

гуманізму стає «колективне господарювання», де кожний позбавляється майна і відповідальності за свої дії. Радянська ідеологія свідомо шляхом пропаганди намагалась рівень «добре знайомого суспільства» зайняти абстрактними сутностями та проповідями майбутнього добробуту та щастя (комунізму). Тим самим агресивність абстрактних ідей та неможливість побудови близьких стосунків тільки через ці ідеї маскувалась іншою ж ідеєю суспільного прогресу, що колись має подолати це протиріччя.

Негативним наслідком цього стало як розпад відношень близькості до конкретних людей (родини, фірми, трудового колективу), так і до дуже важливого для української культури матеріального пріоритету – землі, землі-матінки, землі-годувальниці. Що стало причиною руйнування світу «добре знайомого суспільства» в українській культурі, почуття невпевненості у майбутньому, байдужості, клановості, заміні відношень родини на відношення клану [42].

Також адаптативні механізми комунікативних практик у сучасній українській культурі пов'язані з загальними тенденціями глобалізації, розповсюдженням світової культури, поколінневими тенденціями, коли кожне наступне покоління більш комунікативно адаптивне і пристосовано до культур різних типів – західної, європейської, традиційної, інтернаціональної і мультикультурної.

У ХХ столітті західні дослідники звикли покоління 1920-1940 називати «втраченим»-«lost» (Еріх Марія Ремарк, Френсіс Скотт Фіцджеральд), післявоєнне (після 1946 року) отримало назву «покоління демографічного вибуху» – «Baby boomers» або «біт-покоління», наступне покоління є «міленійним», яке досягло дорослості у споживацькому суспільстві, воно егоїстичне, впевнене в собі і одночасно толерантне щодо відмінностей та традицій [238]. Комп'ютери та інтернет також значно змінюють механізми передання традиції та відкривають інші шляхи комунікації, коли ми вже не можемо говорити про агресію та експансію якоїсь традиції, але про мозаїчне співіснування різних традиційних світів [42].

Тому деякі дослідники окремо виділяють покоління межі тисячоліть: це користувачі інтернету та гаджетів, зокрема пристроїв Apple iPod, iPhone, iPad (і-покоління), вони продовжують безвідповідальність та егоїзм покоління Y – «Millenials», хоча парадоксально відкриті світу. Деякі дослідники, наприклад Тим Елмор [238], окремо виділяють покоління іY. Покоління 2010-х років отримало назву «домашнього, територіального» («Homeland») покоління – воно повертається на територію родини, але це повернення викликано суспільними страхами, в першу чергу острахом тероризму, кризових явищ. Це покоління також називають поколінням «науковців» (К. Фокс), оскільки вперше більшість населення має доступ до освіти і наука залишається головним пріоритетом розвитку суспільства. Тим самим ми бачимо, що традиції розглядаються як цінні, множинні та важливі у комунікативних практиках сьогодення.

Висновки до розділу 1

1. Ми розглянули ритуал з точки зору міфопоетичної, міфологічної, структуралістської та психоаналітичної теорії. Найбільше для філософсько-антропологічного розуміння ритуалу надає його розуміння як структури та перформативної дії. «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.

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. Велике значення в українській культурі відгравали не вікові, а календарні, аграрні ритуали, співвідносні з аграрним циклом, перформативна складова ритуалу повинна була підтримувати цикл сільськогосподарських робіт та свят, що відігравали космологічний характер, цей аграрний космос мав весь час підтримуватись належною обрядовою дією. Така перформативна складова свідчить про своєрідність української культури та давність таких аграрних традицій, а також про те, що такі традиції увібрали у себе комплекс ще більш ранніх ритуалів мисливства та діалогу з різними силами природи, що потім увійшли до календарних ритуалів українців. Тому особливо важливо дослідити феномени української культури з точки зору методологій, запропонованих гуманітарним «перформативним поворотом».

5. На основі розгляду комунікативних практик в контексті української традиції ми можемо сказати, що рівень «добре знайомого суспільства» довгий час в українській культурі був представлений розширеною родиною, товариською спільнотою, але не кланом, як в китайській культурі, чи корпорацією, як в японській культурі. Негативні наслідки мала радянська українізація української культури, коли відношення родини замінюються «єдиним радянським народом», руйнуються підвалини близькості у громаді, саме розуміння громадськості та товарищкості. Незважаючи на це українська традиційна культура зберігає високий адаптативний потенціал, здатність до модернізації та удосконалення. Запорукою еластичності та міцності української традиції стає загальна її орієнтація на європейські цінності.

Взаємодія комунікативних практик традиційних культур і сучасної глобальної інтернаціональної культури передбачає вироблення образу власного «я», власної ідентичності через звернення до цінностей спочатку родини, а потім близьких за духом спільнот – фірми, церкви, трудового колективу, університету, пізніше загалом громади. Різні абстрактні чи

релігійні сутності також включаються до цього кола розширеної родини, поколіннєві тенденції поступово розмивають поняття східних та західних традицій.

Основні положення цього розділу викладені у публікаціях автора [40], [42], [44], [46], [49], [50], [51].

РОЗДІЛ 2

УКРАЇНСЬКА КУЛЬТУРА У ФІЛОСОФСЬКО- АНТРОПОЛОГІЧНОМУ ВИМІРІ: МІСЦЕ РИТУАЛІВ

2.1. Ритуал в українській культурі: методи функціоналістського аналізу

Функціоналістський аналіз звертається насамперед до тих важливих функцій, які виконує ритуал у сучасній українській культурі. В першу чергу, треба вказати на спадкову тяглість української національної традиції, зв'язок часів в ній від давнини до сучасних реалій, та використання ритуалу як засобу національної єдності. Методи функціоналістського аналізу закладаються у працях Б. Маліновського [122-123], Р. Бенедикт [15], К. Леві-Строса [110]. Дослідження з точки зору психоаналізу ритуалів української культури говорить не тільки про їх значущість та глибинний характер, а й про те, що в вирішальні для життя нації моменти ці ритуали актуалізуються і надають онтологічний статус як життю суспільства, так і життю окремої родини.

Одним з факторів архаїчної свідомості є фактор території, спочатку вибудований культурний поділ на свій-чужий вибудовує культурний простір свого – дому, храму, поселення, міста, держави. Зони спілкування, культурної взаємодії та діалогу виникають в результаті суспільної еволюції архаїчної свідомості, це створення нової традиції комунікації: від конфліктних відношень, плекання протиріч до діалогічної взаємодії.

Архаїчна свідомість намагається ототожнити територію та її жителів, культурний простір спільної території сакралізується, розглядається як «природний», «споконвічний», одночасно етнос, перебуваючи на певній території, виробляє певні способи адаптування до природного середовища та ландшафту. Одною з перших форм комунікації постає форма «зв'язку за місцевістю», сусіди розглядаються як конкуренти за наявну територію.

«Зв'язок за місцевістю» дуже важливий на перших етапах функціонування ритуалів [40; 42]. Із введенням землеробства і поширенням аграрних міфів та ритуалів цей зв'язок розглядається як зв'язок належних до одного поселення, тих, хто разом «сім пудів солі з'їли», спільно збирають врожай та спільно приносять жертви тим самим богам. З еволюцією землеробських суспільств та індустріальною революцією XIX – XX століть залишається певні психологічні та культурні механізми «близькості», «спорідненості» за місцевістю, «земляцтва». Таким чином люди, що живуть на сусідніх територіях, більш тісно пов'язані між собою, більш схильні до спільного діалогу, часто вони поділяють спільне міфологічне походження та спільні ритуали, часто, наголосимо, несвідомого характеру, спільних міфологічних покровителів чи спільних героїв, а також спільний ландшафт, що сприймається як прояв об'єднання у житті даних груп. «Дух місцевості» та спільні ритуали допомагають її традиційним жителям, але чужинцям та зрадникам спільного символічного космосу можуть принести шкоду, або виявитися «штучними», «похідними» у їхньому сприйнятті.

Метафора «землі», території як породжуючої «матері-годувальниці» знаходиться для архаїчної свідомості у сфері, наближеної до реальності. Тут ми знову бачимо дуже великий вплив аграрних уявлень – земля одночасно мати і захисниця усього українського роду. Природний, рослинний та тваринний світ, звичний рельєф – це певна екологічна спільнота, розривати зв'язки якої з людиною, на думку архаїчної свідомості, злочинно.

Тотеми тут виступають як символи деяких територій, де вони переважно зустрічаються, символи священної країни (калина – символ чистоти, дівочтва, нового народження, барвінок – символ високих помислів, життя, лебідь – символ майстерності, відданості батьківщині), з якими присутній безпосередній духовний зв'язок, що сприймається не як випадковість, а як доля племені, що передається від покоління до покоління.

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

виступає через ритуал та прив'язку цього ритуалу до певного простору, сама залежить від природного простору, пейзаж виступає як зафіксований міф, що має містичне значення [42].

Важливі моменти ритуалу як певного способу функціонування общини, в тому числі і у територіальному вимірі, представлені у дослідженнях Віктора та Едіт Тернерів [166 ; 239-246]. Вводячи поняття «комунітас», вони говорять, що общини та світ ритуалів можуть формуватись на різних принципах. Тому вони виділяють «справжні» комунітас, збережені наприклад християнством, буддизмом, вуличними протестами та субкультурами початку ХХІ століття та «несправжні», фальшивовані комунітас, що слугують інтересам еліт та правлячої верхівки: «Комунітас непередбачувано виникають в широкому спектрі людського життя. Проте, документування його виникнення вимагає певної класифікації, і з цього приходиться більше розуміння – що призводить до його визнання, здатності, з якої ми можемо досягнути те, що можна назвати «невимовним». Класифікації, наведені тут, в основному згруповані в комунітас сцени, комунітас в нашому звичайному повсякденному житті, в історії і в природі» [244, с.1]. Для опису справжніх та несправжніх комунітас, а отже справжніх та несправжніх ритуалів, використовується метод «Показ через історії» [244, с.9]. При чому чітко формулюється та відстоюється принцип саме філософсько-антропологічного та антропологічного, а не соціологічного аналізу комунітас та його ритуалів: «Комунітас слід відрізнити від «солідарності» Еміля Дюркгейма, яка є зв'язком між індивідами, що колективно опираються іншій групі. У «механічній солідарності» єдність в одній групі залежить від протистояння чужорідній групі своєю силою почуття» [244, с.5]. «Фальшивування», спотворення комунітас та відповідно ритуалу відбуваються тоді, коли вони стають системою ідеології чи офіційної моралі: «Природні *communitas* були замінені системою умовних нагород за добро: людина буде винагороджена радістю за умови, коли людина виконує волю Божу» [244, с.87]. Таких помилок не уникло навіть християнство:

«Помилкові комунітас були створені повсюдно за кордоном, щоб підтримати правлячий клас» [244, с.89]. Одночасно харизматичні напрямки християнства, францисканство, раннє християнство створювало справжні ритуали та комунітас, що протистояв структурі офіційного суспільства, тож Віктор Тернер говорить про них як про прояв «антиструктури»: «Віктор Тернер звернув увагу на вірування Святого Франциска як приклад духу антиструктури» [244, с.89].

Ритуали зазнають десакралізації протягом XIX – XX століть, при цьому частина ритуального комплексу не зникає, а переноситься до національної, державницької міфології, підтримується історичною пам'яттю та освітніми інститутами. Ритуали та міфи, що відповідають давній спорідненості за територією, відіграли в історії культури XX століття дуже значну роль. З раціоналізацією міфу та релігії взаємозв'язки «за територією» продовжували грати дуже важливу роль.

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, це рієнь «добре знайомого суспільства» [42].

Про механізми підтримання такого локального, «родинного» зв'язку в реаліях сучасної культури дуже точно говорить Е. Гелнер [62]. Механізми розвитку так званих «садових» культур копіюють механізми розвитку «природних» культур, але при цьому складається ціла інфраструктура, що обслуговує важливі національні та етнічні обряди і ритуали.

У своїх роботах Ернест Гелнер поділяє культури на дикі, що відтворюються спонтанно, природним чином, та садові, високі культури, що підтримуються «спеціалізованим» персоналом, соціальними інституціями та науковими установами [62]. Насправді принципи дикої, архаїчної культури присутні і в високих культурах, але у високих культурах необхідно присутня і їх політична, соціокультурна та освітня підтримка, це не тільки вибухи національного відродження чи національних революцій, як це відбувалось в

українській чи французькій культурі, але спільна символіка, писемність та спільний розроблений код, що пронизує усі рівні суспільної організації – від дитячого садочка до рекламного оголошення в газеті, тобто висока культура необхідно підтримується політичною інфраструктурою (державою) та необхідною освіченістю та стилем спілкування, який і створює необхідний спільний комунікативний простір.

Одним з головних принципів високої сучасної культури, як доречно зазначає Е. Гелнер [62], на відміну від архаїчної, є принцип націоналізму, що заснований на національному самообожненні, відтворенні образу нації в національній культурі та усіх важливих ритуалах. Він поширюється за часів розвиненого модерну у XIX – XX століттях, на архаїчній стадії такого самообожнення зазнають насамперед природні сили, природне оточуюче середовище, нація стає новою «другою» природою і керує основним символічним комплексом.

Територія і ритуали захисту території з природного екологічного середовища перетворюються на можливе поле культурної взаємодії, де починають діяти закони спільного комунікативного коду, що об'єднує навіть при наявності різної міфології на основі спільного обряду.

Е. Дюркгейм, що першим формулює позицію соціокультурного коріння будь-якої релігії [225] і вводить першим у філософську антропологію поняття «сакрального», вважає, що у релігійному культі суспільство обожнює свій власний замаскований образ [42].

Висока культура, яку Ернест Гелнер характеризує як «садову» [62], а Клод Леві-Строс як «приручену», «свійську» [110; 207], пов'язана з новими технологіями комунікації, що включають у тому числі друкарський верстат та революцію друкарства (Карл Дойч), революцію використання електронергії та появу нових медіа (М. Мак-Луен), революцію інтернет спілкування, коли виникає безособове суспільство із взаємозамінними атомізованими індивідами, але спільним колективним несвідомим, уявним та

непроявленим, та спільними фантазмами, що належать одному культурному та національному кодові.

Таким чином за часів модерну ідеї нації, націоналізму, високої індустріальної культури породжують два протилежно спрямовані явища: штучну національну соціальну структуру універсального характеру, яка втілюється у нормативну національну державу, та втілення національних та територіальних очікувань окремого індивіда в емоційно забарвлених формах, що заснована на громадській, а не етнічній емпатії (тут ми не завжди поділяємо точку зору Вітора Тернера [166] щодо формування комунітас, але повинні відмітити, що свободний характер общини та ритуалу також засновуються на громадській емпатії).

При цьому фактор етнічної та національної самосвідомості залишається вирішальним; без нього ані підтримування традиції, ані підтримування держави чи громадянського суспільства стає неможливим. Як справедливо зазначає Е. Гелнер, двоє людей належать до однієї нації тоді і лише тоді, коли вони визнають свою належність до цієї нації, цим обмежуються конструктивістські моделі у своєму зазіханні на соціокультурний детермінізм [62, с.298]. При цьому звичайно територію функціонування державних норм необхідно визнавати, але територія особистого та родового спілкування, «добре знайомого суспільства», потребує емоційної переконливості та щоденної важливості, тут ми бачимо поєднання гегелівської ідеї громадянського суспільства та держави як певної кульмінації розвитку соціуму. Коли двох людей об'єднує спільна культура, спільна система ідей, способів поведінки та спілкування, знаків, спільних життєвих ситуацій та минулого досвіду, то виникає громадянське суспільство, що стає основою сучасних держав та способів спілкування.

Спільна культура може бути як сучасною, так і з архаїчним корінням, зокрема ми будемо говорити про дуже давні прошарки української культурної спадщини.

При наявності свідомості, етнічної свідомості як фактору сучасної культури, яка об'єднує у націю двох людей, все частіше використовуються поняття вигнання, міграції, безкорінності, «безґрунтянства», 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 зокрема пов'язується з міжпоколіннівими змінами, особливостями трансляції традиції від покоління до покоління у ХХ столітті. Прийнято виділяти «втрачене покоління» першої половини ХХ століття, покоління «бебі-бум» 1960-х років, покоління «буремних» 1990-х років тощо. Зокрема застосовується поняття «покоління Х», «генерації Х», яке говорить про новий злам традицій та ритуалів, їх переформатування представниками покоління 1960-х років [42]. Наприклад, в творі Д. Коупланда «Генерація Х» обговорюються зміна цінностей новим поколінням, витіснення традиційних ритуалів ритуалами споживацького суспільства, що відбувалось протягом 1970-1980-х років по усьому світу, зокрема така зміна у житті цього покоління відобразилась на тому, що воно постійно прагне мінливості і не концентрується на якомусь сталому культурному комплексі, постійно намагається змінюватись саме і змінювати світ довола себе. Незважаючи на помітні соціальні та культурні зміни, для більшості територіальна ознака залишається домінуючою при виробленні первісної єдності комунікативного коду та ідентичності, а також способів соціокультурної комунікації.

Ритуали також допомагають побудувати і часовий спосіб адаптування до світу [42]. Ми велику увагу приділили просторовій та територіальній організації ритуалу, але одночасно, треба зазначити, ритуал будує увесь можливий часопростір, весь космос. Як справедливо з цього приводу зазначає один з найвідоміших дослідників ритуалу А.К. Байбурін, «ритуальний текст зорганізований також за допомогою синтаксичних відношень, але вони мають часовий, а не тільки просторовий характер. Звідси й виключне значення календаря, який, по суті справи, і є синтагматичною

вісню ритуального тексту культури, звідси і посилена увага до сегментизації і змісту малих часових циклів (тижня, доби), протягом яких розгортається той чи інший конкретний ритуал. Залишається лише дивуватись оптимальності такого способу організації інформації в умовах відсутності спеціалізованих семіотичних систем» [7, с.12-13].

Услід за Е. Дюркгеймом, М. Еліаде, А.К. Байбурін вказує на такі головні функції ритуалу як нормативна, впорядковуюча, терапевтична, а звідси – відновлююча функція ритуалу – відбувається відновлення психологічної гармонії кожного члену колективу та нормативної, аксіологічної основи життя усього суспільства: «Відновлююча функція ритуалу, за думкою Дюркгейма, спрямована на оновлення і підтримування традицій, норм, цінностей колектива. Лише у тому випадку, коли соціальний досвід постійно актуалізується, колектив може вижити. У досягненні цієї мети ритуал відіграє виключну роль». Як доречно зазначає А.К. Байбурін, ритуали відновлюють минуле, часи першопредків, вічне повертається до дійсного через ритуал. «За допомогою ритуалу колектив періодично оновлює свої переживання, свою віру, врешті-решт – свою соціальну сутність. Оновлення норм, цінностей, того порядку, який був заданим у первісний час за допомогою ритуалу, – ця ідея стала одною з основних в ритуалістських студіях М. Еліаде, А. Ензена та інших. І це не випадково, бо дотична до сутнісного аспекту функціонування ритуалу. Нарешті, Дюркгейм одним з перших вказав на психотерапевтичний ефект ритуалу. Ритуал слугує для створення умов психологічного комфорту соціального буття («ейфорії» в термінах Дюркгейма). Ця функція набуває особливого значення у тих випадках, коли колектив стикається з кризовими ситуаціями (стихійні лиха, смерть членів колективу і тому подібне)» [7, с.32].

Ритуали української культури відображають загальну моральну та метафізичну проблематику існування людини: адаптування до соціуму та навколишнього середовища, вироблення власної гідності на заміну нарцисизму, дотримання правил та свободи дії [42; 43; 45].

Коли ми говоримо про психоаналітичний функціоналістський розгляд української культури та українського ритуалу, то ми насамперед маємо на увазі фрейдистський та неофрейдистський психоаналіз Е. Фромма [184-185], що поділяв центральну концепцію З. Фрейда про Реальне [175-180]. Крім того, ми можемо сказати, що українські ритуали вплинули на формування самих концепцій фрейдизму, в тому числі це аграрні міфи та родинні міфи і ритуали, а також самої ідея того, що родина є певним мікрокосом, що транслює у своєму існуванні всі сценарії та символи «великого» соціального світу. Родина батька З. Фрейда походила з Бродів і Бучача, а родина матері мала витоки у Тисмениці, пізніше вони переїжджають у чеське містечко Прібож, вже після народження сина Зигмунда родина вирішує їхати до Відня. Тобто ми зустрічаємо тут і символічну родинну проблематику, накреслену нами раніше, і проблематику колоніалізму, тиску імперської культури на провінції, формування комплексу культурної та психологічної меншовартості. «Сто років без Фрейда» – так підбила підсумок ХХ століття Соломія Павличко у своїй публікації у журналі «Критика» наприкінці 1990-х років (вересень 1998 року), характеризуючи стан психоаналітичного дискурсу та методології психоаналізу щодо досліджень української культури [136]. Поодинокі розвідки Г. Грабовича [68-69] та О. Забужко [89-90] не могли швидко звичайно заповнити цю дослідницьку лакуну, тому ми вважаємо, що психоаналіз у дослідженні української культури змішується з функціоналізмом, а частково – з структуралістськими підходами.

Особливо актуальними для дослідження ритуалів в українській культурі для нас виглядають ідеї та концепції Е. Фромма, що застосовує психоаналітичні моделі не тільки для інтерпретації індивідуального розвитку людини, але і для різних суспільств, для різних епох, для людини як антропологічної істоти, що сповнена вічних протиріч свого розвитку, тут поняття «дилема» Е. Фромма, на нашу думку, зближується з поняттями «діалектики» Г. Гегеля [59-61] і «опозицій» К. Леві-Строса.

«Насамперед щодо питання про сутність людини, ми дійшли того висновку, що природа, або сутність людини, не є такою специфічною субстанцією, як добро чи зло, а є протиріччям, котре закладене в основинах самого людського існування. Цей конфлікт сам по собі вимагає вирішення, котре в принципі може бути лише регресивним чи прогресивним. Те, що іноді здається вродженим прагненням людини до прогресу, є не що інше, як динаміка пошуку нових рішень. На кожному новому ступені, що досягається людиною, виникає нове протиріччя, котре спонукає її шукати нових рішень. Цей процес буде продовжуватись доти, доки людина не досягне своєї кінцевої мети – стати повністю людиною, доки вона не стане цілком єдиною зі світом». Усталені та перевірені традицією способи поведінки лише допомагають людині на цьому складному прогресивному шляху зростання, роблять її поведінку узгодженою з соціокультурним цілим. «Чи зможе досягнути людина кінцевої цілі повного «подорослення», коли зникнуть пошук і конфлікт (як навчає цьому буддизм), чи це стане можливим лише після смерті (як це проповідує християнство), не повинно нас турбувати. Набагато важливіша єдина для усіх гуманістичних релігій і вчень «нова мета» і віра людини в те, що вона зможе наблизитись до цієї цілі. (Коли людина, навпаки, шукає рішень на регресивному шляху, то вона буде неминуче потрапляти у втрату своєї людської подоби, що дорівнює безумству)» [184, с.87].

Е. Фромм продовжує завдання З. Фрейда щодо дешифровки символів, наявних в традиціях та ритуалах. Ритуал надає певний символічний шлях, але не змушує ним іти [42]. Е. Фромм продовжує ідею З. Фрейда про символічну складову традиції як певний таємний код, що вказує нам шлях до нових форм людяності, при цьому «мова символів розуміється як певний таємний код, а тлумачення сновидінь – як його розшифрування» [184, с.211]. Також Е. Фромм намагається тлумачити ритуали та казки як «уламки» ритуалів, так аналіз казки про Червону Шапочку дозволяє виявити міф, що протилежний фрейдівському міфу про Едіпа: «В цій казці, де головні герої – три покоління

жінок (мисливець наприкінці казки – умовний образ батька, що немає реального значення) йдеться про конфлікт між чоловіком та жінкою, це історія торжества жінок, що ненавидять чоловіків, історія, що завершується перемогою жінок. Це пряме протиставлення міфу про Едіпа, де чоловік виходить з боротьби переможцем» [184, с.288].

Ритуали надають певні життєві сценарії, де індивідуальна поведінка вписується у колективний досвід, при цьому відбувається «пробудження» людської свідомості, поступове її позбавлення від нарцисизму та егоїзму у новому статусі дорослої людини, що пройшла випробування.

2.2. Ритуал як комунікація та антропологічний «умвельт»

При визначенні поняття традиції ми узагальнюємо два основні наукові підходи до тлумачення цього терміну – традиція як елемент культурної спадщини і традиція як механізм функціонування комунікації між людьми. В результаті дослідження ми можемо сказати, що традиція в культурі виконує дві основні функції історичної пам'яті (збереження) та комунікації.

Культурне відтворення ритуалів відіграє істотну роль у збереженні традиційних ознак культури. Важливе розуміння ритуалів та традиції пропонується відомим етологом К. Лоренцом. В його праці «Оборотна сторона дзеркала» обґрунтовується необхідність розрізняти норми соціального спілкування, що визначені філогенетично, та норми культурно детерміновані [45, р.1043-1044].

Для Лоренца головними є три функції ритуалів – комунікації, контролю агресивності і формування консолідації.

Культурна ритуалізація відрізняється від тваринної тим, що відбувається створення «незалежних символів, що стають загальноприйнятними і розглядаються як частина суспільства». При цьому традиція виконує три найважливіші функції, що підтримують стабільність культури, – спрямованість поведінки на найбезпечніші шляхи вирішення тих

чи інших конфліктів, створення мотиваційних чинників та уникнення змішування різних культур. На думку К. Лоренца, традиція носить кумулятивний характер, що дозволяє зберегтись культурі як цілісності.

Традиція – це також те, що дозволяє зберегтись емоційності та сердечності в культурі, або, за словами К. Лоренца, уникнути «теплової смерті почуттів». Цей вираз у філософа-етолога наслідує образ «теплової смерті світу» як гіпотетичного процесу вирівнювання неоднорідності Всесвіту через перехід механічного руху часток у невпорядкований тепловий рух, коли руйнування існуючих структур призводить до зростання хаосу та ентропії, використовуючи цей образ, Лоренц говорить, що послаблення, зникнення почуттів у сучасному світі веде до суспільного хаосу та руйнування культур.

Таким чином глибокий аналіз К. Лоренца розкриває основні проблеми становлення сучасного споживацького суспільства: послаблення традиції, несприйняття будь-якого незадоволення чи страждання, розвиток індустрії миттєвого надання будь-яких задовольень. В результаті руйнуються підвалини будь-якої традиції: послідовна праця, відповідальність, емоційний зв'язок на основі виконання спільних звичаїв, емоційне співпереживання та уважність.

В результаті споживацьке суспільство стимулює все більшу кількість псевдо потреб, реклама стимулює «невідкладність задоволення» (instant gratification), тим самим позбавляючи звичайну людину радості та відповідальної зрілої поведінки. Оскільки механізму задоволення – незадоволення властива інерція і будь-яка традиція враховує це, то надмірна експлуатація викликання задовольень призводить до знецінення як чуттів, так і самого життя. Традиція вимагає зусилля та праці від людини, уникнення цієї праці призводить до зникнення радості. К. Лоренц наступним чином пояснює таку сучасну ситуацію: «Як говориться у «Пошукачі скарбів» Гете, «веселим святкам» повинні передувати «важкі тижні», цій старій мудрості загрожує забуття. Насамперед болісне відхилення будь-якого незадоволення руйнує радість. Гельмут Шульце вказував на таку важливу обставину: ані

слово, ані поняття «радість» не зустрічаються у Фрейда. Він знає насолоду, але не радість...У будь-якому випадку, насолоду ще можна отримати, не відплачуючи за неї ціною незадоволення у вигляді важкої праці, але прекрасна божественна іскра Радості надається лише такою ціною» [116, с.24].

Відповіді на ці виклики споживацького суспільства, на думку К. Лоренца, можна знайти лише одним шляхом – вихованням дорослої, відповідальної особистості, таке виховання неможливе без традиції, утримання та розвитку найбільш важливого для кожної національної культури, усталення системи цінностей, властивого кожній національній традиції. Традиція таким чином і надалі залишається єдиним фактором відбору соціально прийнятної і єдиним фактором роботи на благо культурного цілого: «Терпляча праця заради далекої мети, відповідальність за свої вчинки і уважне ставлення навіть до віддалених людей – такі норми поведінки, що характеризують зрілу людину...Наша емоційна оцінка доброго і порядного залишається, з великою вірогідністю, єдиним фактором відбору, що дієво зупиняє розклад соціальної поведінки» [116, с.34-35].

Значна увага традиції та природним корінням раціональної людської поведінки приділяється у працях дуже відомого антрополога Франса де Вааля. Зокрема у 2016 році друкується і одразу перекладається кількома мовами його нова фундаментальна праця «Чи достатньо ми розумні, щоб судити про розум тварин?» (2016) [33], де філософсько-антропологічні проблеми поставлені в один ряд з етологічними та герменевтичними проблемами.

Комплексний антропологічний підхід був запропонований саме К. Лоренцом, цей підхід заснований на любові, повазі та інтуїтивному розумінні: «Це інтуїтивне розуміння Лоренц розглядав як самостійний підхід, відмінний від методології природничих наук. Вміння поєднувати ці два підходи – одночасно і важка задача, і нагорода при праці з тваринами. Пропагуючи те, що він називав *Ganzheitbetrachtung* (нім. «комплексний

підхід)), Лоренц закликав побачити тварину цілком, перш ніж фокусуватись на частинах: «Неможливо вирішити комплексну дослідницьку задачу, коли концентруватись на окремій її частині. Навпаки, слід постійно переходити від однієї частини до іншої – спосіб, що може здатись поверховим і ненауковим для мислителів, які надають перше значення логічній послідовності, – і при цьому знання про кожну частину буде постійно накопичуватись» [33, с.49-50].

Ф. Вааль поділяє погляди на феномен життя як сприйняття та пристосування до певного способу відчуття – «умвельт». Як провісник додання антропоцентричного підходу з'являється роман «Перетворення» Ф. Кафки (1915 рік), що зображує перетворення людини на жука, в той же час німецький біолог Якоб фон Ікскюль вводить поняття існуючих різних способів світобачення, властивих різним тваринам, – «умвельт» (від німецького Um-welt – оточення, оточуючий світ). Сутність цього поняття точно та конкретно пояснює Франс де Вааль [33, с.20-21], а саме, що умвельт не схожий з екологічною нішею – «умвельт принципово відрізняється від екологічної ніші, котра означає середовище для існування, необхідне для виживання організму. Навпаки, умвельт передбачає егоцентричний, суб'єктивний світ, що є лише малим анклавом в океані можливостей. Згідно Ікскюлю, чужі умвельти «незрозумілі і невідчутні» для інших видів. Одні тварини сприймають ультрафіолетове випромінювання, інші орієнтуються за допомогою запахів, треті, як кріт-зірконіс, ведуть підземне існування, користуючись тактильністю». Головною особливістю людини, як антропологічної та антропоцентричної істоти, є здатність мислити поза власними межами сприйняття. Тобто, Франс де Вааль постулює [33; 34], а ми з ним погоджуємось, що людина спочатку вибудовує свої межі пізнання, а потім за допомогою постійних когнітивних зусиль долає їх, стаючи кожний раз все більше людиною, людяною істотою, мова та здатність до абстрактного мислення дозволяють мислити людини поза межами конкретних антропологічних кордонів.

Разом з тим ці кордони необхідні, оскільки окреслюють як когнітивний обшир (горизонт), так і практичне зусилля, що потрібне для відсунення цього горизонту. Традиція якраз і задає ці два необхідні для пізнавальної діяльності параметри – наявність антропологічного горизонту, різного для різних національних культур, так і практик діяльності, пов'язаних з тим чи іншим звичаєм, способом традиційної поведінки [45].

В іншій своїй роботі Ф. Вааль використав метафору «учнівства через традицію», втілену в суші-майстрі та його учнях, – робота «Людиноподібна мавпа і суші-майстер» («The Ape and the Sushi Master») розкриває як через довге пасивне споглядання та наслідування дій здійснюється передання традиції – навчання виробництву суші. Суші-майстер розвиває такі необхідні якості в своїх учнях як терплячість, розуміння, конформізм, відповідність поведінки даній спільноті, вироблення довіри та поваги до соціальних зв'язків. Для традиції вирішальним стає формування соціальних зв'язків, повага до них та наслідування існуючих способів поведінки. Як зазначає Ф. Вааль, головним стає здатність до конформізму, довіри та традиції, – «Тетсуро Матсузава, що вивчав у Західній Африці здатність шимпанзе колоти горіхи, вважав, що навчання засновано на довірчих відношеннях майстра і учня. Також вважав і я у своїй моделі навчання через спостереження на основі залучення й ідентифікації. Ці дві концепції відкидають традиційне уявлення про залежність навчання від засобів заохочення і замість цього пропонують соціальні зв'язки. Тварини намагаються поводити себе як оточуючі, особливо ті, котрим вони довіряють і вважають близькими. Схильність до конформізму формує спільноту, сприяючи засвоєнню знань і правил поведінки, утверджених минулими поколіннями. Очевидно, власне це забезпечує перевагу – і не лише приматам, – тому що хоч конформізм і не надає миттєвої вигоди, але сприяє виживанню» [33, с.202].

Таким чином, відданість традиції та довіра до соціальних зв'язків, що передається через традицію, – основа будь-якої культури і будь-якої свідомої

поведінки. Консервативність традиції [45] також може грати культуротворчу та стабілізуючу роль, на це звертав увагу свого часу ще К. Лоренц і сучасні філософські антропологісти підтримують цю точку зору, що традиція є основою національної культури і світових глобалізаційних процесів в тому числі, глобалізація означає не руйнування, а консервативність і перекомбінацію існуючих культурних патернів і традицій: «При уважнішому розгляді, однак, виявляється, що найбільша консервативність у збереженні того, що один раз вже було випробувано, належить до числа життєво необхідних властивостей апарату традиції, здійснюючого в розвитку традиції ту саму функцію, яку геном виконує в мінливості видів»[116, с.37].

Розгляд традиції в філософсько-антропологічному та етологічному аспекті дозволяє сказати, що традиція є специфічним видом комунікації, заснованому на наслідуванні, міцних соціальних зв'язках, впорядкованості та символізмі довіри. Комунікативна основа традиції не просто підтримує культурну спадщину, а виконує роль транслятора традиції, культурна трансляція заснована на більш універсальних та незалежних символах метакультурного характеру. Будь-яке суспільство, в тому числі сучасне споживацьке, для свого стабільного функціонування повинно враховувати традицію, що також виступає запорукою вдалого введення новацій та ефективності всіх навчальних процесів. Традиція є найважливішим фактором впорядкування нашого досвіду і перетворення його у культурну спадщину [45]. Завдяки кумулятивній функції традиції національні культури не руйнуються, а входять до світової глобальної мозаїки, стають частиною мультикультурної глобальної системи.

Традиція стає основою виникнення соціальних зв'язків та задає норми комунікації. Дослідження антропологів та філософських антропологів дозволяють стверджувати про включеність моральної поведінки у природу людини, етика не є чимось додатковим до людського суспільства (спростування теорії природного дикуна, що тільки пристосовується до моралі як зовнішнього припису), проте етика повинна підтримуватись

механізмами довіри та відповідальності. Через довіру до оточення зароджується традиція як обмін, дар, комунікація та наслідування. Таким чином через комунікативні механізми традиція виступає одним з найкращих способів адаптації до зовнішнього світу та організації зовнішнього світу на основі смислів та цінностей.

2.3. Філософські виміри символіки українських ритуалів

Природний та соціокультурний світ співставляються та часто протиставляються в українській традиції.

Символіка природного часто набуває аналогію до людського – відбувається ототожнення макрокосму та мікркосму, що характерно як для найархаїчнішого шару фольклору та народно-релігійних уявлень, так і для радянського та пострадянського періодів [43].

Символіку традиції та роль символізації у функціонуванні культури досліджували І. Нечуй-Левицький [131], М. Костомаров [101], М. Сумцов [158], Е. Кассіер [97], К. Леві-Строс [110], С. Аверінцев [1], Ю. Лотман [119-120], Ю. Степанов [157], О. Кісь [99-100], К. Богданов [20], С. Кримський [103], М. Гримич [71], О. Титар [162], У. Хархаліс [194].

Вперше на глибоку символічність української традиції, усього обрядового комплексу української культури та зв'язку цього комплексу з міфологічною та релігійною картиною світу українців заявили І. Нечуй-Левицький та М. Костомаров. Зокрема М. Костомаров [101] зазначав, що «коли народ формує певне поняття про духовне значення якогось предмету фізичного світу, то це значить, що такий предмет заключає символ для народу. Ці символи, розташовані всередині системи, складають символіку народу, котра служить нам важливим джерелом для розуміння його духовного життя. У загальному сенсі символіка природи є продовженням природної релігії. Погляд на природу показує разом з релігією, що таке народ, яке людське буття він уміщує у собі, а це приводить до розуміння

подальших історичних питань: чому народ чинив так, а не інакше» [101, с.43].

I. Нечуй-Левицький виходив з християнської точки зору на традицію загалом, але не відкидав при цьому самобутності української культури, її самостійного розвитку, глибокого архаїчного індоєвропейського рівня її основної символіки, а саме він висловлювався таким чином: «Основа давньої української міфології така сама, як у всіх арійських народів... Народ славив світлі сили, годив темним силам, щоб пригорнути до себе небесну ласку, щоб присилувати усі сили служити його практичним цілям. Форми, в які склалась давня українська міфологія, були реальні образи, взяті на землі, бо кожний народ творить собі богів, на себе глядячи і за своїм смаком, дає їм форми по своєму психічному характеру» [131, с.14].

Сукупність символів слов'янських культур як певну онтологічну та семіотичну цілісність намагались дослідити радянські та пострадянські дослідники С. Аверінцев, Ю. Лотман, Ю. Степанов, М. Гримич, С. Кримський. Зокрема Ю. Степанов здійснює масштабний проект з визначення значущих символів та понять російської культури [157]. Значення фольклорної традиції у функціонуванні радянської культури та складні механізми символізації традиції як ідеології при радянському режимі досліджував К. Богданов (Богданов К. А. «Vox populi : Фольклорные жанры советской культуры») [20].

Також новаторськими стають дослідження традицій середини – кінця ХХ століття, що трактують обрядовість та ритуал, їх символіку з точки зору перформативності, різних аспектів театрального дійства. Особливо цікавими в методологічному плані стають праці П. Бьорка [17]. Пітер Бьорк так характеризує зростання ролі «перформативного», «драматичного» повороту у дослідженні символіки ритуалів, «природного» та «награного», «штучного» компоненту в обрядовій символіці та обрядовій дії: «Радянський семіотик Юрій Лотман говорив про життя як театр у двох своїх важливих статтях, вперше виданих в 1970-х роках, де повсякденна поведінка російського

дворянства XVIII ст. описувалась як «ритуалізоване розігрування європейського життя» і стверджувалось, що в Європі межі XVIII – XIX ст. «театр проникав у життя й активно перебудовував побутову поведінку». На початок 1970-х років американські фольклористи Роджер Д. Ебрахамс і Річард Боман, антропологи Джеймс Фернандес, Делл Хаймс і Стенлі Тембая, а також політолог Мюррей Едельман використовували поняття «вистави» у своїх підходах до вивчення ритуалу, оповіді, чуток та інших аспектів повсякденного життя. Хаймс в той же час навіть писав про «прорив у сферу вистави» [17, с.338].

Символіка української традиції як тієї, що має давнє архаїчне коріння, будується навколо кількох основних наріжних концептів та символічних полів – концепту священного сакрального простору та часу (особливе значення має землеробський символ дерева життя, а також символіка храму), концептів календарних річних змін (поєднання народного язичницького та християнського календаря), символи-концепти зооморфного світу (особлива роль птахів – лебідя, солов'я, лелеки, тварин – бика, корови, кози) та рослин (особлива роль калини), концепту священної події (свята), космологічні символи неба, небесної стихії, солярні символи та водні символи. До наріжних концептів ми також можемо віднести символи священних каменів, елементів побутової культури (писанкарство) та святкування (танець, спів, сумісна трапеза), культу слави, героїв та героїчної поведінки [43].

Як найбільш давній прошарок української традиції виділимо та дослідимо зооморфну та орнітоморфну символіку, а також святкування, елементи побуту, пов'язані з давнім мисливським та аграрним циклом (щедрування, початок оранки, обряди сівби, величання, благословення короваєм), оскільки це не тільки найбільш давні «примордіальні» складові традиції, але й ті складові, що транслюються у сучасній свідомості та ментальності як важливі та визначальні, а також ті, що дозволять нам прослідкувати взаємодію природного-культурного у сучасній українській традиції.

Як зазначає з приводу значення символіки української культури О. Титар: «Сторони світу та елементи стихій ототожнюються з зооантропоморфною символікою, що змінюється залежно від кліматичних та географічних зон, але відповідає принципу найкращої символізації трьох основних стихій (небо, земля, вода) та відповідних архаїчних символічних тварин (птаха, звір, риба)» [162, с.63].

В символах-концептах птахів найбільше значення мають лелека, журавель як символ родини, народження нового, надії, суспільства, суспільної згоди, лебідь як символ мужнього воїна та поета, творця та співця краси, та соловей, як образ пісні, рідної домівки, творчості.

Наша гіпотеза полягає в тому, що ці три ключові образи увібрали у себе як символіку автентичного характеру, так і античну й європейську культурну символічну спадщину. Середньовічне тлумачення цих птахів не тільки включає їх до бестіарію, але й надає християнського забарвлення цим символам (лелека годує своїх батьків, є символом зв'язку родини та шанобливості до предків, журавель та лелека стають символами притомності, пильнування, батьківства, лебідь стає символом поета, поезії, муз Ерато і Клію, любовної насолоди та історичної правди поезії, соловей символом співця). Щодо античних образів, то ми можемо сказати про наявність трьох ключових птахів, що виражають зв'язок з обрядом, богами та співом, на цій основі вони стають найважливішими та найрепрезентованішими в греко-римській культурній спадщині. Лебідь – символ Аполлона, муз, гімнічної поезії та старого майстерного поета, він поєднаний з журавлем як птахом, що пильнує та видає артикульовані звуки, обидва позначають гімнічну поезію.

В античній культурах і культурах Причорномор'я (культуру України в цьому контексті ми розглядаємо як ту, що увібрала в себе античну спадщину) лебідь пов'язаний з іншими птахами – орлом як друга орнітоморфна іпостась Зевса та журавлем як два птахи Аполлона, що видають артикульовані звуки. Лебідь до того ж у римській культурі був символом не тільки Аполлона, але

Венери, культ якої, а відповідно і лебідя, проголосив як державний імператор Август Октавіан.

До того ж соловей як такий стає символом музики – найшанованішого мистецтва античності, що наближає наш світ до богів, оскільки музика була найшановнішим мистецтвом в античності, теорію музики розробляли грецькі та римські філософи від Піфагора та Платона (діалоги «Держава», «Закони») до Боеція [4].

Також вчення про звук лежало в основі античних вчень про мову – найважливішим було розрізнення артикульованого (свідомого) та неартикульованого (несвідомого) звуку, тому природні об'єкти, які, на думку античних вчених, могли видавати артикульовані звуки, шанувались і вважались провісниками богів. На важливість звуку для античного розуміння світу вказує велика кількість оноματοпоетичних лексем та лексем на позначення способів видавання звуків у словниках давньогрецької та латинської мови, самі ж звуки класифікувались за ступенем гучності, членороздільності, мелодійності, інтенсивності, загалом артикульованості.

Як зазначає дослідниця Марія Грекова [70], абсолютна більшість згадок в античній спадщині стосуються солов'я та лебідя, коли соловей виконує пісню (мелос, кант), як людина, то лебідь співвідносний з старим майстерним поетом: «Серед усіх птахів лише 18 (сова, пугач, крук, ворона, зозуля, одуд, голуб, припутень, куріпка, півень, курка, гуска, лебідь, горобець, дрізд, синиця, ластівка, соловей) мають спеціальні лексеми на позначення звуків, що вони видають, причому давньогрецьких таких лексем 32, а латинських – 21. Абсолютна більшість лексем, що позначають чи характеризують спів птахів, належить звукам солов'я та лебедя [70]. Для солов'я таких лексем – 23 давньогрецьких (3 спеціальні) та 11 латинських (2 спеціальні); для лебедя – по 5 давньогрецьких та латинських (з них 1 – спеціальна). На позначення співу солов'я, єдиної з усіх пташки, використовуються лексеми зі значенням власне «пісня»: мелос та cantus. Самі орнітоніми «авлос» та «luscinia» походять від дієслів зі значенням

«співати» (cano). Спів солов'я асоціювався із журливим звучанням авлосу (флейти). Журливість звучання пов'язана з античним сприйняттям музики, багатої на лади, але бідної на мелодії та інтонації. Мелодія з переливами, не монотонна, була властива лише френам (плачам). Для позначення лебедя вживання лексем зі значенням «спів» виявляється okazionalnym: ales canorus («співочий птах») – називає його Горацій (Hor., Carm. 2, 20). Сталим епітетом лебедя є «солодкоголосий» (dulcisonus). Мелодія в античності зазвичай не існувала без слів, пісня – без танцювальних рухів. Дієслово мелос позначало єдність музики, співу і танцю» [70, с.154-155].

Окремо відбувалось дослідження концептів птах, співочий птах та лелека в українській культурі [43]. Найбільш поширеним символом залишається лелека/журавель. Ці птахи виступають символами роду, родини, зв'язку з предками, тому й зараз вони найбільше згадуються. Як справедливо зазначає дослідниця мовного концепту «птах» у сучасній українській мові І. Казимир [95], «орнітологічні сценарії зазвичай поєднуються з темами приходу весни або осінньої пори, описами природних явищ, проблемами життя людини на противагу смерті; темами Батьківщини – України, рідної домівки, любові до землі, своєї родини, місця, де народився. Любов до Батьківщини в українських поезіях асоціюється із землею і тим, що росте й живе на землі, зокрема із птаством, яке стереотипно прив'язано до України: солов'ями, лелеками, ластівками» [95, с.13]. Більш того, в сучасній українській поезії ХХ – ХХІ століття продовжують працювати процеси метафоризації та антропологізації птахів, коли «птахи уподібнюються людині за будовою тіла, корисністю їх у природі, звучанням, способами існування, властивими чи приписуваними їм якостями на підставі процесів стереотипізації за принципом антропометричності людської свідомості. Поети наділяють птахів рисами та вдачею людини, перетворюють їх на друзів, ворогів, ліричних героїв, роблять взірцями для наслідування» [95, с.17]. У продовження цього дослідження аналізувалось представлення та асоціативне значення концепту лелека [95] в сучасній українській мові та

свідомості, таке дослідження виявила значущість цього образу для сучасних українців: дослідницею О. Бабаковою [6] виявлено сорок п'ять концептуальних ознак образу-концепту лелеки, зокрема, концептуальне поле якого включає материнство, народження дитини, загальнолюдські моральні цінності – свободу, добро, мир, надію, щастя, радість, затишок, спокій, вірність, турботу, чистоту, співвіднесеність з небом, Батьківщиною, рідною мовою і культурою, позначення гнізда, домівки, роду, традиції, природи, здатності літати, співвіднесеність з життєвою дорогою людини, відродженням, новизною. «Як відомо, до ядерної зони належать лексеми, які експонують ядро національної свідомості, до периферії – індивідуальну свідомість. У концепті лелека когнітивні ознаки співвіднесеність із народженням дитини, материнством, із птахом, із загальнолюдськими моральними цінностями становить ядро концепту і свідчать про найбільш значущі для свідомості українців риси, притаманні поняттю лелека» [6, с.9].

Крім окремих символів, глибоко символічними можуть бути не тільки ритуали храмового дійства, але традиційної культури. Візьмемо для філософсько-антропологічного та культурно-антропологічного аналізу таке явище повсякденної культури українців як писанкарство [43]. При негативному ставленні до української культури як в Австро-Угорській, так і в Російській імперії, а також при забороні на давні українські традиції святкування та українській національній побут за радянські часи, писанкарство зберегло найдавніші та найскладніші риси української культури та ментальності, оскільки ототожнювалось як з космологічною міфологією українців (народження світу з яйця, позначення стихійних та космологічних сил у візерунках) [72; 98], так і її християнізованими різновидами міфології (величання, привітання на Пасху, символ воскресіння Христа тощо), а також було доступно великій кількості населення через легкість самої технології та можливості зберігання писанок як предметів декоративного мистецтва. В. Жайворонок [82] у словнику «Знаки української етнокультури» визначає саму писанку наступним чином – «розмальоване

великоднє куряче або декоративне, звичайно дерев'яне, яйце; розписується різноманітним орнаментом – геометричним, рослинним, тваринним, кожний колір у писанковому розпису має власну символіку; розписане яйце символізує джерело життя, усього живого; звичай розмальовувати писанки походить ще з дохристиянських часів, здавна писанки наділялися охоронними властивостями» [82, с.450-451]. У писанкарстві використовували ряд технік, але найбільше значення мають орнаменти та їх елементи, та ігри, забавки, які проводились з писанками, це ті елементи, що в дії відображають світосприйняття українців.

Для гуцульських писанок, наприклад, характерні складні геометричні та антропоморфні мотиви, використання «дерев», «сорока гілок», «сосонок», «рибок», «рачків», «баранячих ріжок» [82], для буковинської писанки характерне використання чорного, зеленого, червоного, жовтого кольорів, геометричні мотиви, що позначають землю та всі її багатства – «вазони», «дерев», «квіти», «хрести», «трилисники», «баранячі ріжки», генетично найбільш давні мотиви збереглись на Поліссі, де крім рослинного давнього орнаменту, використовують зооантропоморфні символи «панна», «княгиня», «берегиня», слобожанська писанка демонструє рослинний орнамент – «квіти», «дерев», «ружі», «вінки», «сосонки», «решітки», «гребінчики», «ягідки» – та космогонічний («сонце», «коло», «зірки», «хрести», «райські пташки», «драбинки», «вазони») [43].

Таким чином, ми бачимо в писанкарстві не тільки збереження давніх технік зображення, але й дуже давньої символіки – хрест позначає як зародження життя, так і чотири сторони світу, космогонічний процес у цілому, осердя «дерев», «дерев життя», рослинні символи часто є втіленням цього дерева життя («вазони», «дерев», «квіти», «ружі» тощо), «сонце», «коло», «зірки», «безконечник» позначають верхню небесну сферу, «пташки», «райські пташки» слугують посередниками-медіаторами між верхнім та земним світом, всі багатства землі позначає зооморфний та аграрний орнамент [43]. Найбільш складними та полісемантичними є образи «панна»,

«берегиня» та «хрест», що можуть бути позначеннями як центру світу, так і людини [40], коли відбувається співпадіння мікрокосму та макрокосму, а також більш давніми до аграрними божествами – покровителями лісу, мисливства, природної стихії, загалом оберегом та захисним символом, що має охороняти власника від хаотичних, деструктивних сил або ворогів, шкідницької магії.

Дуже важливе значення для трансляції міфу та ритуалу відігравали побутові речі, особливо виготовлені своїми руками. Найбільше сакральних уявлень в українській культурі було пов'язано з вишивкою, вишиванням та рушником [43]. Свою долю можна було виткати, напередодні весілля або навіть заручин дівчина вишивала рушник – яким він буде, таким, вважалось, буде і вся подальша доля дівчини у заміжжі. Крім загальноукраїнських мотивів у вишивці, були регіональні, зокрема слобожанський рушник дуже відрізнявся від інших, на Слобожанщині і Полтавщині було поширено більше двохсот технік вишивання. особливо білим по-білому і мереживаного вишивання. Як зазначає дослідниця слобожанської вишивки Олена Тройно: «Традиційний «тюльпанчик» на слобожанських рушниках – святковий, оздоблений зубчиками. Дуже характерні і цікаві гілочки, листочки – трохи колючі. Багатопелюсткові квіточки частіше повністю зашиті або заповнені маленькими квіточками. Техніка вишивки – тамбурний шов або ланцюжок. Це й обумовило те, що весь орнамент дуже плавний. Малюнок вишитий, ніби не відриваючи нитку. Елементи слобожанських рушників дуже характерні і для вишивок інших областей не притаманні» [39, с.12].

Слобожанський рушник вишивався спочатку «біллю», а потім червонами нитками, багато оздоблювався з обох боків, особливе значення мали «кілкові» рушники та ті, що прикрашали покуть та божницю з іконами [39]. Мотиви «хреста», «бігунця», квіток, «світового дерева», «берегині» є основними. «У рушниках Слобідської України хрестик використовувався дуже широко як самостійно, так і в поєднанні з іншими техніками. Прозорі смуги виконані настилом по сітці, чергуються з вишивкою хрестом. Така

композиція майже не зустрічається у вишивці рушників інших регіонів». Святковість, піднесений настрій, причетність до сакрального і небесного торжества характеризують слобожанський рушник. «Слобожанські рушники вишивались червоними нитками і з обох кінців оздоблювались багатим і розгалуженим орнаментом у вигляді дерева, квітки або пишного букета, що виходить з вазона різної форми. Композиція вишивки дуже святкова, насичена, всі елементи, мов мереживо, плавно заповнюють всю площину вишивки. Навколо центрального малюнка виконується «бігунець» – хвиляста композиція з квіток, листочків, ягідок. Середина рушника заповнюється розкладкою з окремих орнаментальних мотивів. Орнамент рослинний, стилізований»[39, с.11].

Вишивання рушників – українська традиція, яка має прадавнє коріння, зображувальна та орнаментальне вишивання у слов'янських землях було поширено ще до часів Київської Русі, про це свідчать археологічні дані, літописи, старовинні малюнки. Вишивки давньоруського часу на домотканому полотні, що збереглись до нашого часу, датуються X – XI століттями. Найдавнішу археологічну знахідку рушника зі слідами вишивки та сто двадцять срібних монет, загонутих у це полотно, знайдену на Київському Подолі, датують кінцем X століття. Щодо того, якими були рушники XII – XVII століть, ми можемо судити за фресками, іконами, старовинними портретами, оскільки значні діячі для оздоблення свого житла завжди використовували рушники, рушники XIX – XX століть представлені як у музейних, такі і приватних колекціях по усій Україні.

Найважливіше значення у орнаментуванні рушника, на нашу думку, відіграє мотив «світового дерева», оскільки, як ми будемо доводити у наступному підрозділі, для української культури дуже важливо побудова символічного центру, а переважно землеробські, аграрні уявлення роблять таким космічним центром «світове дерево». Мотив «берегині» говорить про давні матрихатні уявлення, ніжність і шану до жінки як берегині вогнища, домівки, поселення, оскільки до орного землеробства та осілого способу

життя українці перейшли дуже давно, то цей образ набув такої популярності [43, 44].

Орнаментальні композиції українських рушників поділяються на геометричні, фітоморфні (рослинні), зооморфні (тварини, птахи), також окремо ми виділяємо образ «берегині». «У давнину основні орнаментальні композиції відображали елементи символіки різних стародавніх культур. Безпосередній зміст символічних зображень з часом стирався, але символіка їх зберігалась. Народні майстри відображали у вишивці розмаїття і красу навколишньої природи. У рослинних орнаментах часто використовуються такі мотиви, як виноград, хміль, дубове листя, барвінок тощо. У рушниках зберігається давній символ – «дерево життя» – букет або дуже велика гілка квітів у вазоні та мотив гнучкої гілки, що виростає з обох сторін дерева. Часто рушники прикрашаються рослинним орнаментом з використанням зооморфних мотивів (птахів)»[39, с.11].

Оскільки рушник супроводжував людину все життя, то він часто був частиною ритуалів переходу – народження, смерті, одруження, ініціації, проводу у подорож, до армії тощо; зі зміною обрядовості виключна роль рушника залишалась, забезпечуючи зв'язок поколінь, рушник був найпоширенішою річчю, він завжди був «при руці», звідси його така назва, ним витирали лице, руки, що було частиною обрядової магії очищення та захисту, він був частиною свят і ритуалів, символом гостинності, захисту, безпеки, затишку. «Рушник супроводжував людину все життя – від народження, коли на рушник приймали новонародженого, і до провідів в останню путь. На рушниках спускали домовину в могилу. Були рушники подарункові – рекрутам, синові в дорогу...Нові сучасні обряди передбачають нову роль рушника. Вони вносять в сьогоденну обрядовість поетичність, художність. Його використовують на весіллі, проводах хлопців до армії. З хлібом-сіллю на рушнику зустрічають дорогих гостей. Рушник і нині прикрашає наше житло» [39, с.10].

Символічне значення рушника полягає у гостинності, міфологічному захисті, порядку, чистоті [43], без вишитого рушника в українській культурі не мислилось будь-яке свято, будь-який ритуал, дитину при народженні покладали на рушник, при будівництві хати, на рушниках піднімали сволок, а потім їх дарували майстрам, молоді при одруженні ставали на рушник, найдорожчим подарунком також був рушник, він прикрашав ікони і одяг, свято і будень, житло і врожай. «Особливо важливу роль відігравали рушники у весільному ритуалі. Рушники дарували старостам (перев'язували через плече – це так звані «плечові рушники»), на заручинах рушником пов'язували руки молодим». Весільний рушник, як і весь посаг, дівчина заздалегідь готувала сама. У ткання і вишивання рушника вкладалось багато дівочих мрій про «коханого, одруження, сподівань на щасливе подружнє життя. І мить, коли молоді «ставали на рушник», вважалось апогеєм весілля» [39, с.9-12]. Така значущість символіки рушника реалізувалась у ряді мистецько-культурних проєктів, зокрема «Рушник національної єдності» та створення подібних рушників в усіх областях України. Акція була започаткована у 2007 році і тривала два роки, до неї долучилось півтори тисячі майстрів. Запропонували ідею Микола та Тамара Степаненки [150]. На домотканому полотні 9 метрів розташували візерунки черкаської майстрині О. Теліженко: на першій частині розміщувались дохристиянські архаїчні символи, в центрі символи козацького бароко, зокрема шишка, а також герб України, друга частина складалась з Дерева життя з 27 квітками –символами областей України, третя частина сповнена солярними символами, які говорять про сонечне світле майбутнє України, це зірки та сонце [150]. Рушник експонувався в різних областях України, побував на фронті і за кордоном, пізніше такі ж рушники виникають в різних областях України.

Нами досліджено символіку природного та соціокультурного в українській традиції, природні символи придбають певну мистецьку та соціокультурну символіку, обумовлену насамперед соціальною та міфологічною ієрархією. Показовими в цьому відношенні є образи птахів –

вони не тільки поєднують небесний та земний світ, сакральне та повсякденне, але й стають втіленням мистецтва (соловей), майстерної поезії та майстра-поета (лебідь), свідомості та пильнування роду, предків (журавель), материнства, любові до Батьківщини, сімейних цінностей (лелека). Це обумовлено як автентичною українською міфологією, основні образи якої складаються до X століття, так і культурними взаємодіями з античним та європейським світом. Елемент вистави супроводжував весь календарно-обрядовий цикл, але особливе значення приділялось обрядам сівби та оранки, щедруванням на Новий рік, народженню дитини, весіллю, залученню юнацтва до громадського життя. Важливе значення у ритулах відігравала вишивка і писанкарство [43] – вони мають найдавніше походження, зафіксовані з IX століття н.е., одночасно для сучасної української свідомості, в тому числі молоді вони продовжують відігравати виключне значення як маркери ідентичності та символи онтологічної значущості світу української традиції. Особливо складна та давня символіка, її онтологічне наповнення у писанкарстві, оскільки писанка відображує давні космологічні міфи (зародження і спасіння світу через яйце, ототожнення яйця з космосом, дії писанкаря як заступника перед предками), зберігає традиційні мотиви за радянських та пострадянських часів. В прикрашанні писанок найбільш складну філософсько-культурну символіку мають символи «хреста», «священного дерева», «райської пташки», «зірок», «кола», «берегині».

2.4. Семіотика ритуальної дії в українській культурі

Особливе значення мають в українській культурі обряди переходу та обряди аграрного циклу. У зв'язку з раннім поширенням орного землеробства хліб став символом не тільки культури, а й життя загалом. «Хліб – найважливіший продукт не лише в раціоні, але й в обрядовому житті українців, який уособлював добробут, доброзичливість, гостинність тощо».

Виготовлення хліба не лише являло собою технологічний процес, але й супроводжувалося різноманітними сакральними обрядодіями та ритуалами. Сакральну символіку мало все, що супроводжувало «виготовлення хліба: інгредієнти, предмети посуду, які були задіяні в цьому процесі, день та час приготування, зберігання та споживання тощо» [93, с. 176]. Такі уявлення також переносились на усе, що пов'язано з виготовленням хлібу, діжу, наприклад: «Серед предметів господарства чи не найбільше виділяється пікна діжа – дерев'яна посудина, у якій розчиняли тісто на хліб. Вона символізувала родючість і добробут. Діжа «народжувала» хліб, а також була вмістилищем зернових продуктів, зібраних на території роду. У цьому контексті вона символічно могла наділяти своїх господарів репродуктивною силою» [93, с.183].

Стабільність життя землероба, що йде від трипільської спадщини, приводить до осілого способу життя і можливості вести господарювання на землі, заводити худобу, город, будувати оселю на довгі роки. Особливо сакрального значення в українській культурі набуває хата та її побудова, входини до новобудови символізують початок нового життя загалом

Обряд входин до хати вимагав дотримання певного комплексу обрядових та ритуальних заходів [40, 43]. Передусім мав бути сприятливим для цього час. Рекомендували входити до хати в повню, що пов'язувалось з добробутом господарів нової оселі. «В українців був такий звичай: перед тим як самому зайти до хати, господар пускав уперед тварину й лишав її переночувати. Те місце, де тварина спатиме, вважали щасливим» [93, с.117]. Це пов'язували з тим, що хто перший заходить до новобудови, той першим і помре. «Цікаво, що з-поміж людей першими мали ввійти найстарші за віком родичі – дід або баба, оскільки вони вже доживали свій вік і (логічно) мали померти першими» [93, с.118].

Плуг та оранка мали особливе ритуальне значення, те, що пов'язано з ритуалом оранки, потім могло стати символом начала, головного бога, покровителя. Символіку плуга докладно проаналізував ще О. Потебня [142],

висловиши цікаву думку, що міф тут є ілюстрацією певного ритуалу. Це дуже важливий у аграрній календарній обрядовості звичай «кликати плугу», при християнізації обряд зазвичай приурочується до свята Богоявлення Господнього. Плуг прославляється як основа і податель родючості полів.

Одночасно, О. Потебня відмічає і найдавніший прошарок вірувань у цьому землеробському святі, коли плуг антропоморфізується, розглядається як персонаж з нижньої міфології, народної демонології, духовний покровитель поля чи обійстя. Ми говорили вже про тісний зв'язок аграрної міфології та солярної міфології, солярні ритуали прив'язуються до аграрного циклу і виникає поняття жертви – відновлення, на якому засновані солярні культури, а солярний бог стає жертвним богом, втіленням роду, рослинності, в аграрній міфології використовується міф вмираючої і воскреслої рослини, вмираючого і воскресаючого навесні зерна. Солярний бог стає необхідною ритуальною жертвою майбутнього воскресіння та врожая, у багатьох культурах, в тому числі і слов'янській і українській, він обожнюється разом зі священним жерцем чи виконавцем цього обряду. Під час «кликання плугу» та відповідних обрядів відбувається об'єднання землеробської та солярної символіки, врожай, плуг та сонце антропоморфізуються.

Складність обряду доповнюється більш давньою символікою ведмедя, пісні, що супроводжують цей ритуал, говорять про орання ведмедем, що виступає символом сил родючості та моці. О. Потебня проводить дослідження лігвістичного підґрунтя цього ритуалу: плуг метафорично «рве, дере» землю, санскритський відповідник плугу «гадарана», той, що рве землю, а санскритська назва ведмедя «ркша» – також «рвучий, той, що рве землю» [142, с.97].

Ритуальний зміст «кликання плугу» треба пов'язувати з солярними міфологічними уявленнями, схилянням перед силою міфологічних істот та міфологічною жертвою втілення сонця. У східнослов'янських мовах подібним до санскритського «ркша» є рис, а «врка» – вовк. На основі цих досліджень О. Потебня [142] переконливо висновує, що тут йдеться про

міфологічний ритуальний зв'язок плуга з певною культовою твариною, важливо значення моці, а не те, чи це ведмідь, чи вовк, чи орел. Орел також може виступати як засновник оранки, як і ведмідь, навіть більше, виділяється спільний корінь ар-, від якого, з одної сторони, утворюється слово «орати», а з іншої сторони – словянське «орел», санскритське «ара», тобто «швидкий», як одна з ознак, атрибутів орла, тобто орел міг бути покровителем оранки та свят плугу.

На основі цього О. Потебня [141-142] робить сміливе узагальнення, цілком слушне на нашу думку, про існування культу тварин-аграрних покровителів (ведмедя, вовка, орла), які виступають символами родючості та врожаю. Щодо орла, то «орел у цьому зв'язку виступає втіленням неба, чи піднебесних вод, які забезпечують родючість землі. Саме плуг вже за часів утвердження землеробства став символічним вираженням всіх цих міфологічних істот, і тому його так вшановували в час різдвяних свят, коли за уявленнями давніх словян, народжувалось нове сонце, що потім визначає початок сільськогосподарських робіт, спрямованих на обробіток землі [40]. На підтвердження цієї думки О. Потебня наводить уривки з народних пісень, в яких присутні зазначені аспекти [56]. Зокрема, «Орел поле зорав / І пшениці посіяв»» [56, с.60-61].

Як ми показали, вже у працях з міфології І. Нечуя-Левицького [131] почалось вивчення індоєвропейського коріння української традиції, зв'язку індійської, арійської та української міфологічної картини світу. При цьому важливий статус приділявся священному молоку та корові. Корова ставала символом хмар, життєдайного небесного дощу, а півень – солярним жертвним символом. «Ставлення до корови завжди було шанобливим та уважним. Корова – жертвна тварина, а молоко – це священний напій у багатьох міфах світу. Цікаво, що у фольклорі корова символізувала жінку (телиця – дівчину) і землю водночас» [93, с.137].

Щодо свійської птиці, то найважливішим в українській міфології є півень – «птах сонця, птах-захисник, символ воскресіння та нового життя.

Окрім того, півень – птах жертвний. Певна амбівалентність цього птаха пов'язана з тим, що півень є також охоронцем ночі й таки чином пов'язаний не лише із сонцем, але й із місяцем, тобто зі світом померлих» [93, с.147].

Слід зауважити, що м'ясо півня та курки вживали як жертвну їжу в календарній та родинній обрядовості. Приміром, «смаженого півня або курку давали споживати молодим після першої шлюбної ночі» [93, с.49].

Перехід до осілого способу життя розвив культ домашнього вогнища та хати як своєрідного мікрокосму, особливе значення, як в іранських народів, скіфів, сарматів, приділялось вогнищу та печі [152], яка надавала здоров'я, особливо немовлятам, життя, освячувала шлюб, достатньо було просидіти на печі у парубка годину-дві дівчині і її шлюб вважався освяченим, законним, такі звичаї ми бачимо зафіксованими, зокрема у оповіданнях М. Коцюбинського. Піч розглядалась не тільки як опалювальний пристрій, споруджений із цегли, глини, каменю та інше, а насамперед як центр родинного життя, центр мікрокосму роду, як справедливо зазначає Ігнатенко: «Окрім практичного призначення, піч виконувала й низку символічних функцій. Насамперед вона уособлювала родинне вогнище, неперервність роду.. Водночас деякі частини печі сприймали як «канали», що ведуть до потойбіччя» [93, с.124]. Священне значення у хаті також мала покуть – «Покуть – кут у житловому приміщенні, розташований по діагоналі від печі.. Покуть був найсвятішим місцем в українській хаті. На покуті, у кутку на полиці, стояли ікони, які встановлювали на спеціальних божникових полечках й оздоблювали найкращими вишитими рушниками... На покуті, під образами, саджали найпочесніших гостей під час частувань або важливих життєвих обрядових дій» [93, с.122-123].

Символіку амбівалентну – добру та погану одночасно – мали поріг, вікно, стеля, це символи-оберіги кордонів, захисту від сил хаосу [40], що перебували поза оселею, одночасно під порогом в ранній час розвитку слов'янських та української культури ховали небіжчиків, тому символіка порогу має конотацію зв'язку з предками, нижнім міфологічним світом:

«Символіка порогу дуже багатогранна: він обмежував зону «свого», певною мірою сигналізував про закінчення освоєного людського простору й водночас означав сусідство з «чужим», неосвоєним, а тому небезпечним простором.. У щоденному житті існувало багато заборон, пов'язаних із порогом: не дозволяли сідати або ставати на поріг, вітатися через нього.. Попри певну негативну межову символіку порогу, він відігравав важливу роль у низці магічних обрядових дій» [93, с.125-126]. Вікно та стеля також розділяли свій, обжитий, гармонійний світ та світ хаосу, міфологічної невизначеності, стеля виконувала функцію зв'язку з вищим світом [40], давні шаманські вірування були пов'язані з подорожами до верхнього світу, в українській культурі такі шаманські функції частково зберігли лише відьми, тому під час смерті відьми або її важкого вмирання слід було розбирати стелю та дах, щоб шаманський дух по віссі хати міг здійснити подорож до верхнього небесного світу. Вже у класичних дослідженнях з етнології та філософії української культури Хв. Вовка наводяться вірні спостереження: «У випадках надто довгої агонії, однак, українці беруться деяких засобів, щоб душі легше було вийти з тіла, а саме: просвердлюють дірку в стіні, розбирають стріху, кладуть конаючого на землю, просять паламаря дзвонити в церковний дзвін по «вмерлому»» [54, с.212].

Деякі предмети побуту й знаряддя праці, окрім основного функціонального призначення (зберігання, приготування, споживання їжі, прання, прибирання тощо), були задіяні в ритуальних та магічних актах, виступали необхідними атрибутами знахарства, калина, часник, цибуля наділялись міфологічними та лікарськими властивостями. Калина ставала символом дівчини, краси, а потім і самої України – «Основним рослинним символом дівочої чистоти, цноти й краси в українців є калина, яка росла в кожній садібі» [93, с. 161].

Важливе значення у міфологічному та ритуальному світі українців відігравали ніж, віник, ложки – часто вони ототожнювались зі своїм володарем, виконували знахарські або очищувальні функції [43]. Наприклад,

ряд вірувань і заборон була пов'язана з ножем, бронза та залізо в українській культурі розповсюдились завдяки кельтському впливу, а майстерності у виготовленні ножів та зброї насамперед досягли тюркські народи, що жили поруч зі слов'янами: «Власне залізо – потужний оберіг – використовували в багатьох обрядах, магічних та лікувальних ритуалах. Освячений у церкві ніж тримали в хаті як надійний захист від нечисті, а знахарки застосовували його під час лікування» [93, с.188]. Віник був елементом знахарства, очищувальної магії, символом стихійних сил: «Багато забобонів було пов'язано з віником: не переступати, бо горбатим будеш або «зсохнеш»; не бити ним людину, бо нападуть злидні або захворіє на коросту; не спалювати – здійметься велика буря; не вибивати віником одяг, бо захворієш тощо» [93, с.192]. Ложки мали як звичайне утилітарне призначення, так і суто ритуальне призначення: «Ложку часто асоціювали з конкретним індивідом, а її зникнення чи псування – з хворобою чи смертю власника» [93, с.196].

Кінь був приручений на території України представниками середньоостогівської культури за часів неоліту-енеоліту, кінь стає у міфологічних уявленнях українців проводарем у підземний світ, світ предків [71; 126; 98; 152]. «Ставлення до коня в українській культурі було амбівалентним: позитивним і негативним водночас. З одного боку, кінь мав значну повагу, адже його роль у господарстві була вагомою...Окрім того, коня наділяли багатогранною символікою. Вірили, що кінь – міфічний посередник між світами, який спілкується з мертвими» [93, с.130-131].

Пізніше з християнізацією української культури ці давні функції коня зв'язку з нижнім демонологічним світом розглядались як неоднозначні, а кінь міг розглядатись як проклята тварина: «З другого боку, з конем пов'язано багато легенд, у яких він постає як проклята Богом тварина, зокрема через те, що коні повикидали сіно з ясел, у яких лежав малий Ісус, коли Ірод хотів його знайти і вбити» [93, с.134].

Як правило, перша пара богів є уособленням неба та землі, породжувачами інших богів, титанів, в українських колядках і щедрівках

присутні давні уявлення про першопочатки світу як першошлюб Землі і Неба, Сонця і Місяця, Води і Вогню [72; 98; 152]. У дощі та ритуалах закликання дощу в українській культурі відтворюється символічний шлюб неба (чоловіка) і землі (жінки), після шлюбу земля родить «жито-пшеницю і всяку пащицю», коли дощу немає, то община в українській культурі вдається до жертви – розп'яття жаби, що як «земноводний» посередник має надати звістку небесному світу про очікування дощу (етнологи фіксують цей звичай до останнього часу в українській культурі, зокрема на Харківщині, Одещині, Миколаївщині). Наприклад, пошлюбленню Води та Вогню в українській культурі присвячена купальська обрядовість та свято Івана Купали, що реалізуються у ритуалах обливання водою та стрибання через вогнище. Навесні антропоморфне Сонце відчиняє Небо і випускає тепло, щоб дощ успішно запліднив Землю-мати необхідно величання-прославлення – співання веснянок, веснянки мають забезпечити успіх усього аграрного циклу, зростання рослин та врожай. Тут, на слушну думку О. Фрейденберг [182-183] та О. Яковлевою [213], з якою ми погоджуємось, ми зустрічаємось з образом бога-батька, одне з втілень якого ми будемо спостерігати в образі священного царя чи священного жерця (у випадку теократичних структур влади), О. Фрейденберг зазначає, що образ бога «такий же давній, як і образ тотема» [182, с.32]. Таке величання бога-царя часто зустрічається у веснянках, наприклад: «Володар, володар, володаренько, одчини райській воротечка. Нема короля (попа) вдома – поїхав до Львова ключем купувати, церкви одмикати» [168, с.66-67].

Таким чином відбувалось зближення родинних та аграрних ритуалів: бог-батько на небі мав дотримуватись законів гармонійного космосу, ці ж закони мала транслювати та виконувати людина у своїй родині, згода космічних сил – запорука згоди в родині – певна гарантія доброго врожаю та щасливого добробуту протягом року [41-43]. Творення Всесвіту – праобраз утворення родини, благополуччя родини – щастя усього Всесвіту, тобто наявність жіночого і чоловічого начал як єдиного цілого, що не

розрізняється у міфологічній свідомості [72; 144-145; 152; 159]. Із розвитком міфологічної свідомості і поступовим відділенням міфу від ритуалу космічні/аграрні/родинні сили уособлювались в образах Сонця, Місяця, Зорі, Синього Моря, Дунаю [213, с.355-360].

Існує обряд, спільний як для арабських країн, так і для України. Це обряд «комора» – демонстрація цнотливості нареченої. «Звичай комори (демонстрація цнотливості молодої) був одним із кульмінаційних моментів весільного обряду і характерний здебільшого для центральних, подільських та поліських районів і майже відсутній у західному регіоні. Вийшов з побутування у 1940-1950-х роках» [99].

При сучасних змінах та трансформаціях весільного ритуалу його аграрна складова та землеробська символіка залишаються більш стійкими [43]. Наприклад, дуже важливим залишається дотримуватись коровайних ритуалів, що започатковують весілля. Коровайні ритуали та шанування зерна як елементу весілля починав вивчати Микола Сумцов [158], він перший систематизував весь слов'янський матеріал щодо ритуального використання хлібу, хлібних зерен у весіллі, тим самим показавши об'єднання родинної та аграрної символіки навколо священного центру – хлібу.

На Чернігівщині і в Центральній Україні хліб, з яким йшли сватати дівку, мав мати «зліпок» (додатковий хліб, що «припікся» у печі), інакше не буде удачі, це символізувало «припікання» іншого роду. Натомість «хлібина» молодої мала зменшитись, оскільки її рід зменшується. На Київщині це і зараз символічний мотив «відкраяння скибки», «відрікання від відкраяної скибки» молодої. На еротичний характер звичаю молоти борошно перед весіллям і самого випікання короваю вказував також Хв. Вовк у праці «Шлюбний ритуал та обряди на Україні». Символіка короваю як нового роду з новими членами проявляється у поділі короваю, що символізує перерозподіл наявного світу – наявного хлібного поля між членами нового роду, він і зараз у більшості весільних ритуалів зберігає урочистість, торжественність моменту. З. Босик цілком справедливо, на нашу думку,

зазначає, що аграрна символіка в українському весіллі залишається провідною, а родинні та еротичні моменти повинні забезпечити усішність хліборобства: «Відкраяна скибка весільного хлібу належить родові молодого: молода стає своєю у родині чоловіка і гостею у родині батьків: «Відкраяна скибка хліба, /Вже й не прикладу, / – Дитя моє заручене /За гостя прийму»...Поширеним у багатьох районах був раніше звичай молоти муку на жорнах безпосередньо перед обрядом випікання, учасниками якого були парубки і дівчата. О. Потебня [141-142] у своїх «Поясненнях» тлумачив символічний паралелізм «мука – з пшениці, з дівки – молодиця». Дослідник дійшов висновку, що укладання шлюбу «може бути поставленим у залежність від збору пшениці». Жнива, зокрема, порівнюють з весіллям, а молотьбу зерна чи мелення крупи – зі статевим актом, наприклад, як у весільних піснях: «Таки, мати, мельник / Таки, мати, добрий,/Таки, мати, хороший, / Меле гречку без грошей»» [26, с.39].

Хведір Вовк так описує обряд комори: «Зустріч молодої в хаті чоловіка цілком відповідає тому становищу, яке викрадена з чужого племені дівчина мусить мати в екзогамній суспільності. Перш за все вона підлягає очищенню: її та весь її поїзд переводять або перевозять через вогонь, що його розкладають перед ворітьми двору молодого. На дверях хати її зустрічають батьки її чоловіка з хлібом та сіллю, але вона не повинна ні слова говорити; потім її заводять до хати, де вона передусім випускає привезену з собою чорну курку під піч, а всі присутні при цьому уважають, щоб вона туди не заглянула, бо тоді свекруха може вмерти. Посадивши молоду на покуті, паличкою здіймають з неї намітку та закидають на піч, в деяких місцевостях молодій дають шматок глини від печі або шматочок сирого буряка, а вежа це кидає під стіл, заховуючи, однак, повне мовчання. Це звать – «пригащувати молоду», себто годувати її, щоб вона скоріше звикла до нової хати, і це детально з'ясовується у піснях, яких увесь час при тому співають. У гуцулів (та й у болгарів) на коліна молодої садовлять на цей час хлопчика, щоб її перша дитина була тієї самої статі. Тим часом у коморі вже готують постіль

для молодих, про що й говорять пісні відповідного змісту. Постіль готують за встановленим звичаєм, а саме: неодмінно на соломі, що її приносить для того дружка; з снопом жита в гловах; зверху солону вкривають рядном, а на нього вже стелять постіль, що її привезла з собою молода, або просто кладуть кожух чи якусь іншу одежину, що має бути за ковдру. В головах звичайно ставлять образ та кладуть хліб і сіль» [54, с.266].

Далі молоді залишаються у коморі, а гості співають соромицькі пісні-епіталамії, свашки роздягають молоду; коли молодий не виявить достатньої енергії для виконання своїх обов'язків, то його замінює дружка (старший боярин), коли молода виявиться «нечесною», то гості співають непристойних пісень. Хв. Вовк посилається на П. Чубинського та його дослідження, але говорить про те, що у ХХ столітті значення обряду комори зменшується. Обряд комори продовжується обрядом перезви, коли вивіщується корогва і батьки нареченого пригощають батьків нареченої та гостей горілкою [54, с.270].

Відбувається об'єднання ряду дій під час весільного обряду, він вже триває не два тижні, а один-два дні, хоча землеробська символіка, як найважливіша, найчастіше зберігає своє значення [43].

В етнокультурних описах, зокрема давніх українських, зафіксована точка зору повсякденного візуального досвіду. Г. Булашев [29] зокрема свідчив, що українські вірування засновані на таких традиційних уявленнях, що земля стоїть непорушно, а сонце рухається.

Сонце антропоморфізується: 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 «шайтанів».

Сонце також уособлюється у вигляді живої істоти, місяць і зорі складають, як ми зазначали раніше, родину: сонце уособлюється в образі жінки, яка нерухомо стоїть у повітрі над оболочками понад святим містом Єрусалимом, або у вигляді чоловіка з осяяним лицем [29, с. 242-243].

При цьому Сонце, Місяць, Дунай можуть бути і головою родини-патріархом, і жінкою-господинею («місячик – то подарик, що сонечко – то господинька»). Щодо Зорей, то це найчастіше діти сонця або янголи, пізніше зорі отожднюються зі святими або грішними душами [29, с. 249-252].

Небо найчастіше є площина, що поєднується з землею на далекій відстані, поширеним є уявлення про сім синіх оболонок і справжнє восьме – божественне янгольське небо [29, с. 238-241].

В українській етнічній культурі старі сакральні риси архаїчної доби виявляються у поширеній антропоморфізації душі, долі, щастя, що відмічалось ще у дослідженнях О. Потебні [141-142], М. Сумцова [158], П. Іванова. Нариклад, П. Іванов у «Народних оповідях про долю» розрізняє три типи долі: душу предків (найдавніші уявлення), янгола, душу-двійника людини (анімістичні уявлення). Провідним виступає мотив можливої візуалізації сакральної субстанції душі. Українські перекази оповідають про те, що, «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 [27, с.190-210]. У слов'янських архаїчних культурах, крім небесної сфери, особливий сакральний статус надається сходу, півдню, а також правій стороні (правда, право тощо) [43].

Культ сонця в українській культурі зберігся в архаїчних рисах свят, первісно важливих сакральних подій – Різдва (первісно Різдво – народження сонця у найкоротший день року – 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 – «олтар-камінь», «світове дерево» – зелений явір, груша або пізніше кедрове дерево), знайдених бронзових виробів скіфського часу (дерево на узвишші з сонцем та місяцем на гіллі) тощо [162].

Всі явища природного та соціального циклу в архаїчних слов'янських уявленнях пов'язані з належністю до певного роду та просторовою

локалізацією предків, приходом – уходом предків. Тобто, будь-яка подія ритуального циклу має сакральне коріння у приході – відході батьків чи дідів (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 та общини акт [42].

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, ми проілюстрували це прикладами «викрадення» та «нового» народження нареченої під час обряду весілля, відчуження її від одного світу і переходу до іншого, весільний обряд є одним з центральних як для родинного, так і громадського циклу. Міфологічна та релігійна ідентичність у ранніх слов'янських віруваннях невіддільна від родової та родинної ідентичності, підтримується спільними ритуалами, мікрокосм родини відповідає макрокосму Всесвіту.

Тобто, ми бачимо, що в ранніх архаїчних культурах, в тому числі в 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 (низ – верх, поле – дім – ліс – річка, сторони світу, праве – ліве) мають значення важливого сакрального коду [40; 41], тобто сповіщають учасникам акту можливий міфологічний сценарій розгортання події, тим самим образ звертається до примітивної мислительної програми-алгоритму та повідомляє можливий результат розвитку ритуальної події.

Репрезентативно-імітаційний вид діяльності, представлений у ритуалі, коли виділяються головні візуальні образи (сонце, зорі, зооморфна, зооорнітоморфна та антропоморфна символіка), потім вони відтворюються геометричними засобами (коло, квадрат, орнамент) та мистецькою копією (маски, ляльки-опудала [129], рольові ігри), має рецептурний характер, що

спрямований на повсякчасне відтворення традиції. Християнізація слов'янських культур тільки трансформує таку репрезентативно-імітаційну діяльність, основні символи придбають християнський відтінок, але зберігається космологічний та регламентаційний характер життєвого та виробничого циклу.

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 зоантропоморфну символіку, але звертаються до повсякденного візуального досвіду (схід сонця – прихід весни, народження дитини – народження божества – визрівання врожаю).

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 метафоричні моделі, використовуючи паралелізми, міфологічний ритуальний сценарій [43].

Основний результат проведеного нашого дослідження у цьому підрозділі полягає у тому, що людина як істота з ліво-правобічною симетрією має певний комплекс звичних візуальних та просторових орієнтацій, що наділялися сакральним змістом та переносилися на створений людиною символічний міфологічний світ. Тут ми бачимо спільне коріння ритуалу та міфу, який розглядався як універсальний, вічний для усіх людей, представників різних поколінь.

Це дозволяє говорити про загальні закономірності зв'язку мислення з візуальним та просторовим сприйняттям, що сприяє визначенню меж та особливостей людського інтелекту, а також розгляду моделей етнічності, форм ритуалів та міфів, їх трансформацій у сучасному глобалізованому світі.

2.5. Космос української культури: місце людини в українській міфологічній картині світу

Міф породжує особливу культурно-просторову конфігурацію, особливі закони сприйняття, є першим видом архаїчного мислення, але зберігає свої елементи і у сучасних культурах. Подібні властивості міфу досліджувались М. Еліаде [202-204], В. Топоровим [163-165], Е. Голосовкером [66]. Міф тісно пов'язаний з ритуалами, існує міфопоетична теорія ритуалу, яка поєднує міф та ритуал. Зв'язки міфу та ритуалу є глибокими та багатоманітними, але багато факторів їх взаємовідношень, а також співвідношення традиції та міфу в українській традиційній картині світу залишилися поза дослідницькою увагою. Тож завданням цього підрозділу є уточнення дослідження української міфологічної картини світу, в тому числі важливості для неї ритуалів та міфів центру.

Мета традиції полягає в тому, що закріплювати й відтворювати в нових поколіннях усталені способи життєдіяльності, типи мислення і поведінки.

Для функціонування традиції необхідна національна культура, національне наповнення змісту буття, в свою чергу, традиція виконує життєстверджуючу роль: через неї національне отримує існування. Як вірно відмічає у своїй праці професор І.Д. Загрійчук: «Щоб стати духовною опорою своїм носіям, виконувати життєствержувальну роль, національна культура повинна бути хранителькою абсолютів, містити в собі абсолютні життєві настанови. Але будь-яка абсолютність у гносеологічному плані завжди амбівалентна. Саме тому абсолютні національної культури не можуть бути доведеними й одночасно потребують раціонального обґрунтування. Для свого утвердження вони вимагають не лише визнання, але й особливого мислення, яке в найбільш рафінованій формі культивується філософією. Тільки філософська рефлексія може прояснити ці проблеми. Без такої рефлексії національна культура залишається невикінченою, нерозвиненою. Без неї вона не може стати цілісною, тобто такою, у якій всі сфери відповідно

узгоджені, притягнені до ядра, місце якого посідають абсолютні засади існування» [92, с.74]. Людина надає життя ритуалу та традиції, що створюють національний космос культури, ті чи інші цінності відображаються у ритуалі, відтворюються у житті поколінь: «Справжньою національною культурою є та культура, яка не втратила абсолютних надбань, не втратила своєї життєствердної функції, зберегла цінності національного існування й постійно відтворює їх у житті поколінь. Національна культура не може виконувати покладених на неї функцій, якщо перелічені чинники недостатньо розвинені, не артикульовані нею належною мірою» [92, с.74].

Форми реалізації традиції різноманітні, але основними з них, як ми зазначали у першому розділі, є звичай, свято й обряд. Звичай – загальноприйнятий порядок, спосіб дій, загальноприйнята норма поведінки: те що стало звичним, засвоєним, визнаним, що увійшло у вжиток. Слово «звичай» походить від дієслова звикнути, тобто привикнути. Таким чином, звичай – це звичка робити щось певним чином у праці, в побуті, в суспільному, духовному житті; це звичайний давно заведений, який став звичайним порядок, однотипні масові дії, які відтворюються тривалий час.

Соціальна роль звичаю та ж, що й традиції. Вона служить засобом збереження та передачі досвіду, освячення порядків і форм життя, які встановилися, регламентації й контроль поведінки індивідів, зміцнення їх зв'язку із тією нацією, суспільством, до якої вони належать. Обряд – це особлива колективна символічна дія, яка призначена для того, щоб наочно-образними засобами оформити й відзначити важливі події суспільного й особистого життя. Характерним для обряду є художнє оформлення всього його комплексу. Свята й обряди були і є відносно самостійними явищами культури, засобами передачі досвіду від покоління до покоління, категорія святкового особливо докладно аналізується у працях М. Бахтіна та В. Тернера. Ритуал засновується на традиції, є його неодмінною складовою.

Стосовно ритуалу існують три основні групи теорій. Перша група теорій пов'язує ритуал з міфом, це міфопоетична теорія ритуалу, де ритуал є

певною ілюстрацією міфу, а міф є своєрідним сценарієм. Найбільш відомі представники цієї групи теорій – О. Потебня [142], О. Лосєв [17-118; 160], М. Еліаде [202-203], В. Топоров [163-165], Е. Голосовкер [66]. Друга група теорій розглядає ритуал в контексті жертви та жервоприношення, де головним виступає позбавлення общини від гріха, провини за допомогою певних ритуалів, тобто це очистна теорія ритуалу, де ритуал сприяє вивільненню общини від прикрих помилок та злочинів минулого. Третя група теорій ритуалу має біологізаторський характер, пов'язує ритуали тварин та людини, говорячи про культурну специфіку ритуалу, походження його виводить від інстинктивної поведінки тварин. Найбільш відомий прихильник цієї теорії Конрад Лоренц [115-116], його праці ми розглядали у окремому підрозділі.

Аналіз різних визначень поняття «традиція» дозволив виділити два основних підходи до розуміння даного феномена в сучасній науці. Перший підхід розглядає традицію як якийсь елемент соціальної або культурної спадщини. Інший підхід налаштований на те, що традиція сприймається як своєрідний процес, механізм функціонування культури й комунікації між людьми [41; 42]. До основних представників першого підходу можна віднести наступних авторів: Т.І. Андрушенко, що вважає традицію «інтегрованою частиною культурної спадщини, що передається від покоління до покоління. Охоплює комплекс ідей, поглядів, почуттів, цінностей, звичаїв, обрядів й являє собою своєрідний стрижень культури, головне джерело її розвитку» [3, с. 4]. А також до першого підходу можна віднести згаданого нами Е. Маркаряна, що розуміє під традицією «виражений у соціально організованих стереотипах груповий досвід, що шляхом просторово-тимчасової трансмісії акумулюється й відтворюється в різних людських колективах» й інші [124, с. 76].

Другий, комунікативний підхід, до ритуалу представлений у дослідженнях Тернерів [239-246]. Надзвичайно цікавим є дослідження ритуалу та традиції у творах Тернера з точки зору лімінальності та

общинності (комунітас), він розрізняє ритуали статусу та ритуали общини (комунітас). Комунітас розглядається як особливий ритуал, що не встановлює ієрархію, або встановлює рівність усіх перед сакральним: «Для наших цілей в лімінальному феномені інтересно характерне для нього змішування пониження і сакральності, гомогенності і товарищескості. У таких обрядах нам надається мить у часі і поза часом, а також (поза) секулярна соціальна структура, що має, хоч і миттєве, визнання (у символі, коли не завжди у мові) загального соціального зв'язку, готового на поділ на множину структурних зв'язків. Такими є зв'язки оформлені у термінах або каст і класу, або посадової ієрархії, або сегментарних опозицій у бездержавних суспільствах. Наявні нібито дві моделі людського взаємозв'язку, що накладаються та чергуються одна з одною. Перша – модель суспільства як структурної, диференційованої і часто ієрархічної системи політико-правових-економічних положень, що поділяє людей за ознаками більше-менше. Друга – виокремлюється лише у лімінальний період – модель суспільства як неструктурного чи рудиментарно структурного і порівняно недиференційованого *comitatus* общини або спільноти рівних особистостей, що підкорюються верховній владі ритуальних старійшин. Я віддаю перевагу замість общині латинському слову *communitas*, щоб виділити цю модальність соціальних відношень зі сфери повсякденного життя. Розрізнення між структурою і комунітас – не просто звичне розрізнення між секулярним і сакральним, чи наприклад, між політикою і релігією» [166, с.170].

При цьому, слід зазначити, що в рамках даного підходу між авторами немає повної згоди щодо обсягу й змісту поняття «традиція». По-перше, традицію розглядають як вираження деяких загальних рис, особливостей звичаю, обряду, ритуалу, свята, церемоніалу й т.д. При цьому мається на увазі, що ці явища мають відмінні риси, але все-таки є однопорядковими. Будучи більше загальним, збірним визначенням, поняття «традиція» разом з

тим містить у собі зміст більше істотний, чим кожний з названих термінів, тому що розкриває певним чином дійсну природу феноменів [41].

По-друге, поняття «традиція» уживається в суверенному значенні поряд з обрядом, ритуалом і т.д. і відповідно розцінюється як утворення того ж порядку. І, по-третє, воно служить синонімом вищезгаданих понять: «звичай», «обряд», «ритуал», «свято» і т.д.

В нашому дослідженні ми будемо користуватись поняттями традиція та ритуал як схожими, одного порядку, при цьому в ритуалі ми можемо виділити як традиційний, так і новаційний елемент (наприклад, ритуали радянської та пострадянської доби, ритуали національної держави чи сучасні корпоративні ритуали) [41]. Насамперед стосовно ритуалу центру в українській культурі ми будемо дотримуватись міфопоетичної теорії ритуалу.

В результаті нашого дослідження ми можемо провести такі розрізнення між традицією, обрядом та ритуалом.

- ритуали стають комунікативними практиками, що об'єднують групу людей (від племені, субкультури до суспільства), навіть тоді, коли міф різняться;

- ритуали допускають різне трактування символічної складової, за вимогою точно дотримуватись дієвої сторони ритуалу стоїть наслідування спільним патернам, габітусу П. Бурдьє або спільній перформативній дії, за тлумаченням К. Гірца;

- ритуали обов'язково передбачають наявність глибокого символічного сенсу всіх дій, відтворення міфічних архетипів;

- звідси постійний зв'язок ритуалу з нумінозним, сакральним, підвищена емоційність ритуалу, створення своєї общини-родини

Традиція спирається на багаторічне повторення різних ритуалів

- традиція має більш однозначне трактування усіх дій ритуалу, коли різко розходяться, стають розбіжними міфи та різні інтерпретації ритуалу, то

ми маємо справу, найчастіше, з виникненням та конкуренцією різних традицій;

- традиція має більш тривале існування, ніж ритуал, вона може складатись із кількох складових, виконувати ідеологічну чи релігійну функцію, навіть коли ритуал виконує релігійну функцію, вона для ритуалу є другорядною у порівнянні із комунікативною, в тому числі мається на увазі і комунікація з трансцендентним світом;

- традиція може перетворюватись та ряд правил виконання тих чи інших дій, де символічний бік ритуалу поступається нормативному, традиція менш афективна, ніж ритуал, для неї не потрібно постійної наявності нумінозного, але потрібне свідчення того, що такий шлях приводить врешті-решт до правильного життя і наближення до нумінозного: символічно традиція живиться надією на нуміозне, а не безпосереднє занурення у нього;

- традиція може конструюватись, ефективність такого конструювання залежить від того, як така нова традиція врахує наявні «старі» ритуали, чи зможе надати наявному символічному трактуванню ритуалу нове наповнення.

Обряд наближається за своїм значенням до ритуалу, але має ряд відмінностей від ритуалу.

Ритуал може існувати і самотійно, а обряд, як правило, вписується в певний обрядовий комплекс, так ми у нашому дослідженні зосереджуємось на весільному та аграрному обрядовому комплексі в українській культурі.

Комунікативні функції обряду дуже важливі, в цьому він зближується з ритуалом, одночасно вони мають більш нормативний характер, вибудовують не тільки сценарій дії у певному обряді, але й загалом сценарій обрядової поведінки [41].

Таким чином складання обрядів ми зустрічаємо тоді, коли культура має певну тривалу та складну традицію, багато символів обрядів культурно обумовлені, а не з'явилися в результаті профетичного прозріння чи зустрічі з нуміозним.

Оскільки обряди завжди складові наявної тривалої розвиненої культурної системи, то вони важко піддаються ідеологічному конструюванню, як і, до речі, деконструкції.

Обряди мають менше афективності та емоційності, ніж ритуали, крім того, можливість символічної інтерпретації того чи іншого ритуалу набагато більше, ритуал знаходиться біля витоків міфу, тому повинний тлумачитись багатозначно.

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» [202, 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 [40].

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 – зникає в одному роді та відновлюється у іншому. Міфологічна та релігійна ідентичність у ранніх слов'янських віруваннях невіддільна від родової та родинної ідентичності, вона повинна підтримуватись традицією та реалізовуватись в ритуалі.

Тобто, ми бачимо, що в ранніх архаїчних культурах, в тому числі у слов'янських та українській, 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 [40-41].

На новому рівні розглянути центрування традиції біля своєрідних сакральних осей намагаються сучасні філософи Г. Гачев [7], В. Россман [149]. Зокрема Россман пропонує нову концепцію *Axis Mundi* – центру світу. В. Россман використовує гіпотезу антрополога Луруа-Гурона про те, що просторово-часові, хронотопні відношення є вирішальними в зародженні та функціонуванні давніх культур, чим більше традиція зберігає ці шари давніх культур чи чим більше вони актуалізуються в новаційній складовій традиції, тим більше значення відіграють просторово-часові відношення в організації соціального простору в сучасних та традиційних суспільствах [40, с.222-223].

Таким чином розглядається соціальні функції центру традиційного життя і культури загалом, як пише В. Россман, «культури обертаються навколо Центру» [149, с.57]. В. Россман зазначає, що центр є критичною моделлю самоідентифікації, а ритуали центру є найважливішими для функціонування тієї чи іншої традиційної культури, ритуали центру сприяють зняттю напруги між різними полюсами культури, вирішує протиріччя між земним і небесним, народним і елітарним, профанним та священним.

Ритуали центру є провідною метафорою світу в національній культурі, поєднує різні національні стихії та структурує їх – «в балансуванні і примиренні найважливіших політичних, релігійних або естетичних сил і полягає одна з найважливіших соціальних функцій центру» [149, с.43]. Руйнування такого центру призводить до руйнування ритуалу культури та в крайніх випадках знищення загалом традиції й традиційної культури загалом, оскільки зі зруйнуванням центру рівновага порушується, балансування між різними групами суспільства та різними суспільними цінностями стає неможливим. В. Россман описує декілька центрів національних традиційних культур, що є основами збереження основних ритуалів та традиції тієї чи іншої культури. Для Греції таким ритуальним центром був театр – це простір священного кола, що первісно був храмом, це також місце перебування божества, оскільки слово «театрон» прямо походило від поєднання слів *теос* (бог) и *тронос* (престол, місцезнаходження), метафора театру також реалізовувалась на агорі та стадіоні. Місто стає центром для римської культури, сама вічність переосмислюється у порівнянні з вічним містом – Римом, М. Еліаде вказує на архаїчні джерела ототожнення міста зі світом, космосом, етруське походження головного ритуалу Риму – борозна, що була накреслена Ромул своїм плугом навколо майбутнього міського олтаря (*ara*), отримала символічну назву *mundus* – світ». Ця борозна стала символом єдності міста і світу і точкою перетину трьох космічних сфер, влада над світом була провіщена Римові, в географії Страбона Рим є фантастичним пупом землі – *Caput Mundi* [40].

Римський проект урбанізації і цивілізації світу був завершений християнством. В єврейській культурі первісний центр світу – ієрусалимський храм – в культурі діаспори замінюється Книгою – Бет-амідраш, книга народжує життя, букви існують до фізичного світу і визначають його, вона священна, одночасно поєднує і роз'єднує людину з Богом: «Саме рахування часу починається у даруванні Тори, і іудейський рік розпочинається з першого читання книги – у день Симхат Тора. Цей

книжковий Новий Рік і є начало відрахунку часу. Книжне буття нібито витісняє і заміщує сам давній сільськогосподарський річний цикл [149, с.47]. Центром єгипетської культури стає священна річка – Нил, в центрі арабо-перської культури – базар, базарна площа (*souk*). В центрі грузинської культури – накритий стіл, це культура гостинності, тосту, застільних пісень і застільної мудрості, де трапеза – гімн мисливському божеству. На думку Россмана, центром української культури є пісня та шинок, так методологічно та структурно вона дещо нагадує грузинську культуру, шинок виконував роль місця народних зібрань, тому його можна порівняти з агорою та театром в грецькій культурі, а пісня є головним засобом зв'язку з трансцендентним.

Погоджуючись з роллю пісні як сакрального центру української культури, треба виправити концепцію Россмана, оскільки більшість досліджень української культури свідчать на користь того, що роль головного сакрального центру в українській культурі виконував храм [40], християнська церква була центром життя всієї общини, пісні були засобом літургії – служіння Богу, пісня поєднувала не тільки з трансцендентним, але і з Богом. Шинок і його місце в українській культурі отримав таке значення через розповсюдження народної низової культури, вимивання української еліти в нові імперські центри, в такому разі він зберігав значення профанізованої грецької агори – місця зібрання общини та вирішення основних життєвих проблем. Таким чином ми маємо уточнити концепцію містерій центру в традиційних суспільствах В. Россмана, хоча повинні зазначити, що шинок відігравав значну роль в українському світі, українській культурі, але він мав амбівалентну функцію і заміняв елітарні центри світу при профанізації традиції «української національної психеї».

Центром російської культури є самовар, тут продовжується застільні метафори, які стосувались грузинської та української культур, центром китайської культури є Храм Предків, де «родина» (цзя) ототожнюється з «храмом предків», держава є образ родини та предків [40].

Центром японської культури є сад та квітуха сакура, що втілює миттєвість краси та життя, в центрі іспанського життя – матадор та корида, література як опис життя – це також корида.

В Мексиці сакральним центром стає водне джерело або колодязь, футбольний стадіон Маракара в Ріо-де-Жанейро стає центром єднання бразильської общини, сакральним центром бразильської культури. Нью-Йоркська біржа стала центром світу в культурі США, де аграрний культ родючості трансформувалася в культ цінних паперів, в центрі культури Великої Британії – Парламент, в центрі французької культури кафе та Монпарнас, бесіда за чашкою кави онтологізує звичайний повсякденний світ, життя Австрії зосереджено навколо Оперного Театру, а Аргентини – навколо танцівної площадки та танцю [149, с.50-57].

Однією з універсальних цінностей української культури, на нашу думку, є також цінність землі, про цінність землі, ґрунту для української свідомості говорило багато українських філософів, це увага до землі Г. Сковороди, антеїзм у Л. Українки, О. Кобилянської, В. Липинського, М. Поповича, С. Кримського, на сучасному етапі значення концепту землі висвітлюють роботи С. Пилипенко, що розкриває нове етичне завдання «турботи про землю» як продовження антеїзму національної культури: «Мова йде про новий рівень діалогу людини і землі, де свобода людини пов'язана з усвідомленням себе як частини всесвіту й актуалізації себе у стосунках з Іншим...Людина розуміється у контексті свободи і відповідальності. Тому турбота про землю як турбота людини про себе, на нашу думку, полягає саме у справедливих відносинах між людиною і землею, що враховують потреби як людини, так і землі. Земля наділяється суб'єктивними властивостями, сприймається як суб'єкт і, відповідно, виступає повноправним моральним суб'єктом соціуму, що дозволяє застосовувати до неї етичні категорії, які раніше використовувались лише для характеристики людських стосунків, на кшталт: любов, совість, обов'язок» [138, с.97]. С. Пилипенко зазначає, що прикладом того, що

турбота про землю виходить з національного рівня на глобальним є прийняття «Хартії Землі», програми, що була схвалена ЮНЕСКО і використана як базовий документ Декади ООН з Освіти для Стійкого Розвитку, для різних циклів освіти від дошкільного розвитку до вищої освіти [138, с.97].

Сучасна культура пропонує універсальний центр світу – екран, але це профанізований центр світу, він може тільки наблизити до старих традиційних центрів світу та ритуалу. Можна сказати про відсутність єдиного центру в сучасній культурі, але коли уточнити це розуміння сучасної культури, то треба сказати про важливість, значення центрування, «інстинкт центру» у людини, тому можна говорити про поліцентричність сучасної культури та змішування центрів різних традиційних культур. Старі центри мають свою метафізику та трансцендентність, що підтримується ритуалом, але ця трансцендентність в екранній культурі або втрачається, або нівелюється, звідси намагання апеляції до реальності та автентичності.

Висновки до розділу 2

1. Традиція української культури заснована на ряді панівних міфів та ритуалів, основним, структуруючим є міф та архетип центру. При наявності свідомості, етнічної свідомості 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. Тим більше значення придбають архетипи центру, домівки, безпечного життя, щастя.

Традиція спирається на багаторічне повторення різних ритуалів, її філософсько-антропологічні риси наступні: 1) традиція має більш однозначне трактування усіх дій ритуалу, коли стають розбіжними міфи та різні інтерпретації ритуалу, то найчастіше відбувається конкуренція різних традицій; 2) традиція має більш тривале існування, ніж ритуал, вона може складатись із кількох складників, виконувати ідеологічну функцію; 3) навіть коли ритуал виконує релігійну функцію, вона для ритуалу є похідною у порівнянні із комунікативною, в тому числі у випадку комунікації з трансцендентним світом; 4) традиція може перетворюватись на ряд правил виконання тих чи інших дій, де символічний бік ритуалу поступається нормативному, перформатив традиції наказовий, а не динамічний; 5) традиція менш афективна, ніж ритуал, для неї не потрібна постійна наявності нумінозного: символічно традиція живиться надією на нуміозне; 6) ієрархічність: традиція вибудовує різні ієрархії, насамперед соціокультурні та символічні; 7) традиція може конструюватись, ефективність такого конструювання залежить від того, як така традиція враховує наявні ритуали, міфологічні чинники.

Обряд наближається за своїм значенням до ритуалу, але має ряд відмінностей від ритуалу: 1) обряд, як правило, вписується в певний обрядовий комплекс, так ми у нашому дослідженні зосереджуємось на весільному та аграрному обрядовому комплексі в українській культурі, ритуал може існувати самостійно; 2) ритуал може спиратись на спонтанність світу в цілому чи спонтанність проявів нумінозного, обряд говорить про певну дієву чи міфологічну закономірність; 3) комунікативні функції обряду дуже важливі, але мають більш нормативний характер, ніж у ритуалі чи традиції; 4) багато символів обрядів культурно обумовлені, а не з'явилися в результаті несподіваної зустрічі з нуміозним; 5) обряди, як правило, важко піддаються ідеологічному конструюванню чи деконструкції; 6) обряди мають

менше афективності, емоційності, соціокультурної функціональності, ніж ритуали; 7) можливість символічної інтерпретації того чи іншого ритуалу набагато більше, ніж обряду, оскільки ритуал знаходиться біля витоків міфу, полісемантичний.

2. Сучасна українська культура заснована на декількох просторово-часових моделях, але сучасна «екранна» культура не відмінняє міфологію центру, а поєднує декілька міфологічних центрів. Відбувалось зближення родинних та аграрних ритуалів: бог-батько на небі мав дотримуватись законів гармонійного космосу, ці ж закони мала транслювати та виконувати людина у своїй родині, згода космічних сил – запорука згоди в родині – певна гарантія доброго врожаю та щасливого добробуту протягом року. Відповідно родинні, аграрні та сакральні центри наближувались протягом тривалого розвитку української культури.

3. В результаті нашого дослідження ми можемо сказати, що центром української культури є храм (сакралізована громада) та місце зібрання громади, при профанізації та розповсюдженні колоніальних стереотипів в українській культурі таким центром стали площа та шинок (секуляризована громада). Особливе міфоструктуруюче та смислове значення відіграє пісня, що підтримує традицію в українській культурі, наближає людину до трансцендентного. Елемент вистави супроводжував весь календарно-обрядовий цикл, але особливе значення приділялось обрядам сівби та оранки, щедруванням на Новий рік, народженню дитини, весіллю, залученню юнацтва до громадського життя. Важливе значення у ритулах відігравала вишивка і писанкарство – вони мають найдавніше походження, зафіксовані з IX століття н.е., одночасно для сучасної української свідомості, в тому числі молоді вони продовжують відігравати виключне значення як маркери ідентичності.

4. Існує декілька теорій ритуалу, зокрема у розділі ми притримуємось міфопоетичної теорії ритуалу, де головне значення для розкриття традиції та ритуалу в традиційних культурах відіграє міф. Міф заснований на особливих

часопросторових відношеннях (в термінах М. Бахтіна, на особливому хронотопі), де визначальним є центр світу. З розвитком давніх культур відбувається специфікація центрів національного світу, сучасна культура пропонує спільний загальний центр – екран, але він не може надати відчуття причетності до вищих цінностей, тому оперує поєднанням центрів різних національних культур або симулює власний простір, що не є справжнім, тим більше сакральним.

5. Традиція, звичай, ритуал знаходяться в основі національних культур, які є засобами динамічного осягнення світу, часово-просторові елементи традиції є визначальними на різних етапах функціонування традиційної культури.

Розгляд традиції в філософсько-антропологічному та етологічному аспекті дозволяє сказати, що традиція є специфічним видом комунікації, заснованому на наслідуванні, міцних соціальних зв'язках, впорядкованості та символізмі довіри. Комунікативна основа традиції не просто підтримує культурну спадщину, а виконує роль транслятора традиції, культурна трансляція заснована на більш універсальних та незалежних символах метакультурного характеру.

Основні положення цього розділу викладені у публікаціях автора [40], [41], [42], [43], [45], [46],[49], [53].

РОЗДІЛ 3

КОМУНІКАТИВНИЙ ПОТЕНЦІАЛ РИТУАЛУ В УКРАЇНСЬКОМУ КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ

3.1. Еволюція української культури та місце ритуалу у сучасному українському соціокультурному світі

Сучасний світовий культурний простір характеризується динамічністю і складністю процесів, що відбуваються у ньому. Глобалізація економіки і культури охоплює величезну кількість представників різних етнокультур. Поліетнічність і багатомовність існують у соціумі всіх країн світу. Саме у двадцятому столітті людина була названа «*Homo communicans*», що значить «людина, що спілкується», оскільки процес комунікації став насущною акцією життєдіяльності особистості. Інтенсивність контактів між представниками різних культур дуже зросла і продовжує зростати. Крім власне економіки, найсуттєвішими зонами професійної і соціальної міжкультурної комунікації стали освіта, туризм, наука, мистецтво, медицина, шоу-бізнес та інше.

Разом з тим фактор традиції, ритуалу є недооціненим багатьма сучасними дослідниками, хоча коли ми говоримо про сучасну глобалізацію, то вона спирається на локалізовані стратегії, роблячи глобальним, загальносвітовим окремі традиції чи елементи традицій.

Особливо велику увагу традиції стали приділяти міждисциплінарні дослідження і філософія культури, а також культурологія. У зв'язку з цим один из видатних теоретиків сучасної культури, філософ і політолог І. Валлерстайн відзначає, що культурні і філософські дослідження дозволяють розглянути проблему традиції в комплексі, відходячи як від «натурального», так і гуманітарного підходів, поєднуючи все краще, що було створено у комплексі наук про людину: «У культурологічних дослідженнях передбачається, навпаки, важливість соціального контексту будь-яких

ціннісних суджень і, відповідно, важливість вивчення і шанобливого ставлення до вкладу всіх інших груп – вкладу, який завжди ігнорувався і не вважається чимось гідним уваги. В культурологічних дослідженнях був запропонований той широко розповсюджений і популяризований постулат, що кожний читач, кожний глядач володіє не тільки власним сприйняттям творів мистецтва, але і кожне таке сприйняття рівноцінно дорівнює усім іншим...Неможливо зрозуміти щось в явищах культури, не розглядаючи їх в еволюціонуючому соціальному контексті, без розуміння неповторності творця і реципієнта, а також соціальної психології (ментальності), кожного, хто залучений до цих процесів. Більше того, в культурологічних дослідженнях проголошується, що культурне виробництво є частиною структур влади і відчуває величезний вплив з їх сторони» [35, с.45-46].

Таким чином, традиція і традиційна культура виявляються одним із важливих голосів у становленні світового культурного багатоголосся і полікультурності. Дослідження традиції як фактору розвитку глобального світу набуває додаткову актуальність, котру підкреслюють філософи глобалізму (У. Бек [13-14], І. Валлерстайн [35]), культурні антропологи, етологи (К. Лоренц [115-116], М. Енафф [207]), філософи культури (З. Бауман [217], С. Жижек [83], К. Хюбнер [200]).

Традиція також спирається на впорядкованість і ритуал. В протилежному випадку вона є не стабілізуючим, а руйнівним началом культури. На це як на один з «восьми гріхів» сучасного людства звертає увагу етолог К. Лоренц, говорячи, що розрив з традицією є найбільшою небезпекою для сучасної людської цивілізації [44; 45].

З одного боку, К. Лоренц підкреслює, що «Наша висока емоційна оцінка хорошого і порядного залишається, з переважною ймовірністю, єдиним фактором відбору, хоч якимсь чином дієво перешкоджаючим зараз розкладанню соціальної поведінки» [116, с.35], з іншого боку, ми не усвідомлюємо, що впорядковуюча сила традиції заснована на кумулятивному

і доктринальному її характері, визнаючи доктрини, ми не вказуємо на джерело і походження їх устанавлення.

Як точно формулює К. Лоренц, все збережене і підтримуване традицією, стає врешті-решт або «доктриною», або «забобоною» [116, с.36]: «При уважнішому розгляді, проте, з'ясовується, що якнайбільша консервативність у збереженні одного разу випробуваного належить до числа життєво необхідних властивостей апарату традиції, що здійснює в розвитку культури ту саму функцію, яку геном здійснює в зміні видів. Збереження не просто так само же важливо, але набагато важливіше нового придбання, і неможна не враховувати, що без спеціально спрямованих на це досліджень ми взагалі не в змозі зрозуміти, які саме із звичаїв і установ, переданих нам нашою культурною традицією, являють собою непотрібні, застарілі забобони і які – неодмінну складову спадщини культури.

Навіть у випадку норм поведінки, дурний вплив котрих здається очевидним – наприклад, полювання за черепами у багатьох племён Борнео і Нової Гвінеї, – зовсім не ясно, які реакції може викликати їх радикальне винищення в системі норм соціальної поведінки, що підтримує цілісність такої культурної групи. Бо подібна система норм слугує, в деякому сенсі, хребтом будь-якої культури, і, не зрозумівши усього багатоманіття її взаємодій, надзвичайно небезпечно довільно видаляти з неї хоча б один елемент» [116, с.36-37].

Яким же чином створюється «доктринальність», обов'язковість традиції, з точки зору К. Лоренца і низки його послідовників, в першу чергу, через ритуал і використання мови [45]. Але ритуал у людському суспільстві, на відміну від тваринного стада, спирається на раціональність, абстрактне мислення і здатність створювати і зберігати свободні символи. В той же час ритуал зберігає і не до кінця раціоналізований елемент, ірраціональне як свій важливий будівничий компонент – «Ця чудовищна недооцінка нерациональних знань, схованих в скарбницях культури, і настільки ж чудовищна переоцінка знання, котре людина зуміла скласти з допомогою

свого ratio в ролі homo faber, не є, загалом, ані єдиними, ані тим більш вирішальними факторами, що загрожують загибеллю нашої культури. У чопорного просвітництва немає причин виступати проти успадкованої традиції з такою різкою ворожістю» [116, с.37].

Далі у роботах К. Лоренца відбувається поглиблення розуміння ритуалів і традиції. В його роботі «Оборотна сторона дзеркала» [116] обосновується необхідність поділяти норми соціального спілкування, котрі визначаються філогенетично, і норми культурно детерміновані.

В цьому контексті для К. Лоренца головними є три функції ритуалів – комунікації, контролю агресивності і формування консолідації [115].

Культурна ритуалізація [45] відрізняється від тваринної тим, що відбувається створення «незалежних символів, котрі стають загальноприйнятими і розглядаються як частина суспільства». Але у той час як філогенетична ритуалізація нічим не сприяє постійності ознак виду – хіба що лише вторинно, чинячи перепону скрещенню, – культурне утворення ритуалів грає суттєву роль у збереженні традиційних ознак культури. Під час історичного становлення культури подібні зародки способів спілкування підпадають, на службі своєї комунікативної функції, під диференціацію, що відбувається аналогічно диференціації вроджених сигнальних апаратів.

Змішуванню культур заважає як наявність ритуалів і традицій, так і те, що Е. Еріксон назвав культурним «псевдовидоутворенням». Е. Еріксон, теоретик проблеми ідентичності, перший вказав на те, що далеко заходить аналогія між дивергируючим розвитком незалежних етнічних груп в історії культури і зміною підвидів, видів і родів в ході їх еволюції. Він ввів термін «pseudo-speciation» – «псевдовидоутворення». Виниклі в історії культури ритуали і норми соціальної поведінки, з одного боку, «підтримують цільність більших чи менших культурних спільнот, з іншого – відділяє їх один від одного. Певний характер «манер», особливий груповий діалект, спосіб одягатись і тому подібне може перетворитися на символ спільноти, який люблять і захищають точно так само, як і власне саму цю групу особисто

знайомих ілюбимих людей» [116, с.38]. Ця форма консолідації, однак, будується на протиставленні себе іншим, однієї традиції – усій решті.

Щоб врахувати антагоністичність традицій, котра формулюється у Канта як «недоброзичлива комунікативність», діалектика у Гегеля [59-61], бінарні опозиції у традиції у постмодерністських філософів, «паралакс» традицій у С. Жижека [83], треба говорити як про руйнівний, так і культуротворчий потенціал такої суперечливості. Краще всього це досягається, з нашої наукової позиції, в гегелівській діалектиці і теорії паралакса С. Жижека.

Термін «паралакс» ввів до гуманітарного обороту філософ культури С. Жижек. До цього поняття використовувалось в астрономії і геодезії як позначення зміни видимого положення об'єкта відносно віддаленого фона в залежності від положення спостерігача. У роботі «Устрій розриву. Паралаксне бачення» [83] С. Жижек говорить про «паралаксний погляд» як створення комунікативних шляхів для непок'єднаних парадигм, можливості використання однієї мови для подій, котрі насправді являються взаємно неперекладними. Суть такого погляду полягає «у постійному сміщенні перспективи між двома точками, між котрими неможливий ніякий синтез чи опосередкування» [83, с. 11]. Він говорить, що існують явища, що суміщають в собі одночасно дві сторони (часто суперечливі). Але ці сторони, хоча вони і перебувають складовими одного і того самого явища, «ніколи не можуть зустрітись одна з одною» [83, с. 11], що призводить до проблеми розриву, паралаксу в культурі, коли відбувається «співставлення двох тісно пов'язаних перспектив, між котрими неможливі ніякі нейтральні точки дотичності» [83, с. 12].

Дві сторони одного і того самого не є різними; вони є суть явища, антагоністичність і парадоксальність – суть такого явища [41]. С. Жижек відзначає наступний парадокс: «Саме у той момент, коли появляється чисте розрізнення – мінімальне розрізнення, котре відділяє один і той самий об'єкт від самого себе, – це розрізнення «як таке» безпосередньо співпадає з

непізнаваним об'єктом». Іншими словами, це «чисте розрізнення само по собі являється об'єктом» [83, с. 24]. Для того, щоб побачити кожну зі сторін явища необхідно просто змінити погляд на нього: «Перехід від одного до іншого – це просто зміна перспективи» [83, с. 13]. Саме паралаксний розрив, властивий соціальній дійсності, є причиною різного бачення одного і того ж самого, основою існування будь-якої діалектики.

При визначенні поняття «традиція» ми узагальнюємо два основні наукові підходи до інтерпретації цього терміну – традиція як елемент культурної спадщини і традиція як механізм функціонування комунікації між людьми. Е. Маркарян розуміє під традицією «виражений у соціально організованих стереотипах груповий досвід» [124, с.76]. Крім констатації того, що традиція і традиційна культура в сучасному суспільстві грає комунікативну, інтегративну (консолідує) роль, а також того, що традиція заснована на протиріччях (діалектиці) і ефекті паралаксу, нам би хотілось сказати у своєму дослідженні про міфологічні компоненти традиції у глобалізованих і локалізованих культурах [41].

У. Бек у роботі «Що таке глобалізація» [14] говорить про те, що сучасна глобальна культура є в той самий час і локальною, поєднанням різних культурних традицій. Р. Робертсон, один із засновників теорії культурної глобалізації, не втомлюється підкреслювати, що глобалізація завжди пов'язана з локалізацією. Роботи з теорії культури (cultural studies) відкидають образ закритих окремих суспільств і відповідних ним культурних просторів і описують іманентний «діалектичний» процес культурної «глобалізації», у котрому одночасно можливі і відбуваються протилежні речі. Основний висновок полягає у тому: глобалізація не є дещо автоматичне і одностороннє; одновимірною глобалізація – є безконечним джерелом непорозуміння у цій суперечці. Навпаки, при головуючій ролі «g-word» справа повсюди може йти про нове посилення ролі локального [41].

У. Бек підкреслює сутність традиції у сучасному глобальному світі: ««Глобально», коли перекласти це слово на нормальну мову, означає «в багатьох місцях одночасно», тобто. транслокально» [14, с.27].

Щоб ця одночасність існувала і ефективно функціонувала особливо необхідний міфологічний компонент традиції, К. Лоренц визначає його як «нерациональний», «впорядковуючий», С. Жижек як комунікативний, а К. Хюбнер як архетипічний і персоніфікуючий (уособлення).

У концепції К. Хюбнера [199-200] традиція стає останнім прихистком сакрального у секуляризованому світі, а нація – заміною етнічного міфу про етнічну виключність племені. Міфологічне ставлення до нації і традиції присутнє тоді, коли людина ідентифікує себе з нею: «Кожна окрема людина у відповідності до своєї належності до нації є її персоніфікацією» [200, с. 328]. Національна приналежність тому чи іншому народу формується за допомогою таких же уявлень, що і міфологічне розуміння відповідності роду чи племені. Таким же чином складається ситуація і з різними предметами, котрі стають символами традиції, служать для становлення і розвитку національних культур (архітектурні пам'ятки, документи, священні місця), ці елементи традиції і міфу стають також частиною сутності кожного, хто належить цій нації і традиції. Завдяки міфічній реальності нація є ідеальним уявленням з рівним волевиявленням, спільною традицією [41].

Традиція є важливим фактором упорядкування нашого досвіду і перетворення його у культурну спадщину. Завдяки кумулятивній функції традиції національні культури не руйнуються, а входять до світової мозаїки глобального світу, стають частиною мультикультурної глобальної системи. Традиція як культурна спадщина может ефективно підтримувати себе, коли одночасно виконує функцію комунікації і дивергенції [41]. Традиція підтримується як абстрагуючими принципами і технологіями, так і персоніфікуючими, одночасно з міфологізацією традицію відтворює героїзація, коли певні визначені принципи традиції втілюються у особистостях, національних героях.

Традиція є запорукою трансляції абсолютних цінностей та зразків поведінки: особистість виростає у певній традиції, через ритуали вона знайомиться з вічними цінностями та національними героями, засвоює належну поведінку та розуміння гідності. У цьому зв'язку справедливо зазначає І.Д. Загрійчук: «Особисті інтереси, якщо говорити про міжнаціональне, міжкультурне спілкування, завше реалізуються через конкретну культуру, а значить, через належність до тієї чи іншої нації. А національна культура, як і культура окремої особистості, містить у собі певні абсолютні. Без абсолютних значень граничних базових засад, на яких ґрунтується культура, буде це духовна опора індивіда чи суспільства, неможливо виконання функції одухотворення, оживлення» [92, с.73].

Стереотипи сприяють відтворенню традиції, взяті з певних національних культур, стереотипи можуть функціонувати у глобалізованому світі як національно марковані. Поняття «паралаксу» дозволяє пояснити сумісність традиційних культур і глобального ринку, масової культури. Діалектичний процес розвитку традиції включає як зникнення культурноспецифічних (етнічних) стереотипів, так і розповсюдження нових міфів у локальних традиціях. Філософські антропологи звертають при цьому нашу увагу на те, що такі нові міфи не можуть бути штучно створені, тим більше стати чисто раціональним конструктом, як наприклад, теоретичний конструкт видоутворення у біології, але з необхідністю повинні враховувати різні елементи існуючих традицій, в тому числі нерациональні, закріплені тривалим досвідом культури.

3.2. Міфологічна та релігійна складова ритуалу

Бруно Латур у своїх працях [106-107] пропонує нову концепцію «актанта» – людини чи речі, що стає дієвим фактором культурного космосу і викликає ряд змін усієї семіотичної системи. Дія та її виконання вписуються у особливу систему соціальних відношень, соціальні відношення, соціальна

мережа визначає нашу активну дію, а не готовий сценарій. Традиція та ритуал тільки тоді ефективні, коли вони активно винаходяться.

Спочатку він пропонує поняття мережі «нетворк», але таке поняття наголошує на існування вже готової мережі традиції, а не дії, важкої праці по її створенню та відтворенню, тому він пропонує нове поняття «воркнет», де постійна активність людини, її важкий труд створює кожний раз заново цю мережу. ««Мережі дій» (ворк-нетс) надавали би можливість бачити працю, що іде на прокладання технічних працюючих мереж (нет-воркс): перший термін би позначав активного посередника, а другий – стабілізований ряд провідників» [107, с.185].

Тим самим і історія в цілому, і життя людини, і життя окремого ритуалу позбавляється теологічності, опертя на Бога чи якісь вищі сили, що пророблять усю роботу за людину, навпаки наголошується роль людини як бктора, що постійно підтримує культуру та традицію. Факти та установки не існують без людини – Бруно Латур критикує поняття факту самого по собі: «Щоб це зрозуміти, ми повинні пам'ятати, що бути фактом – це не «природний» модус існування, а, як не дивно, антропоморфізм. Речі, стільці, коти, ковдри і чорні дірки ніколи не поводять себе як беззаперечні факти» [107, с.350].

У цьому також корисно звернутись до психоаналізу, зокрема до фрейдистського психоаналізу [175-180] з підкресленням ролі діяльності для функціонування усіх інститутів та наявності Реальності, що кидає виклик традиції, але здатність відповідати на ці виклики реальності і породжує культуру. У цьому відношенні З. Фрейд у «Майбутньому однієї ілюзії» [175] говорить про репресивний механізм будь-якої культури і традиції, одночасно для зруйнування культури чи ритуалу, підкреслює фрейдистський психоаналіз, не треба агресії чи руйнування чогось – достатньо не виконувати приписи традиції кожний день і культура зникне, оскільки заснована на цілій купі примусів та самопримусів людини кожний день, без

цих примусів механізм відтворення культури та традиції просто не буде працювати і «культурне», на відміну від природного, просто зникне.

У Бруно Латура у книзі «Нового часу не було» [106] розглядається механізм новочасної новації – науки, що принципово, на його думку, змінює систему соціальних відношень, відрізняє європейську культуру від усіх інших. Одночасно він критикує установки європоцентризму у науці та зокрема в антропології, що не дозволяють культурній антропології уникнути дослідницьких штампів, зокрема це проявляється у тому, що можна говорити про ритуали примітивних культур, а не про ритуали європейських міст, наскельний живопис чи стріт-арт в паризькому метро, а не про мистецьку структуру та соціокультурний вплив метро на Париж.

Кризи європейської культури, як і теоретик постмодерну Вольфганг Вельш, Латур пояснює великим розривом між природним та культурним, що усталився в усіх науках, в тому числі гуманітарних, під час модерну: «Внутрішній Великий Розлом пояснює, таким чином зовнішній Великий Розлом: ми – єдині, хто проводить абсолютну відмінність між природою і культурою, між наукою і суспільством, в той же час як решта – чи то китайці чи американські індіанці, занде чи баруїя – не можуть дійсно відокремити те, що є знанням, від того, що є суспільством, те, що є знаком, від того, що є річчю, то, що виходить від власне природи, від того, що вимагають їх культури. Щоб вони не робили, наскільки б вони не були адаптованими, відрегульованими чи функціональними, вони завжди будуть залишатись засліпленими цим змішуванням, полоненими соціального і мови» [106, с.173-174]. Цим відрізняється європейська новочасна культура і сучасна наука як її наслідок: «Щоб ми не робили, якими би злочинними, якими би імперіалістичними ми не були, ми звільнюємось від полону соціального чи мови, щоб отримати доступ до самих речей через рятувальний вихід, що відчиняється науковим знанням» [106, с.174]. Далі європейський модерн, відкидаючи традицію, конкретизується на визначеннях людини: «Внутрішній поділ між людьми та не-людьми визначає другий розподіл, на цей раз

зовнішній, за рахунок котрого новочасні поміщають себе окремо від до новочасних. З їх точки зору, природа і суспільство, знаки і речі майже тотожні. З нашої точки зору, неможна допустити, щоби хтось мав можливість змішувати соціальне піклування і доступ до самих речей».

Бруно Латур переконливо доводить, що будь-які соціальні події задаються діями та акторами, але у «Пересборці соціального», хоч як основний термін використовується термін «актор», автор говорить, що це поняття, як і поняття «особистість» стають проблемними, важко визначеними у гуманітаристиці після перформативного повороту та розгляду соціуму як свободних асоціацій, свободної гри. «Не випадково цей термін, як і поняття «особистість» (персона) сходять зі сцени. Далекі від того, щоб вказати на чисте і не проблемне джерело дії, обидва ці поняття породжують містифікацію таку ж давню, як і сам інститут театру. Це показав Жан-Поль Сарт своїм описом офіціанта кафе, що вже не знає різниці між своїм «дійсним Я» і «соціальною роллю». Використовувати слово «актор» («актер») означає, що ніколи не ясно, хто або що діє, коли діємо ми, – бо актер на сцені ніколи не грає наодинці. Дія-гра одразу поміщає нас у ситуацію повної непередбачуваності, в якій питання щодо того, хто, власне, діє, стає не вирішуваним. З початком гри, як неодноразово показував Ірвін Гоффман, все втрачає визначеність: чи реально це? Чи не є це обманом? Чи має значення реакція глядачів? А освітлення? А що роблять працівники сцени? Чи правильно донесено до нас те, що хотів сказати драматург, чи безнадійно викривлено? Чи вірно передані характери? А коли так, то завдяки чому? Що роблять партнери? Де суфлер? Коли ми готові розгонути метафору, саме слово «актор» («актер») спрямовує нашу увагу на повну зміщення дії, попереджуючи нас, що це не налагоджена, контрольована, завершена і ясна справа» [107, с.68]

Для розуміння механізму соціального як дії, соціального та ритуалу як частини мережі соціальних відношень Бруно Латур вводить поняття «олігоптикон», що продовжує фукольдіанський «паноптикон». «Чим більше

розвиваються наука і технології, тим фізично легше прослідковуються соціальні зв'язки. Супутники, оптико-волоконні мережі, калькулятори, потоки, дані і лабораторії – все це матеріальне обладнання висвітлює зв'язки, нібито гігантська червона ручка поєднує точки, тим самим кожному дозволяючи бачити лінії, котрі раніше були ледь помітні. Але те, що вірно щодо лабораторій і кабінетів, вірно і для усіх інших поєднуючих і структуруючих місць. Для цієї першої категорії орієнтирів я пропоную використовувати як родовий термін слово «олігоптикум» – залишивши вираз «розрахункові центри» для місць, де завдяки математичному чи мінімум арифметичному формату документів, що рухаються туди і в зворотньому напрямку, стають можливими буквально, а не просто метафоричні розрахунки». Далі Б. Латур докладно пояснює термін олігоптикума у порівнянні з фукольдівським паноптикумом: через краплю контролю можна побачити вузол мережі, а це іноді більше, ніж нечітко бачити всю мережу і мати тотальний примарний контроль, – «Як відомо кожному читачу Мішеля Фуко, «паноптикум» – ідеальна в'язниця з тотальним контролем над ув'язненими, придумана на початку XIX століття Ієремією Бентамом, так і залишилась утопією (тобто «ніде» – місцем без координат), що живить подвійну хворобу – загальну паранойю і загальну мегаломанію. Але ми шукаємо не утопії, а чіткі координати місця на землі. Олігоптикуми – саме такі місця, оскільки вони роблять прямо протилежне тому, що роблять паноптикуми: вони бачать надто мало для того, щоб задовільнити мегаломанію інспектора або паранойю піднаглядних, але те, що вони бачать, вони бачать добре. Звідси і використання цього грецького терміну для позначення компонента, який одночасно і необхідний, і діє у малих дозах (як «оліго-елементи» вашої аптечки). Олігоптикуми надають можливість чітко, але вкрай вузько бачити (поєднане) ціле до тих пір, поки утримуються зв'язки. Здавалось би, абсолютистському баченню паноптикума нічого не загрожує, і тому він так подобається соціологам, що мріють зайняти

центральну башту бентамівської в'язниці, а олігоптикум може засліпити найдрібніший жучок (баг)» [107, с.253-254].

Ритуали не тільки поєднують різні місця [41], але також і різні часові проміжки: «Жодна взаємодія не є синхронною. Стіл може бути виготовленим з дерева, що було висаджено у 1950-ті роки, а зрубленого два роки тому; тканина, з котрої зшито сукня викладачки, зіткана п'ять років тому, хоча швидкість збудження нейронів в її голові вимірюється мілісекундами, а зони мозку, відповідальні за мову, існують принаймні сотні тисяч років (але можливо, і менше: про це проводяться гарячі дискусії серед палеоантропологів). Із використаних нею слів деякі ввійшли в англійську із інших мов чотириста років тому, хоч правила граматики, можливо, старіше; метафорі, котру вона використовує, усього шість років, а ця риторична фігура з Ціцерона; клавіатура комп'ютера, на котрій вона надрукувала текст лекції, останній продукт компанії Apple, але важкі метали, що забезпечили координації змін в її роботі, будуть існувати доти, поки існує Всесвіт. Час завжди утворює складки» [107, с.280].

Цінним для нашої роботи є позиція Бруно Латура щодо нової антропології, що повертається до самих речей та займає симетричну позицію. Він використовує метафору «повернення з тропіків» до звичайних реалій повсякденної європейської культури. Коли антропологія повертається від польових досліджень примітивних суспільств та тропіків, то заявлені методи вона застосовує з обережністю і щодо невеликих локацій, щодо тих, хто знаходиться на ранній стадії мислення чи культури, іноді маргіналів. «Спочатку вона вважає, що здатна застосувати свої методи лише у тих випадках, коли західні люди змішують знаки і речі, подібно тому, як це має місце у первісному мисленні. Таким чином, антропологія буде шукати те, що найбільше нагадувало її традиційні території, якими їх визначив зовнішній Великий Розлом. Звичайно, антропології доведеться пожертвувати екзотикою, але ціна, котру треба буде за це сплатити, не надто висока, оскільки вона зможе зберегти свою критичну дистанцію, вивчаючи лише

окраїни, разломи і те, що знаходиться по той бік раціональності. Народна медицина, чаклунство, життя селян поблизу атомних електростанцій, практики наших аристократичних салонів – все це являє собою прекрасні поля для досліджень, оскільки питання про природу тут ще не постає» [106, с.174].

Але сучасний антрополог насправді на таких напівмірах ніяк не може зупинитись, «жертвуючи екзотикою», антрополог і філософ втрачає оригінальність власного дослідження у порівнянні з соціологами чи економістами. Єдиний вихід – вивчати культуру в цілісності, як це він робив щодо інших «тропічних» культур, таке вивчення можливе через високий ступінь філософського узагальнення та майстерне знання всіх аспектів культури, на цей раз європейської чи американської. «В тропіках антрополог не задовольнявся вивченням окраїн інших культур. Коли в тому, що стосується його предмета і методів, він залишався маргіналом, це не заважало йому претендувати на відтворення головного в цих культурах, їх системи вірувань, їх технік, їх етнонаук, їх владних ігор, їх економічних систем, стисло визначаючи, успіх цієї повноти їх існування» [106, с.174-175].

Але коли антрополог повертається «додому», то він скромно вивчає лише маргінальні аспекти власної культури і втрачає основні завдання та переваги антропології та філософської антропології – здатність побудувати цілісну концепцію культури та визначити її основні характеристики. Бруно Латур наводить приклад таких хиб новочасної науки на основі достатньо часткового перенесення навичок антропологічної роботи у Марка Оге, що здатний був описати магію та чаклунство у жителів Кот-д'Івуара, але, перебуваючи у власній культурі, зважився лише на частковий опис Люксембурського саду чи на зовнішній вигляд метрополітену. ««Симетричний» Марк Оге повинний був вивчати не якісь графіті, що зроблені у переходах метро, але соціотехнічну мережу самого метро, його інженерів і машиністів, керівників і пасажирів, державу-роботодавця і таке інше. Іншими словами, він просто-напросто повинний був у себе вдома

робити те, що завжди робив в інших. Повертаючись додому, етнологи вже не можуть обмежитись периферією: інакше, по-старому перебуваючи у стані асиметрії, вони будуть сміливими щодо інших і сором'язливими стосовно самих себе» [106, с.175-176].

Лише поєднавши ці дві позиції, що виникали в результаті протиріч культури модерну, філософська антропологія зуміє досягнути глибинні філософські закони людської поведінки, подолати колоніалізм, поділ на дві культури та обмеженість методологічних настанов модерну [41]. Це здатність подивитись на «два Розломи» «одними і тими ж самими очима», що включає весь наявний світ, подолати дві різні темпоральності. Б. Латур проводить мислинневий експеримент – коли новочасний етнолог та антрополог з існуючим всередині нього поділом модерну на зовнішнє-внутрішнє, природу-культуру, дію-річ, поїде в польові умови іншої культури, «тропіки», то він постійно буде бачити змішування, відхід від «чистоти» науки Нового часу: «В його очах люди, котрих він вивчає, постійно змішують, з однієї сторони, знання про світ, котрими добропорядний західний дослідник володіє завдяки чистій науковій інтуїції, а з іншої – необхідність соціального функціонування. Плем'я, котре його у себе приймає, володіє тільки одним єдиним світосприйняттям, лише одним уявленням про природу. Коли згадати відомий вираз Мосса і Дюркгейма, це плем'я проектує на природу свої власні соціальні категорії» [106, с.175-176].

При цьому антрополог буде намагатись пояснити своїм інформантам, що вони не розбираються у власному світогляді, повинні більш ретельно визначити власне світ, відрізняючи його від тієї соціальної репрезентації, котрою вони його наділяють. Коли інформанти відчують себе ображеними чи посилаються на некомпетентність такого дослідника, то етнолог повинний вбачати в цьому нерозумінні докази їх існування у більш примітивній парадигмі, що існувала до Нового часу, антрополог поділяє вірування у вищість своєї науки, але раціонально не може довести цю вищість, оскільки він сам перебуває у дуалістичному світі, де люди-нелюди, знаки-речі,

культура-природа знаходиться у відношеннях протиставлення. І тут антропологом робиться невірний висновок – «Через причини соціального порядку, робить висновок наш етнолог, ця культура потребує моністичного ставлення. «Ми знаходимо зиск у наших ідеях, первісне мислення їх накопичує». Але давайте візьмемо ту ситуацію, що наш етнолог повертається до своєї країни і намагається спростувати внутрішній Великий Розлам. І передбачимо тепер, що завдяки ряду щасливих випадків він береться за аналіз одного з наявних племен, скажімо, племені наукових дослідників чи інженерів» [106, с.176-177]. Ситуація дослідження перевертається – моністична ситуація тут не послідовна, знову інформанти плутають дійсну природу та її соціальну репрезентацію.

Дослідник намагається застосувати досвід монізму, набутий ним під час перебування у полі чужої племінної культури. Плем'я вчених стверджує, що врешті-решт воно «повністю відділяє знання про світ від потреб політики чи моралі. Однак в очах спостерігача це виокремлення не є особливо помітним чи само по собі являє собою похідний продукт набагато більш змішаної діяльності в лабораторії, бриколяжа». Інформанти стверджують, що вони мають ексклюзивний доступ до природи, але «етнограф достеменно бачить, що вони мають доступ лише до певного бачення природи, до репрезентацій природи».

Тобто це плем'я вже європейської новочасної культури проектує свої власні соціальні категорії на природу, але принципово новим для цього нового європейського племені є заперечення своєї діяльності, більш шалене, ніж у представників примітивної культури. «Коли етнолог пояснює своїм інформантам, що вони не можуть відділити природу від соціальної репрезентації, котрою вони її наділяють, вони відчують себе ображеними чи взагалі його не розуміють. Наш етнолог вбачає в їх гніві і в їх нерозумінні доказ їх новочасного шаленства. Монізм, в котрому тепер перебуває дослідник, – люди віднині завжди змішані з нелюдьми, – для них є неприйнятним ніякою мірою. Через причини соціального порядку, виснує

наш етнолог, західні вчені потребують дуалістичного відношення» [106, с.177].

Парадоксально, але такий подвійний висновок є неточним, оскільки мета філософської антропології та антропології якраз і полягає у розумінні та взаємоповазі один одного [41]. Перший раз європейське протиставлення, європейський новочасний дуалізм нав'язується культурам, яким він не є властивим, у другому випадку – через нав'язання тотальності та монізму нашій модерній культурі: «другий раз – відмінюючи зовнішній Розлом і нав'язуючи монізм нашій власній культурі, котра його повністю відкидає і вбачає в цих двох Розломах не опис реальності – нашої власної реальності і реальності інших, а те, що визначає той особливий спосіб, котрим західні люди встановлюють свої відношення з іншими. Лише сьогодні ми можемо обійти цей спосіб, оскільки саморозвиток науки і техніки заважає нам бути повністю новочасними (модерними). За умови, однак, що ми зможемо уявити собі дещо іншу антропологію» [106, с.177].

Можлива антропологія повинна дотримуватись у своїй дослідницькій позиції принципів потрібної симетрії – пояснювати істину та хибу в тих самих термінах, вивчати практики породження як людей та нелюдей (речей), займати толерантну позицію при розмежуванні культур на метрополію та колонію, утримуватись від всякої позиції, що стверджує першість європейської людини та першість європейської культури, утримуючись (епохе) від усілякого судження щодо того, що відрізняє європейських західних людей від Інших. Цим самим наука набуває нові території дослідження, генералізує та філософізує свої висновки, які можуть бути застосовані для усіх колективів, соціальних груп та соціокультурних реалій, в тому числі і до тих суспільств, в яких ми перебуваємо, українські дослідники тоді здатні надати найповніші та найабстрактніші одночасно висновки щодо механізмів української культури, філософська антропологія тоді вивчає «центральний механізм всіх колективів» [106, с.178].

Філософська антропологія та філософія культури втрачають свою прикріпленість виключно до культури, «чи виключно до культурних вимірювань, – але взамін цього придбають природу, що є неоціненною перевагою. Дві позиції, котрі я визначив на початку дослідження, – перша, котру без особливих зусиль займав етнолог, і друга, котру з такою важкою працею намагався знайти дослідник науки, – виявляються спільними, суміщеними: аналіз мереж простягає руку антропології і пропонує їй обрати те центральне місце, котре для неї передбачалось. Питання релятивізму стає вирішуваним» [106, с.178-179]. Розуміння наукової істини епістемологів має бути уточнене концепцією наукових практик, мережі інформаційного та соціального характеру дозволяють прийти до спільної істини. Західний розум вміє вибудувувати для себе логічні пастки, з яких він і виходить більш-менш успішно, коли він поєднує суб'єкт та об'єкт, природу та культуру, дію та артефакт: «Особливість західних людей полягає у тому, що за допомогою Конституції вони нав'язують тотальний поділ людей і нелюдей – внутрішній Великий Розлом – і тим самим штучно зчиняють скандал з приводу інших. «Невже можна бути персом?». Як можна не створювати радикальної відмінності між універсальною природою і відносною культурою? Але саме поняття культури є артефактом, створеним шляхом винесення природи за дужки. Бо культури – різноманітні чи універсальні – існують не більшою мірою, ніж універсальна природа. Існують лише природи-культури, і саме вони складають єдино можливу основу для порівняння» [106, с.179].

Цікаво, що в цілому для пояснення ритуалів французькі теоретики використовують організмичні, біологічні метафори, а англійські та американські механістичні, чи метафори геологічного походження, говорячи про певний «грунт» ритуалів. Такі антропоморфізми, біологізми чи геологізми впливають і на пропоновані філософські методологічні моделі цих дослідників.

Е. Дево говорить про дві традиції антропології, французьку ми неодноразово розглядали: французькі теоретики і філософи культури

виходить з біологічних метафор, американська використовує тектонічні геологічні метафори. Це особливо спостерігається у школі Фраса Боаса: «Будь-який індивід, що належить до будь-якої культури, є одночасно і її зберігач, і її провідар. Насправді концепція культури як колективної психології в усіх її уявних вимірюваннях є головним внеском, який Боас привніс до американської антропології. Хоча, культури співставляються з геологічними шарами не лише тому, що відділені одна від одної, але також через те, що являють собою стиснені, компактні єдності» [78, с.9]. Тому Ф. Боас і його школа засновуються на розумінні ірраціональних та складних механізмів культури, як культура складається – так вона і діє на різні інститути, традиція визначає конфігурацію культури, а не раціональні дії її представників, тому виглядає зайвим пошук раціональності в «глибинній природі культур, для Боаса не було нічого більш ілюзорного, ніж їх розчленування на різні інститути, такі як міф, ритуал, соціальна організація чи мистецтва. Навпаки, кожна з них повинна бути об'єктом особливого вивчення, що передбачає опис всіх її аспектів» [78, с.9].

Філософська антропологія та філософія культури, культурна антропологія, на переконання цієї школи, має справу вже з трансформованими культурами: усі культури підпали під вплив ерозії, що виражається ще одним терміном школи Боаса та школи культурного релятивізму – «аккультурації». Позитивним моментом цієї «геологічної» школи у вивчення культури є те, що приділяється надзвичайна увага мові як механізму мислення в тій чи іншій культурі: «Боас приділяв величезне значення вивченню мови у її нерозривному зв'язку з культурою». Ця позиція призвела до таких наслідків, що представники школи Ф. Боаса, а пізніше культурні та соціокультурні антропологи активно використовували польову практику збирання текстів, запису і транскрибування усної мови – міфів, опису ритуалів, усіляких історій, байок (зокрема метод «показу історій»), що розповідались інформантами рідною мовою. «Рекомендована ним методика роботи чудово вписувалась в діючу геологічну парадигму, нукову

підкріплюючи її і підкреслюючи її значущість. Боас наполягав на повноцінній легітимності оригінального тексту, вбачаючи у ньому еквівалент деякого геологічного відкладення чи страти [127]. В осерді американської антропологічної традиції міцно зайняла своє місце ідея необхідності вивчення тексту одночасно як загадки, котру потрібно розшифрувати, як достовірного свідчення і як відбитка (трейс) – простіше говорячи, як ознаки певного стану унікальної культури на той чи інший конкретний момент її історії» [78, с.10].

У англійській школі ми бачимо використання біологічних метафор щодо традиції та метафор щодо «розвитку», «винайдення», «вирощування» тих чи інших ритуалів.

Зокрема часто використовується поняття «винайдення традиції». Численні праці Е. Хобсбаума присвячені механізмам винайдення традицій у модерній культурі та їх трансформацій під впливом модерного раціоналізму.

Зокрема Е. Хобсбаум характеризує масове виробництво та віднайдення традицій наприкінці ХІХ – на початку ХХ століття: «Визначити, як групувались «винайдені традиції в західних країнах у 1870-1914 роках, відносно легко. Ми вже згадали достатньо прикладів таких новацій – від спільнот випускників шкіл і королівських ювілеїв, Дня Бастилії і Доньок Американської революції до Першотравня, Інтернаціоналу, Олімпійських ігор, фіналу кубка країни з футболу і Тур-де-Франс як народних обрядів, не говорячи вже про церемонію підняття прапора в США». Тут звичайно дуже доречно згадуються чинники ідеології, політичного розвитку, соціальних трансформацій, соціокультурної необхідності та політичної, психологічної чи владної мотивації соціальної інституалізації таких нововведень. Одночасно виникають і більш складні соціокультурні явища – спонтанне запровадження і поширення різних соціокультурних практик обрядовості серед народу, наприклад введення «особливих, індивідуальних номерних знаків для автомобілів» [198, с.48].

Найбільш важливими та суттєвими аспектами «винайдення традиції» в концепції Е. Хобсбаума, з чим ми також погоджуємось у контексті нашого дослідження, є такі аспекти: різниця між запропонованими модерними практиками і зниклими за часів Нового та Новітнього часів, винайдення нової мови соціокультурного символізму, створення нових культурних просторів для функціонування ритуалів, масовизація ритуалів [41; 44].

«В ретроспективі може здаватись, що період напередодні Першої світової війни, повинний був позначений розривом між мовами символічного дискурсу. Подібно можна знайти у випадку з військовою формою, де, так би мовити, «оперний модус» поступився прозаїчному. Наприклад, уніформа, що була винайдена між двома світовими війнами, не слідувала вимогам армійського камуфляжу – тим не менш яскраві кольори були відкинуті і перевага надана докучливим відтінкам чорного і брунатного, як у фашистів і нацистів. В той же час у період 1870 – 1914 років яскраву ритуальну уніформу для чоловіків ще все-таки створювали, хоча приклади підібрати нелегко. Можливо, йшлося про адаптування старих стилів до нових інститутів того ж типу і статусу – згадаймо хоча б академічні мантиї і капюшони в нових коледжах і для нових учених ступенів. Старі костюми також зберігались. Однак виникає стійке враження щодо того, що світ напередодні Першої світової жив накопиченим капіталом. В інших відношеннях він з особливим ентузіазмом розвивав стару мову. Шаленство щодо статуй, алегоричних прикрас і символічних публічних будівель досягає свого піку між 1870-м і 1914 роком. Однак у міжвоєнний період ця символічна мова була приречена на раптовий і різкий занепад. Вже сучасники вважали її надзвичайну популярність настільки нетривалою, як і розквіт іншого виду символізму – стиль *art nouveau*. Разом з тим, можна зауважити, що інший різновид мови публічної символіки, мова театру, виявилась більш стійкою». Особливу нашу увагу привертає масовизація традиції, досягнення максимальної публічності та поширення, що стає характерним для модерну. «Публічні церемонії, паради і ритуалізовані

масові збірки були не нові. Проте розмах їх адаптування до офіційних і неофіційних, але завжди світських цілей (масові демонстрації, футбольні матчі і так далі) в даний момент викликає подив. Більш того, конструювання формальних ритуальних просторів свідомо створювалось під німецький націоналізм, здається систематично здійснювалось навіть там, де раніше нічому такому не приділялось належної уваги, – тут можна згадати едвардіанський Лондон» [198, с.4-5].

Ф. Серс у праці «Тоталітаризм і авангард. Напередодні запердельного» [155] зазначає, що конкретна модель тоталітарної системи, яка встановилася в гітлерівській Німеччині епохи націонал-соціалізму і в Радянському Союзі при Сталіні, відрізняється, з одного боку, процесом роздроблення суспільства. Тобто знищенням традиційних соціальних зв'язків і формуванням єдиної партії, яка спирається на ідеологію, що виступала в ролі офіційної істини обох держав. Ідеологія в свою чергу являє собою комплекс уявлень, що відноситься більше до області вірувань, ніж знань, однак її основною характеристикою є негайне продовження у вигляді матеріальної практики, коли ідеологія тисне на традицію, то це призводить до перекручень у соціокультурній реальності. Л. Альтюссер [2] визначав ідеологію як «систему уявлень (образів, міфів, ідей або понять, в залежності від випадку), наділену самостійним існуванням і історичною роллю в рамках конкретного суспільства». Він додавав також, що «ідеологія як система уявлень відрізняється від науки тим, що соціально практична функція переважає в ній над функцією теоретичною (або пізнавальною)» [2].

В тоталітаризмі ідеологія поширюється на всі аспекти особистого і колективного життя і встановлює монополію на застосування як сили, так і переконання, тут відбувається не «винайдення традиції», а утиск традиції та її ідеологізація. Тим самим тоталітарні суспільства руйнують існуючі релігійні і міфологічні системи, замінюючи традицію ідеологією. Механізми «винайдення традицій» повинні обслуговувати виникаючі у модерні потреби підтримання та легітимації влади через традицію. Часто справжні традицію

«заважають», чинять певний ментальний і побутовий «опір» цьому, тому традиції звинувачуються у консерватизмі, не відповідності «потребам дня». Іноді традиція набуває форму колоніальної залежності чи колоніального маркера. Єдина партія опановує всіма громадськими важелями, вся економічна і професійна діяльність стає частиною держави. Способами впливу в даному випадку є насамперед пропаганда і терор, оскільки вищою точкою розвитку і логічним завершенням режиму є терор одночасно і політичний, і ідеологічний, здійснюваний щодо інакомислення.

Слідом за Карлом Марксом та марксистами, критик існуючої системи колоніальної і насильницької влади Франц Фанон шукав клас, який був би найменш зацікавлений в збереженні існуючого соціально-економічного ладу, підтриманні системи зиску та нищення інших культур. У той час як К. Маркс в Європі набув цього стану в пролетаріаті, Франц Фанон в колоніях знайшов його в селянстві.

За теорією Франца Фанона у країнах-колоніях лише селяни мають революційний потенціал, бо втрачати їм нічого, а отримати вони можуть все. Вмираючий від голоду селянин, який не включений в класову систему, першим в категорії експлуатованих усвідомлює, що тільки насильством можна відплатити за все. Для нього не існує ні компромісів, ні можливих угод. Встановлення колоніального панування і здобуття незалежності, відносини цих протилежностей – просто питання «хто кого?» [173, с 63]. Апарат насильства знищує ті традиції, що невгодні колонізатору і сприяє винадненню традицій, вгодних новим правлячим елітам. Фактично нищення традицій у XX столітті стало і нищенням селянства, як найбільш незалежної автономної верстви, що здатна дати опір тоталітарним системам і зберігати старі адаптативні традиції, а не ставати рабами нових тоталітарних традицій. В цьому відношенні симптоматично знищення українського селянства через голодомори 1921-1922, 1932-1934, 1946-1947 років та масові репресії щодо селянства, замість традицій пропонувалось слідування тоталітарним правилам і законам, що не враховували специфіку національних реалій.

Модерн активно починає «винаходити традиції», при цьому, як влучно зауважив Е. Хобсбаум, важливо значення для автентичності такого винайдення стає створення нових видів культурних просторів, що мають надати демонстративну силу новим винайденим ритуалам. «Також не треба забувати в цей період про винайдення в цей період абсолютно нових просторів для видовищних і де-факто масових ритуалів, таких як спортивні стадіони. Присутність монарха на фіналі футбольного Кубка Англії на стадіоні Уемблі (з 1914 року), а також використання таких будівель, як Спортспалац в Берліні і Велодром да Гівер в Паризі, для міжвоєнних масових дій передували розвиток формальних просторів для публічних масових ритуалів, що систематично культивувались фашистськими режимами. Ми можемо помітити, що тією мірою, як буде ставати все більш злидарською стара мова публічного символізму, тією ж мірою нові декорації публічного ритуалу повинні були підкреслити простоту і монументальність, а не алегоричну декоративність XIX століття, таку, як ансамбль Рингштрассе у Відні і пам'ятник королю Віктору-Еммануїлу в Римі» [198, с.4].

Як робоче визначення для нашої дисертаційної роботи, ми використовуємо та уточнюємо окреслення поняття «винайдення традиції», представлене у багатьох працях Е. Хобсбаума.

Винайдення традиції та результат цього винайдення при цьому таким чином визначається Е. Хобсбаумом: «Винайдена традиція» – це сукупність суспільних практик ритуального чи символічного характеру, що звичайно регулюються за допомогою явно чи неявно визначених правил; метою її є запровадження певних цінностей і норм поведінки, а засобом досягнення мети – повторення. Останнє автоматично передбачає спадковість у часі. І дійсно, повсюди, де це тільки можливо, такі практики намагаються обґрунтувати свій зв'язок з відповідним історичним періодом. Яскравий приклад – свідомий вибір готичного стилю при перебудові британського парламенту в XIX столітті чи прийняте після Другої світової війни не менш

свідоме рішення відновити зал засідань парламенту в основному у відповідності з його колишнім планом» [197, с.47-48].

Е. Хобсбаум докладно пояснює різницю між традицією, ритуалом та звичаєм та їх функціонування у модерному суспільстві: «Зрозуміла таким чином «традиція» повинна бути чітко виокремлена від «звичая», панівного у так званих традиційних суспільствах. Ціль і відрізнявальна характеристика «традицій», в тому числі і винайдених, – це незмінність. Минуле, на котре вони посилаються, накладає на людей фіксовані (як правило, формалізовані) практики, наприклад, ту ж практику повторення.

«Звичай» традиційних суспільств має подвійну функцію: він і мотор, і махове колесо. Він не чинить перепон змінам та нововведенням до того часу, поки вони виглядають співставними з колишніми змінами і нововведеннями або ідентичними їм. Вимога відповідності тому, що вже було, сильно їх обмежує, але вона ж дозволяє давати будь-якій бажаній зміні (чи, навпаки, опору новаціям) санкцію прецедента, соціальної спадковості, природного закону історії. Дослідники селянських рухів знають, що претензії того чи іншого селища на право користування общинними землями «за звичаєм, діючим зі стародавніх часів», дуже часто відображає не дійсний історичний факт, а баланс сил, що склався у постійній боротьбі села з землевласниками та іншими селами. Дослідники британського робочого руху знають, що професійне чи цехове «право» не обов'язково походить з давньої традиції; часто це будь-яке скільки завгодно «свіже» право, котрим робочим вдалось затвердити на практиці і котре вони намагаються розповсюдити або захистити, приписуючи йому існування «від віку».

«Звичай» не може бути чимось незмінним, тому що навіть у традиційних суспільствах не може бути незмінним життя. Для звичаєвого або общинного права якраз характерно поєднання гнучкості змісту з формальною шаною прецеденту. Різниця між «традицією» і «звичаєм» у нашому розумінні цих слів добре ілюструється таким чином: в суді «звичай» – це те, що судді роблять, тоді як «традиція» (і в даному випадку винайдена

традиція) – це перуки, мантиї та інші формальні приналежності і ритуалізовані дії, супутні власно дії» [197, с.49-50].

Традиція та звичай тісно пов'язані: звичай змінює традицію [44]. Також традиція відрізняється від «заведеного порядку» чи «правила». Правило звичайно не має значної ритуальної чи символічної функції, хоча в деяких випадках така символізація можлива (найчастіше сакралізація чи використання ідеології).

Також треба ввести поняття «звички». Промислова революція і модернізація торкнулась і сфери людських відносин, в тому числі це відбилось і у процесах бюрократизації. Для ефективної роботи та взаємодії людей використовують переліки правил та інструкцій, що забезпечують точну передачу необхідних навичок новим виконавцям, звичка стає запорукою точного виконання та автоматизації таких правил, доведених до рефлекторної дії. Сукупність таких звичок забезпечує автоматизм соціального функціонування в культурі модерну, в той же самий час така автоматизація і бюрократизація правил призводить до втрати здатності швидко реагувати на нові обставини, творчого начала чи виконавської ініціативи: «Це добра знайома слабкість будь-якої рутини, будь-якої бюрократизації особливо помітна на рівні керованих, де незмінне виконання розглядається як найефективніше виконання. Такі зводи правил і процедур не є «винайденою традицією», оскільки за своїми функціями, а значить і за обґрунтованістю, відносяться переважно до галузі технічного, а не ідеологічного (за марксистською термінологією – належать базису, а не надбудові). Створюються вони для того, щоб інструктувати у практичних діях, і під тиском знов-таки практичних потреб їх з легкістю модифікують або взагалі від них відмовляються» [197, с.50].

3.3. Значення ритуалів та традиції в українських освітніх практиках

3.3.1. Трансформації міфу та ритуалу у сучасному українському споживацькому суспільстві: філософсько-антропологічні характеристики. Міф та функціонування постмодерної міфотехніки у просторі сучасної культури осмислювали Ж. Бодрійяр [21; 23-24], Р. Жирар [84-87], Р. Барт [8], Ж. Ліотар [114], П. Бергер і Т. Лукман [16] та інші.

Зокрема Ж. Бодрійяр влучно характеризує новітню логіку міфу в масовій культурі: «Ті, хто протестує проти уявлюючої 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. «А проте, не «віруючи» у цей товар, я вірю рекламі, яка намагається змусити мене в нього повірити...віра у Діда Мороза – це раціоналізуючий вимисел, що дозволяє дитині у другому дитинстві зберегти чарівний зв'язок з батьківськими (а саме материнськими) дарунками, який був у нього в першому дитинстві» [24].

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 скріпляють собою цю угоду» [24, с.137-138]. Ця логіка 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 казку. Й це не заважає йому так само утягуватися до інтеріоризовано-інфантильної ситуації і поводити себе відповідним чином.

Український контекст традиції також передбачає наявність міфів і тісний зв'язок міфологічної основи соціокультурної свідомості та ідеології [44]. Міфи можуть виступати як мотиваторами повсякденної поведінки, так і основою підтримання певних моделей соціокультурної і політичної поведінки. Тут ми маємо на увазі міф насамперед у тому значення, як його тлумачив Ролан Барт, коли розглядав міф як певну матрицю культурної та політичної поведінки, в усвідомлених формах – основу ідеології та соціокультурних інститутів. Тут необхідні дії як із усвідомлення певних міфологічних кодів, що постулюють традицію і трансформуються в ідеологію, так і очищення, прояснення соціокультурних дій від міфологічного компоненту.

Ролан Барт зазначає у своєму визначенні поняття, що «міф – це вже оброблений матеріал, який використовується для комунікації» [8, с.112]. Дане твердження свідчить про те, що міф перетворює, деформує деякі аспекти реальності, котрі вигідні йому, і відповідно формують ідеологічно містифіковану свідомість, тому задачею дослідника у такому випадку є звільнення свідомості від міфів і відповідно здатність побачити міфологізацію того чи іншого знання.

Докладно міф як соціальний конструкт вивчають П. Бергер і Т. Лукман, велику увагу вони приділяють інституалізації міфу, яка здійснюється тоді, коли здійснюється «взаємна типізація призвичаєних дій діячами різного різновиду» [16, с.92], при цьому соціальні інститути надають зразки для наслідування та контролюють людські практики, в тому числі практики засвоєння міфів та перетворення їх на стереотипи поведінки. Соціальні інститути виступають нормативним та репресивним чинником щодо міфів:

«інститути чинять спротив змінити їх чи взагалі позбутись їх. Вони мають примусову владу і самі по собі, завдяки силі своєї фактичності, і завдяки механізмам контролю, котрими зазвичай володіють найважливіші інституції» [16, с.91].

Уявлення про міф як конструкт також підтримує теорія демонстративного споживання, вперше ця теорія була запропонована Торстейном Вебленом [37]. В своїй праці «Теорія дозвільного класу» Т. Веблен [37] звертається до дослідження еліт та способів їх споживання, доводиться теза про те, що демонстративне споживацтво – це спосіб створення іміджу та ділової репутації, «використання споживацтва для доказу володіння багатством» [37, с.30].

Доводячи цю тезу, Т. Веблен звертає увагу на функціонування масової культури через механізм грошей, що слугують головним засобом оцінювання. В культурі грошей предмет отримує естетичну чи етичну оцінку не за свої якості, а за свою ціну, товари цінуються не за принципом корисності чи утилітарності, а за принципом відрізнення (ефект заздрісного порівняння) – наскільки володіння ними відрізняє людину від оточуючих, наскільки людина має унікальний статус. Чим більш марнотратною стає особа, тим вище зростає її престиж, тим самим створюється головний міф масової культури – міф про успіх через найбільш марнотратне споживання. Звідси міф породжує ряд механізмів сучасної масової культури [44]. Коли демонстративна поведінка споживацтва є підтвердженням суспільної значущості та успіху, то це змушує споживачів як середнього, так і нижчого класу імітувати поведінку багатіїв, тим самим міф вимагає будувати все життя як імідж надмірного марнотратства.

Міф про демонстративне споживання підтримується побудовою нової символічної реальності, «гіперреальності», за термінологією Ж. Бодрійяра. Цей новітній міф підтримується не тільки міфами масової культури, але й симулякрами, що руйнують традиційну культуру та її цінності [44]. Гіперреальність – найважливіший концепт Ж. Бодрійяра, через який

розкривається сутність новітньої епохи – постмодерну та подоланого модерну. Гіперреальність має свої риси, що відрізняють її як від реальності, так і від символіки масової культури. Дійсність товару зникає та визначається торговою маркою та модою, споживається не річ, а її знак, навіть демонстративна цінність цього знаку, сучасні засоби масової інформації оповідають не про події, а про коментарі та інтерпретації цих подій, іноді просто вигадуючи фальшиві інформаційні приводи, споживачі орієнтуються не на справжню цінність того чи іншого товару, а на моду.

Таке надмірне виробництво знаків, замість виробництва власне товарів, Ж. Бодрійяр позначає як «семіургію», що відкриває доступ до сфери наших несвідомих бажань. Таким чином механізми гіперреальності корелюють з механізмами несвідомого, тим самим відроджуючи міф на новому рівні, він стає засобом раціоналізації та споживацької поведінки, тим самим зрощуючи економіку з психоаналізом, несвідоме з рекламою та способами споживацької поведінки; економічний обмін замінюється обміном символами як втіленнями бажань, в крайньому випадку подальшого розвитку гіперреальності економічний обмін замінюється на символічний обмін, символічний обмін – на марнотратний, марнотратний на обмін дарунку, в деяких випадках обмін дарунку стає обміном несвідомого та надсвідомого як таких [44].

Символізм обміну як дарунку був вперше відкритим у дослідженнях Марселя Мосса [231], що досліджував спільні механізми магічної дії в архаїчних та сучасних суспільствах. Коли в капіталізмі на місце знака прийшла річ, то конкретний товар в його матеріальному втіленні та цінності зберігає значення сакрального знаку без дотримання логіки священної рівноваги. Інший механізм відновлення цієї рівноваги ми розглянемо в нашій роботі пізніше через використання концепції Рене Жирара.

При розречевлюванні знаку зберігається часткова постречова функція, що первісно Ж. Бодрійяр назвав терміном «симулякр». Симулякр поступово стає панівним типом репрезентації та символізації починаючи від доби

Відродження, у постіндустріальну добу ми бачимо переродження симулякра у симуляцію, при симулюванні буржуазії належності до аристократії, при згасанні аристократичного запалу буржуазія менш витратно намагається замінити аристократичне домінування, регульоване іншим символічним кодом [21, с.113]. «Перший порядок симулякрів» виникає вже на передкапіталістичній стадії, є своєрідним парадом театральної симуляції як підробленого життя, «другий порядок симулякрів» співвідносний з промисловим капіталізмом, реальністю та виробництвом, «третій порядок симулякрів» приходить у другій половині ХХ століття і співвідносний з постмодерном, переоцінкою цінностей і постанням гіперреальності як наявністю панівних фантазмів, що витісняють реальне, а бажання втілюється у колообіг образів масової культури.

Якраз «модель симуляції» і передбачає наявність знаків та подіб, що витісняють реальність, реальність стає лише часткою гіперреальності [23, с.37-38]. При цьому відбувається породження не тільки симулякрів, але й фальшивої комунікації, новітнє суспільством Ж. Бодрійяр називає «суспільством некомунікації», панування засобів масової інформації призводить до того, що відбувається монолог телебачення, а «люди вже не говорять один з одним», вклоняючись «симуляції комунікації» як ідолу [23, с.54].

Щастя також розуміється не як у традиційному суспільстві (здоров'я, праця, гармонія природи та стосунків), а як принцип максимального споживання. Щастя тепер трактується також у термінах споживацького суспільства та надмірного споживання. Ж. Бодрійяр [23] розглядає щастя з точки зору панування кількісних характеристик, рівності усіх перед демократією та багатством, де абсолютною є споживацька ціна товарів і рівність усіх перед цією ціною, що відновлює міф про рівність людей через рівність усіх перед цінністю товарів. Споживання замінює любов та ритуал, руйнує емпатію та любов у традиційній культурі, що були її

стрижнем: «Любов вже вкоренилася в нашій суб'єктивній конструкції і не потребує моральних розмов, щоб зробити це так, каже Левінас» [244, с.155].

Ж. Бодрійяр намагається показати ілюзорність та психологічну оманливість такої рівності, що створює мінливу соціальну гру про ілюзорну включеність людей у соціокультурне життя [23, с.54]. Крім маніпуляції міфами, в тому числі міфами про щастя, споживацьке суспільство, на точну думку Ж. Бодрійяра, використовує ряд культурних механізмів: симуляції, кітча, реклами, культу молодості та товарного безсмертя тощо.

Таким чином механізми масової культури руйнують традиційну культуру та її обряди, парадоксально використовуючи міфи, присутні в традиційній культурі для її деконструкції, зокрема міфи про здоровий спосіб життя, природну красу, усталеність традиційних цінностей, ці механізми характеризуються у працях Ж. Бодрійяра як механізми моди, що замінюють і підмінюють (фальшивують) ритуали та предмети, мода свідомо використовує «тимчасові», мінливі знаки, замінюючи осмислену ритуалізацію ритуалізацією беззмістовних знаків, що спорадично актуалізуються тією ж модою.

Тим самим традиційний ритуал замінюється мінімальним набором обов'язкових знаків – «найменшою загальною культурою» [23, с.54-55], що набуває глобальну, а не національну специфіку і функціонує як модний код.

В концепції Ж. Бодрійяра симулякр і гіперреальність є підробками, коли річ позбавляється сутності, платонівського «ейдосу», то вона стає нічим і виявляє себе як смерть. У традиційній культурі та традиційних обрядах це усвідомлювалось з точки зору нічого, що дає простір народженню нового та має позитивно забарвлену онтологію, ця позитивна функція нічого підтримувалась як соціальним інститутами, так і обрядами.

При зростанні капіталістичної десакралізації ніщо та смерть втрачають свої священні функції та не здатні більше інтегрувати суспільство навколо позитивної семантики змін. Згідно категоріям Ж. Лакана [015], замість обряду та ритуалу відбувається інституалізація смерті та бажання,

фрейдівський Ерос і Танатос об'єднуються в єдину і неподільну інстанцію, фантазм втілюється в порядках реального, намагається приховати підробку предмета, запровадженого культурою доби Відродження як наслідок ренесансної десакралізації світу. В цьому «недолік» новочасного симулякра, що вступає у протиріччя сам із собою. Ці протиріччя набувають загострення під час третього порядку симулякрів в гіперреальності та механізмах «подвійного кодування» (Ч. Дженкс).

Гіперреальність, в основній концепції Ж. Бодрійяра [23], є результатом негативної онтології та занепадом європейської культури, що втративши джерело своєї традиції, пішла за підробкою та втечею від дійсності, що найкраще втілюється у все нових фантазмах європейської культури та розважальних практиках гіперреальності.

Можна протиставити уявленню про міф як конструкт та симулякр примордіалстські уявлення про міф як спосіб адаптування до навколишнього середовища, що має не тільки природне коріння, але й зберігає зв'язок з природою, життям роду і способами виживання етносу в тому чи іншому природному оточенні.

Це також пов'язано з категорією природного, землі, турботи про себе як турботи про землю, природу, свій рід. З руйнуванням традиційного світогляду ця проблема зазнає подальшої актуалізації, що чудово проаналізовано зокрема у роботах С. Пилипенко [137, 138]. Так дослідниця зазначає, що байдуже ставлення до природи та землі породжує і саму проблему «розлюднення»: «Проблема «розлюднення» нового звучання в умовах, коли криза духовності виступає глобальним явищем. Учені й практики стурбовані тим, що ситуація духовності у сучасному суспільстві стає страхітливою: відчуженість, відсутність бажання зрозуміти іншого, проявити увагу, толерантність, співчуття, милосердя, справедливість – незаперечні докази існуючого дефіциту духовності. Людина не дає і не намагається дати відповідь на питання: «Для чого я живу на землі?», «Яке моє призначення?», «Який сенс мого життя?». Звідси постає інше питання:

«Що необхідно зробити, щоб турбота про себе як про людину-творця, креативну людину була метою життя?». У цьому полягає запорука гармонійного розвитку усіх потенційних можливостей людини, запорука того, що витвори й результати її діяльності дійсно слугуватимуть в ім'я людини як вищої цінності. І в такому розумінні турботу про себе слід вбачати як злагоду людини із собою, адже в турботі про себе людина виступає одночасно суб'єктом і об'єктом цього процесу» [138, с.96].

Більш глибокий і давній прошарок української міфології пов'язаний з природною символікою, зокрема з символікою тварин, птахів, рідного ландшафту, родини, батьківщини. Така символіка традиційно протиставляється протиріччям цивілізації як заполюка щирості, надійності, рідної домівки, щасливого минулого дитинства і використовується як своєрідне позначення міфу про «золотий вік» патріархальної України, часи предків та панування традиційної «надійної» незмінної української культури.

Конструктивістські та примордіалістські теорії міфу зазнають переосмислення та інтегрування у теорії міфу як скритого жертвопринесення Рене Жирара.

Перша робота, з якої починається дослідження культури через призму християнства Р. Жираром, є «Вигадка романтизму та правда роману», де автору вдалося започаткувати свою головну антропологічну тезу, що людина в своїх бажаннях міметично наслідує бажання іншого – свого ближнього.

Продовжуючи власну теорію міметичного в культурі, Рене Жирар створює ряд фундаментальних праць «Насилля та священне» [86], «Речі, приховані від заснування світу» [84], «Я бачу Сатану, що падає, як блискавка» [87], де розглядається міметичне бажання та ритуали релігії.

Ритуали розглядаються як способи впорядкування насилля через культуру [44], оскільки насильство породжує помсту і культура здатна локалізувати ці насильства насамперед завдяки ритуалам жертвопринесення, що стають засобом контролю насильства та гвалту через певний символічний культурний порядок. За теорією Рене Жирара, основа антропологічного

розвитку людства – міметичне бажання. В своїй роботі «Насилля та священне» [86] автор справедливо зазначає, що усі бажання, які ми спостерігали, мають у собі не лише об'єкт та суб'єкт, але й суперника. Бажання суперника – цей той самий об'єкт, що і в суб'єкта, а суб'єкт у свою чергу бажає його через спрямоване бажання суперника (віддзеркалене бажання). Через аналіз міфологічних текстів Р. Жирар ґрунтовно доводить, що дуже швидко наслідуване бажання об'єкту, який неможливо розділити або використовувати разом, може призвести до суперництва, його ескалації та завершитися ворожнечею чи насильством, де губиться першопричина конфлікту – бажаний об'єкт.

Другим етапом міметичного циклу є колективне насилля по відношенню до жертви, на яку переноситься уся відповідальність за міметичну кризу [44]. Головним критерієм віктимності стає відсутність між колективом і потенційною жертвою соціального зв'язку певного типу, це не-близький для певного колективу, це «цап-відбивайло», «офірний козел», жорстокість до якого вже є припустима для того чи іншого суспільства. Робота «Офірний козел» [85] розглядає ключове поняття жертви в теорії мімезису як результату колективного антагонізму, що породжує невідплатну, часто невинну, жертву, що стає заміщенням колективного насильства та повертає своєрідну ритуальну рівновагу в архаїчній колектив. Р. Жирар відкриває, що в ритуалі жертвопринесення жертва, виключена чи позбавлена життя, сприймається як єдиний чинник зла, той, хто відповідає за створений хаос, – і водночас як абсолютне благо, адже її знищення повинно забезпечити гармонію та відновлення рівноваги.

Жертвоприношення в міметичній теорії культури Рене Жирара характеризується тим, що його функція постійно вислизає від нас, і воно завжди направлене на заспокоєння внутрішнього насилля, стримування конфлікту. Але насилля, як зазначено у «Насиллі та священному» [86], насамперед пов'язане зі священним. Релігія бере свій початок з установчого вбивства, яке закладає основи міфів усіх відомих архаїчних культур:

жертвоприношення у ритуалі починається з реалістичного відтворення міметичної кризи, зразком для якої стає дійсна криза, що дала початок цьому міфологічному відтворенню. Це необхідна умова для запуску механізму жертвоприношення, адже саме ця подія і створила потребу у одностайному насильстві проти жертви. Для жертви виділяється з спільності певні представники, Р. Жирар називає це «виключенням» [86, с.224], після поділу людських колективів частина стає можливими претендентами на «виключення», при кризах починають діяти такі зазначені механізми виключення, оскільки необхідність виключення жертви дає змогу подолати страх перед кризою та повернути спокій у колектив.

Нарешті праця «Я бачу Сатану, що падає як блискавка» [87] аналізує міметичне суперництво у відношеннях між близькими та намагається зануритись у більш глибоке онтологічно-психологічне коріння жертвопринесення.

Таким чином, можна зробити висновок, що Рене Жирар за допомогою аналізу біблійних, літературних та філософських текстів розкриває справжню сутність архаїчної або міфологічної релігійності, міфу для становлення міметичного циклу та ритуалу. Сучасний образ жертви, виключеного живе не лише у міфологічному, релігійному, а продукується більшою мірою на сфері діяльності та функціонування масової культури.

При вивченні впливу на міфи та ритуали механізмів масової культури нами робиться висновок, що міф все більше стає ідеологічним конструктом, щодо ритуалу, в ньому зберігається як давня «природна» примордіалістська основа, так і відбувається його нове конструювання та реконструювання під впливом моди як семіургії знаків та знакових кодів.

Міметична теорія ритуалу Р. Жирара показує спільну антропологічну основу всіх ритуалів, в основі яких відтворення міметичного бажання Іншого, що може бути подолано або через залагодження антагонізму або через жертвопринесення. Ритуал у символічному просторі споживацької ринкової культури аналізується з точки зору симуляції та симулякрів,

механізмів моди та фантазму, поєднання колективного та індивідуального несвідомого [44], а також в контексті «демонстративного споживання» та «моделі симуляції» [44], що дають бажанням Іншого ринкового виразу у вигляді реклами, інстанцій піклування та ілюзорного задоволення, тим самим інститалізуючи міф через типологію звичайних дій.

3.3.2. Міжкультурна комунікація, традиція, ритуал – інтеграційний потенціал у навчанні іноземних студентів. Сучасний світовий культурний простір характеризується динамічністю і складністю тих процесів, що відбуваються у ньому. Глобалізація економіки і культури охоплює велику кількість представників різних етнокультур. Поліетнічність і багатомовність існують у соціумі усіх країн світу. У свою чергу ці сучасні процеси поглиблюють увагу філософів до проблем вивчення іноземних мов.

Саме у двадцятому столітті людина була названа «*Homo communicans*», що означає «людина, що спілкується», оскільки процес комунікації став необхідною акцією життєдіяльності особистості. Слово і сама навичка спілкування перетворюються на головну філософську проблему сучасності, в рамках філософії ця проблема розроблялась у школі «діалогу культур» (В. Біблер) та роботах М. Бахтіна [10-12]. «Вміння спілкуватись з людьми, – як слушно висловлював цю думку Джон Рокфеллер, – це товар і я готовий сплатити за нього більше, ніж за будь-що інше».

Інтенсивність контактів між представниками різних культур дуже зросла і продовжує збільшуватись. Крім власне економіки, найважливішими зонами професійної і соціальної міжкультурної комунікації стали освіта, туризм, наука, мистецтво, медицина, шоу-бізнес і інше.

В методиці викладання іноземних мов аксіомою є злитність, невіддільність вивчення мов від паралельного проникнення в культуру країни мови, що вивчається, її історії і сучасного життя. Врахування культурознавчої інформації, що допомагає інтеграції студентів як представників різних національностей і культур, – це мета вивчення

іноземних мов. Вивчення мов – своєрідний діалог культур, який включає національно-культурну, соціокультурну семантику і інші групи лінгвокультур. «Діалог культур» – таке гасло культурологічної моделі освіти, визначеної в документах Болонського освітнього проекту.

Ще Вільгельм фон Гумбольдт висловлював ту слушну, на нашу думку, точку зору, що мови є різними культурними просторами, колами, для розуміння яких необхідно переходити від одного до іншого, тобто занурюватись у різні концептосфери. Наприкінці ХХ – початку ХХІ століть проблема «мова і культура» стає центром філософських досліджень, і є домінуючим напрямком у науці вивчення і опису мови, який в усі часи залишався яскравою характеристикою етноса. Зв'язок філософії мови, культурної антропології та етнокультурології підкреслював ще Г.О. Винокур у 1920-тих роках: «Будь-який мовознавець, що вивчає мову даної культури, тим самим, прагне він цього чи не прагне, неодмінно стає дослідником тієї культури, до продуктів котрої належить ця мова» [38, с.49].

Культурна антропологія, філософія культури та соціокультурна антропологія співпрацюють з теорією лінгвокраїнознавства, основи якого були закладені працями Є.М. Верещагіна і В.Г. Костомарова [161].

Останнім часом досліджуються проблеми міжкультурної комунікації, рівнів інтерактивного спілкування (соціальні страти, національні культури, цивілізовані прошарки), національного менталітету і комунікативної поведінки, і багато інших аспектів природи «людина, мова і культура».

В цьому процесі беруть участь дві сторони: студент, що вивчає мову і культуру України, і викладач, який передає йому свої знання, навчає. Викладач і студенти як равноправні учасники навчально-виховного процесу формують міжкультурну комунікацію, в якій співіснують і взаємодіють різні національні культури.

На можливість порозуміння різних національних світів та культур, що мають в основі своєї інакшості різницю традицій та ритуалів, а в основі своєї спільності – налаштованість на діалог, укорінену у багатьох традиціях світу,

особливо трансльованій в європейській та українській культурі, вказує у багатьох своїх роботах професор І.Д. Загрійчук. Зокрема він відмічає, що через ритуал та традицію культури не тільки різняться, а й взаємозбагачуються, виходять на міжкультурний діалог – «Діалог між національними культурами можливий тоді, коли останні залишаються вірними своїм засадам, які продукують відмінності і зберігають та охороняють їх. А відмінності між націями дійсно існують. Вони проявляються багато в чому. Найсуттєвіші, як нам здається, закладені в традиції та мові...Ця відмінність часто є суттєвою, але сказане зовсім не означає, що між різним баченням світу неможливе порозуміння, не можливий діалог, який у принципі спроможний наблизити різні бачення світу один до одного... Можна стверджувати, що національні цінності – це своєрідні історичні форми існування вселюдського. Кожна національна культура є нічим іншим, як унікальною репрезентацією загальнолюдських цінностей, що поза національністю не існують. Реальне буття вселюдського знаходить свою реалізацію в національному, без нього вселюдськість є химерою... Таким чином, діалог за своєю сутністю є оптимальною формою співіснування різних культур...» [92, с.75].

Тому викладач повинний мати уявлення про інший етнокультурний світ, його основні політичні і соціокультурні реалії. Не знаючи і не розуміючи цих явищ і процесів та особливостей світу студентів-іноземців, викладач не може ефективно взаємодіяти у режимі «діалог культур». Культурологічна модель передбачає формування нового типу педагогічного мислення.

Це високий професіоналізм, висока культура, ерудиція, віра у такі духовні цінності, як згода, свобода і права людини, активна громадянська позиція і інші гуманістичні цінності. «Відповідати «вимогам дня» – як людськи, так і професійно» (за точним висловом М. Вебера) – завітне бажання сучасного студента і викладача. Чим більше викладач знає про особливості національно-культурної специфіки студента, тим більше він є

успішним у своїй професійній діяльності. Вища ціль викладача, що працює з іноземним контингентом, полягає у тому, щоб інтегрувати особистість студента у світову і національну культуру.

В «теорії комунікативної дії» Ю. Габермас намагається побудувати нову раціональну комунікативну філософію, об'єднуючи досягнення герменевтичного та структурно-функціонального підходів до дії та традиції. Ю. Габермас вводить усід за феноменологами поняття «життєвого світу», що адекватне концепції «комунікативної дії», через комунікацію формується мовленнєва, а, значить, на його переконання, що близьке до наших поглядів, і загальна картина світу, в якій колективні уявлення та колективне несвідоме знаходить своє адекватне вираження у більш раціональній за своєю структурою мовою. Мова стає способом трансляції життєвого світу, досвіду і традиції. Через мову закладається інтерпретативний потенціал ритуалів та практик культури, через спільний життєвий світ налагоджується комунікація, закладаються норми, цінності, традиції, ритуали придбають своє значення та певний спосіб символічної інтерпретації. Ми приєднуємось до висловленої Ю. Габермасом [188-190] точки зору, що саме завдяки мовній комунікації окреслюється життєвий світ і відбувається становлення різних практик інтерпретації [112, с. 40-46], в тому числі і раціональної, надзвичайно важливої для філософії Ю. Габермаса. оскільки проект модерну він вважає «не завершеним».

Процеси відтворення культури, тобто процеси функціонування ритуалу і традиції, в філософії Ю. Габермаса відбувається лише через налагоджену комунікацію, бо культурна традиція створює нову спільноту, де зв'язок між учасниками заснований на розумінні, повазі і не може бути лише структурною чи функціональною взаємозалежністю, як стверджували структуралісти, позицію котрих пояснює через герменевтику та її досягнення Ю. Габермас. Мова створює раціональну комунікацію, але також створює і почуття, способи їх адекватного виразу [125, с. 89]. Ю. Габермас доводить, що комунікативні практики засновані на комунікативних дискурсах і

комунікативних діях [190]. Коли щодо дискурсів Габермас пропоную власну теорію мовленнєвих актів, в якій здійснюється реконструкція загальних структур комунікативної дії для координації соціальних дій, то комунікативні дії виражають справжнє функціонування комунікації та аргументації для досягнення інтерсуб'єктивної спільності розуміння.

Успішна побудова діалогу культур, що виключає конфліктні ситуації, залежить від майстерності викладача, від вірно і вчасно застосованих дидактичних прийомів, від розуміння філософської основи викладання, різних стратегій та тактик культурно-антропологічної та культурологічної роботи, толерантності. Так, наприклад, включення до теми заняття різних елементів рідної національної культури самих студентів впливає позитивно на вирішення проблем спілкування. Можна на заняттях з літератури чи культурології провести паралель у виразі патріотичних настроїв в творчості Т. Шевченка чи О. Пушкіна і палестинських поетів Махмуда Дарвиша, Муїна Бсису, імена котрих відомі арабській аудиторії. Це можуть бути імена шанованих в арабському світі відомих співачок Ум Кальтум, Фейруз, історичного полководця Салах-ад-Дина, філософів Аль-Кінді, Аль-Фарабі, Ібн-Сіні, ідеї котрих можуть бути згадувані при вивченні середньовічної філософії у групах гуманітарного профілю.

Українська традиція передбачає, що чоловік повинний знімати головний убір у приміщенні як знак поваги і гостинності. Дуже часто арабські студенти сидять на заняттях в шапках. Звичайно на прохання викладача зняти головний убір, студенти без питань це роблять. Але бувають випадки, коли студенти відмовляються це робити, не розуміючи причину такого прохання, для них це стає незрозумілою вимогою, котру вони ігнорують. З часом, студенти знайомляться з українськими традиціями, приймають їх, і у приміщеннях на заняттях перебувають без шапок.

Багато арабських студентів, приїхавши навчатись до України намагаються дотримуватись ритуалів і традицій своєї країни, свого етносу, в тому числі і релігійних. Наприклад, релігійний обряд молитви спочатку

залишається для них дуже важливим. Часто студенти, в перший місяць навчання, намагаються здійснювати Намаз, як вони робили це у себе на батьківщині. Тому можна побачити як студент розкладає ковдру прямо у коридорі і здійснює Намаз. На факультеті міжнародної освіти НТУ «ХП» навіть була створена кімната для молитов. Але дуже швидко відбувається процес аккультурації і секуляризації: студенти перестають молитися вдень, і, як ми можемо свідчити із бесід з ними, взагалі більше не моляться. Подібним чином арабська чайна церемонія перетворюється на банальне кидання чайного пакетика до чашок. Подібне можна відмітити щодо алкоголю, паління та вживання свинини. Спочатку арабські студенти дотримуються звичайних для них ісламських заборон та національних ритуалів, не п'ють алкоголь, не їдять свинину, заборонену їжу, але через деякий час вони вже стають любителями української кухні, хоча повернувшись на батьківщину, вони повертаються і до існуючих у них в традиції заборон.

Часто в Україні можна побачити арабську дівчину без хиджаба. Найчастіше, як ми з'ясовували під час бесіди, батьки таких студенток раніше учились в університетах країн СРСР, СНД і Європи, і це вплинуло на їх світогляд, зробило більш розкутими і толерантними. Студенти таких батьків більш свободні у виборі одягу, у стосунках і в цілому у житті менше обмежені рамками традиційних арабських традицій. Зокрема дівчата ходять з непокритою головою, в шортах, змінюються їх життєві пріоритети: метою життя стає не родина та діти, як у традиційному арабському суспільстві, а кар'єра.

Також арабські студенти позбуваються деяких традиційних стереотипів, коли ліва рука та права рука вважаються «нечистими», тому спочатку викладач, що сидить «ногу на ногу» може сприйматись з відразою, а негативні емоції щодо «лівою» сторони переноситись на ту дисципліну, що викладається, з часом такі стереотипи в українському суспільстві руйнуються. Критика з боку жінки-викладача сприймається арабськими

студентами гостро, але зрозумівши, що в українському суспільстві це не носить характеру образи, така критика сприймається конструктивно.

«Культурна дистанція» в арабській культурі набагато коротше, ніж в українській традиції, побачивши, що зустрічі у нас носять більш формальний характер, арабські студенти також при бесіді між собою припиняють обніматись, цілуватись, наближатись один до одного досить близько. Дещо складна ситуація виникає при подарунку квітів, оскільки в арабській культурі вважається ввічливим дарувати парне число квітів чи штучні квіти або навіть вінки, що в українській традиції вважається виключно похвальною символікою.

Коли говорити про китайських студентів, то часто вони викликають певне непорозуміння в українських викладачів, що працюють з іноземцями багато років, тим, що не надто багато знають про культуру і історію власної країни і зі здивуванням реагують на демонстрацію такої обізнаності: після «культурної революції» китайські студенти про власні традиції дізнаються тільки з-за кордону. Згадування в аудиторії будь-яких географічних назв, історичних і культурних пам'яток викликає у них замилювання і захоплення.

Прояв інтересу до історії і традицій національної культури студентів-іноземців – це вірний шлях до взаєморозуміння у процесі інтерактивного спілкування. Співзвучність культур при вивченні мов надає загальноосвітню, гуманістичну спрямованість усьому навчальному процесу, підвищує міжкультурну компетенцію. А це, в свою чергу, навчає міжкультурній толерантності – значить, крім дидактичних цілей виконується і виховна, світоглядна функція.

Зараз, коли деформовані колишні суспільні традиції, а нові лише оформлюються, являючи собою часто хаотичну, суперечливу чи еkleктичну сукупність політичних поглядів, соціальних і індивідуальних установок, моральних позицій, майбутні іноземні спеціалісти потребують знайомства з історично наявними загальнолюдськими непрехідними цінностями і

науковими концепціями світового розвитку, котрі допоможуть їм сформуванню власної філософії, світогляд, переконання, позиції.

Одним з засобів, що сприяють ефективному процесу формування знань, умінь і навичок міжкультурної комунікації, ми вважаємо використання соціогуманітарних дисциплін, таких як: культурологія, лінгвокультурологія, країнознавство, історія України, філософія, соціологія, етика і естетика, логіка. Ці навчальні дисципліни пріоритетні у формуванні умов ментального входження іноземного студента в соціум, створюючи так звану «тонель реальності», що відповідає новим мінливим умовам «чужої» культури. У зв'язку з інтегративними процесами, що відбуваються в різних сферах життя, в тому числі і в освітній сфері, і відповідно збільшенням контактів між різними народами і культурами, виникла потреба у формуванні комунікативних знань, умінь і навичок.

Саме дисципліни гуманітарного циклу формують знання про культуру свого народу і культурні досягнення інших країн, що сприяє формуванню у студентів умінь порівнювати і оцінювати ці досягнення в дусі об'єктивності і толерантності. А це, в свою чергу, дозволяє виховувати в студентах усвідомлене почуття інтернаціоналізму, мультикультуралізму і ставлення до своєї культури і до своєї мови, а також до культури і мови інших народів як до національно-культурних цінностей. Культурологічний і культурно-антропологічний підхід у вивченні мови допомагає глибоко усвідомити той факт, що всі народи і всі культури рівноцінні і рівнозначні.

Таким чином, соціогуманітарні дисципліни в дидактичному аспекті – це інтеграція елементів знань про країну з різних наукових дисциплін в своєрідний науковий і навчальний конгломерат, що забезпечує комунікативні потреби студентів.

З одного боку, щоб розуміти українську національну культуру, потрібно бути залученим до її вищих цінностей, з іншого боку, таке залучення дозволяє викладачеві вступати до більш глибокого діалогу, розуміння іншої культури – говорить про освіченість та опанування як

власної, так і світової традиції виховання особистості, вмілого уникнення «шоку» зустрічі різних культур, або нівеляції важливих ритуалів для того чи іншого культурного світів. Наявність глибокого національного світовідчуття дозволяє глибше розуміти інші культурні світи, уникати руйнування чужих систем цінностей. Провідну роль у цьому відіграє освіта та компетентність викладача як педагогічної еліти суспільства. Подібні розмірковування ми також зустріли у працях І.Д. Загрйчука, що рефлексує над значенням еліти та національної освіти для культурного та міжкультурного діалогу: «Умовою ефективності відстоювання національних інтересів, а значить і своїх власних, є усвідомлення глибинних суспільних основ особистісного буття, які не можуть бути зведені до останнього, але складають його сутність. Таке усвідомлення дається освітою, знанням, а воно є чимось більшим, ніж емоційна, екзистенціальна вкоріненість тим чи іншим боком власного існування у суспільність. Освіченість, свідоме прийняття суспільної сутності власного існування передбачає пізнання загального як зв'язку між його множинними, розмаїтими складовими. Таке розуміння своєї пов'язаності з іншими, усвідомлення цілісності спільноти, яка гарантує кожному з нас можливість бути самими собою, вимагає визнання відмінності іншого як передумови цілісності загального» [91, с.208].

Прояви культурного шоку добре відомі викладачам, що працюють з іноземними студентами. Вони бувають такими як: дратівливе дбання про якість продуктів і води, сором'язливість і страх перед фізичним контактом з незнайомцями, відчуття тривоги, нервозність і дративливість, безсоння або, навпаки, абсолютна, яскраво виражена апатія, закритість, небажання вступати у контакт. Найгострішим проявом культурного шоку є депресія і її результат – від'їзд до батьківщини.

І хоча культурний шок найчастіше усього пов'язаний з негативними проявами, учені виявили і іншу особливість цього явища. А саме: первісний дискомфорт особистості призводить до прийняття нових цінностей і моделей поведінки.

Культурний шок спеціалісти-психологи та філософи зараз оцінюють як нормальну і навіть необхідну реакцію на входження в інсоціум, процеси повторної інкультурації, тому з 1990-х років вже говорять не власне про культурний шок, а стрес аккультурації і соціально-культурної адаптації, тобто соціалізації у новому культурному просторі. Долання мовного бар'єру недостатньо для створення спілкування між представниками різних культур. Для цього треба подолати культурний бар'єр. Метод міжкультурної комунікації полегшує цей процес, оскільки базується на взаємозв'язку і взаємодії мови і культури як цілісної системи в практиках навчання.

В умовах міжкультурного спілкування є актуальним вивчення і опис особливостей лінгвокультурної компетентності, складові котрої і визначають специфіку національної, групової і особистісної культури. Розвиток мови і розвиток культури – це не абсолютно взаємопов'язані процеси, оскільки культурні зміни відбуваються швидше, ніж зміни мовні. Для розуміння культури мова є нібито символічним керівництвом. Таким чином, будь-яке вивчення мови своїм предметом має свою культуру. Мова, історія, культура і інші соціогуманітарні предмети повинні вивчатись комплексно, оскільки «мова – продукт соціального і культурного розвитку» [153, с.265].

Для міжкультурного діалогу, виховання студентів дуже важливими є філософські категорії турботи, довіри, міжкультурного діалогу, душевності комунікації. При вихованні треба виходити як з національної перспективи, так і з вселюдської – ми жителі землі, спільність наших культур має давніше походження, ніж розбіжності, що виникли приблизно за останнє тисячоліття. Цінність людини, життя, землі, домівки, відповідальність за життя підтримується в ритуалах всіх культур, є певною культурною універсалією. Філософська рефлексія допомагає нам це зрозуміти і викласти раціонально, вивести на глобальний рівень. Доречними згадати розмірковування з цього природу С. Пилипенко, що говорить про єдність категорії земля для всіх культур, єдність Землі як світової домівки: «У сучасному постнекласичному дискурсі Земля постає етапом космогонічного процесу, з якого починається

історія людства, джерелом живих матеріальних форм. Як зазначив Вернадський, людина виступає новою головною геологічною силою, що своєю працею перетворює земну облонку / землю. Архітектоніка землі виступає символом домівки, де людина відчуває гармонію з оточуючим світом. Французький письменник Антаун де Сент-Екзюпері проголосив ідею, що повинна стати головною максимою сучасної людини: «Людина відповідальна не лише за себе і свою логіку, але і за все людство» [138, с.97].

Актуальним при вивченні мови є проблема фонових знань, без знання котрих не можливо свobodне користування мовою. Недостатність фонових знань призводить до великої кількості помилок. На початковому етапі робота над усним мовленням повинна займати основне місце у навчанні і проходити одночасно з вивченням культури, звичаїв, традицій.

З перших днів навчання у групі повинні бути створені максимальні умови для адаптації студентів до життя і навчання в Україні. Цьому може допомогти введення начального інтенсивного курсу мовленнєвої адаптації, який є міцним стимулом для подальшого вивчення мови, входження в нову культуру і поступового додання мовного і культурного бар'єрів.

З позиції теорії мовленнєвої діяльності діалогове спілкування є найважливішою складовою сучасного навчання мовам. Оскільки будь-яке спілкування діалогічно за своєю природою, в кожному з його актів беруть участь дві сторони. Однак є і багатосторонні форми. Це академічні дискусії. Так, наприклад, у викладанні курсу «Основи соціології», як свідчить практика, найкращі результати досягаються у тому випадку, коли по ходу лекції задається велика кількість запитань, виклад матеріалу здійснюється проблемно, дослідницькі, «програваються» варіанти практичних, життєвих ситуацій, що змушує студентів думати, отримувати власні інсайти, тобто стимулює їх активну інтелектуальну діяльність.

Незважаючи на те, що лекція як форма викладання має свої достоїнствами, ми переконані, що в іноземній аудиторії лекція-діалог, текст-

діалог, полілог-бесіда, опитування, академічний спір, дискусія в найбільш оптимальному режимі вводять іноземного студента у так зване «культурне поле» «чужої» культури. Оскільки ми говоримо про китайський контингент, потрібно враховувати, що ці студенти не налаштовані на гру (навчальну), імпровізацію, їм не звичні рольові ігри, прояв емоцій на людях часто є не припустимим, дуже соромним. Це пояснюється вимогами китайського менталітету: бути ввічливими, стриманими, контролювати свої емоції, «зберігати обличчя» і строго дотримуватись навчальної ієрархії, тобто неоспоримий авторитет викладача і безвідносний безпосередній послух йому учнів-студентів. Китайські, в'єтнамські і африканські студенти ставляться до критики і зауважень спокійно. Але для Китаю дуже важлива невербальна комунікація, де мова жестів і міміки має величезне значення. Тому під час занять треба бути дуже уважним у використанні жестів і соматизмів. Наприклад, українці виражають ситість проведенням руки по горлянці, подібний жест для китайців – заклик до самогубства, а ситість виражається проведенням долоні по животу. Раніше для китайських студентів, особливо тих, хто приїхав з невеличких міст, було нормальним плевати на підлогу в аудиторії. Після зауважень студенти припиняють це робити. Традиції китайської культури передбачають шанування природних потреб організму. Наприклад, слину потрібно обов'язково випльовувати, оскільки вона містить «брудну», «відпрацьовану» енергію. В Україні китайці швидко відмовляються від подібної звички.

Китайські студенти, як правило, замкнені – в перші місяці навчання погано йдуть на контакт з викладачами і іншими студентами. З часом вони відкриваються, починається комунікація не лише на заняттях, але і в позааудиторній обстановці. Оскільки в Китаї заборонені Фейсбук, Ютуб і подібні засоби масової інформації, тому студенти, приїхавши до України, занурюються не тільки в іншу ментальність, але і в більш широкий свободний інформаційний простір, що допомагає їм адаптуватися. Найуспішнішим варіантом для адаптації китайських студентів і ефективного

вивчення ними мови є багатонаціональна група, де, наприклад, російська чи українська – єдина мова, на котрій можуть спілкуватись усі студенти.

Враховуючи поведінкові моменти етнотипу китайців, вважаємо необхідним активно вводити їх до міжкультурної комунікації. Подібний тип занять-дискусій, дебатів підтверджує філософський концепт: діалог людей – це діалог культур, оскільки простір культури – це «територія тотальної діалогічності» [10]. В діалозі акт взаємодії як одиниця спілкування завжди двобічний. Саме взаємодія кількох сторін надає нову інтерпретацію інформації, це використання як «сократівського діалогу», так і нового відкритого діалогу, дослідженого у працях Рансьєра: «зустріч-сутичка» двох позицій (не обов'язково протилежних) породжує дещо нове – нові знання, відкриття і думки.

Заняття, котрі завершуються реалізацією принципу «зворотній зв'язок», ми у своєму дослідженні вважаємо найрезультативнішими. Студенти відчувають органічну потребу оповісти про свої етнокультурні явища і досвід. Бажання висловитись іноземною мовою тим сильніше, чим глибше заторкнуті особисті емоції, думки, інтереси. Найпродуктивнішою дією є те, що студенти не переоповідають текст, а продуциують промову істинно творчо. В навчальних посібниках кафедри соціально-економічних наук НТУ «ХП» тексти побудовані таким чином, щоб студенти змогли оповідати українською чи російською мовою про аналогічні явища дійсності в їх рідній країні, наприклад, у Китаї. Це дозволяє глибше вивчити не лише мовний, але і культурно-антропологічний, філософсько-антропологічний і країнознавчий матеріал. Співставлення країнознавчих і культурологічних явищ двох країн стимулює студентів-іноземців співвідносити нову інформацію з вже відомою (ми маємо на увазі їх рідні країни), тобто нове виростає із старого, відомого, заснованого на етнічній традиції і спирається на старе, вироблений і перевірений національний і особистий досвід. У даній формі роботи реалізуються точки дотику різних культур і особистостей

(тобто національні типи характерів), формуються міжкультурні і міжмовні паралелі.

Акцент на національну належність, інтерес і повага до звичаїв, побуту, традицій, релігії інших країн і націй дозволяє здійснити повний «діалог способів мислення (ментальностей)» [83, с.159-167] декількох народів і націй одночасно. Співзвучність культур при вивченні української чи російської мови надає загальноосвітню, гуманістичну і гуманітарну спрямованість усьому навчальному процесу, підвищує міжкультурну компетенцію.

При цьому необхідно орієнтувати студентів на життя у відкритому інформаційному просторі при відкритому діалозі культур і сприяти отримуванню практики, філософських основ і навичок міжкультурного спілкування як важливій умові для їх інтегрування у полікультурне, мультикультурне суспільство.

Висновки до розділу 3

1. Лише поєднавши дві позиції – дослідження культури центру і периферії, віддаленого культурного світу і культури дослідника-антрополога, що виникали в результаті протиріч культури модерну, філософська антропология зуміє осягнути глибинні філософські закони людської поведінки, подолати колоніалізм, поділ на дві культури та обмеженість методологічних настанов модерну. Для розуміння цілісності культури, культури як сукупності соціальних комунікацій та взаємодій необхідно використовувати не тільки концепцію культури як діяльності, а й культури як мережі, що відновлює та добудовує себе за допомогою активних її будівничих-актантів.

2. В тоталітаризмі ідеологія поширюється на всі аспекти особистого і колективного життя і встановлює монополію на застосування як сили, так і переконання, тут відбувається не «винайдення традиції», а утиск традиції та

її ідеологізація. Натомість в демократичних та посттоталітарних суспільствах діють активні сили (актанти), що трансформують традицію для потреб часу: це може бути як «винайдення традиції», так і продовження існуючих традицій, наповнення їх новим духовним змістом.

3. Традиція як культурна спадщина може ефективно підтримувати себе, коли одночасно виконує функцію комунікації і дивергенції. Традиція підтримується як абстрагуючими принципами і технологіями, так і персоніфікуючими, одночасно з міфологізацією традицію відтворює героїзація, коли певні визначені принципи традиції втілюються у особистостях, національних героях. Стереотипи сприяють відтворенню традиції, взяті з певних національних культур, стереотипи можуть функціонувати у глобалізованому світі як національно марковані. Поняття «паралаксу» дозволяє пояснити сумісність традиційних культур і глобального ринку, масової культури.

4. При вивченні впливу на міфи та ритуали механізмів масової культури нами робиться висновок, що міф все більше стає ідеологічним конструктом, щодо ритуалу, в ньому зберігається як давня «природна» примордіалістська основа, так і відбувається його нове конструювання та реконструювання під впливом моди як семіургії знаків та знакових кодів. Міметична теорія ритуалу Р. Жирара показує спільну антропологічну основу всіх ритуалів, в основі яких відтворення міметичного бажання Іншого, що може бути подолано або через залагодження антагонізму або через жертвопринесення. Ритуал у символічному просторі споживацької ринкової культури аналізується з точки зору симуляції та симулякрів, механізмів моди та фантазму, поєднання колективного та індивідуального несвідомого.

5. Співзвучність культур при освітньому діалозі надає загальноосвітню, гуманістичну спрямованість усьому навчальному процесу, підвищує міжкультурну компетенцію. А це, в свою чергу, навчає міжкультурній толерантності. Зараз, коли деформовані колишні суспільні традиції, а нові лише оформлюються, являючи собою часто суперечливу чи еkleктичну

сукупність політичних поглядів, соціальних і індивідуальних установок, моральних позицій, майбутні іноземні спеціалісти потребують знайомства з історично наявними загальнолюдськими непрехідними цінностями і науковими концепціями світового розвитку, котрі допоможуть їм сформуванню власної філософії, світогляду, переконання, позиції.

Основні положення цього розділу викладені у публікаціях автора [41], [44], [46], [48], [49],[50], [51], [53].

ВИСНОВКИ

1. Проаналізовано українські ритуали, філософські теорії ритуалів, зміни в структурі української традиції під впливом глобалізації та масової культури, визначена специфіка функціонування ритуалів у сучасному українському культурному просторі.

З'ясовані філософсько-антропологічні характеристики, символіка, природні та культурні компоненти ритуалів української культури з точки зору «учнівства через традицію». На основі моделі паралаксу пояснюється суперечлива сутність ритуалу, що поєднує природний та соціокультурний компоненти, має конструктивістський та примордіалістський елементи. Ця модель дозволяє пояснити адаптивну силу (потенціал) ритуалу як до природних, екологічних, так і до соціокультурних змін. Модерн доводить протиріччя ритуалу до Великого Розлому, оптика модерну навмисно загорює протиріччя ритуалу, новації та традиції. Доводиться, що лише поєднання елементів ритуалу у певну цілісну модель дозволяє новій антропології постмодерну говорити про ритуал як актуальну дійсну цілісність.

Визначено, що така нова антропологія розглядає ритуал не як епізодичне чи екзотичне явище, а як складну суттєву тканину будь-якої етнічної, національної культури. Виконуючи завдання такої нової філософської антропології, ми виснуємо, що ритуали української культури мають розглядатись на всіх можливих рівнях – від функцій економіки до застосування символічного коду при ритуальній дії чи звичайній поведінці (стереотипи, психологічні патерни поведінки тощо).

2. Використані теоретичні моделі актанта, актора та олігоптикуму, що дозволяють прослідкувати вузлові моменти комунікацій при ритуальній дії. Ритуали аграрного (хліборобського) та родинного (родового) спрямування в українській культурі нами визначені як вузлові моменти такої екзистенціальної «глибинної» комунікації. Проведено класифікацію основних ритуалів української культури, з'ясовані філософсько-

антропологічні принципи таких можливих класифікацій (психоаналітична антропологія, функціоналізм, міфопоетика, генетичний аналіз, феноменологія). При виробленні типології ритуалів української культури найбільш важливе значення будуть відігравати наступні групи ритуалів: ритуали аграрного спрямування; ритуали родини; ритуали переходу; ритуали центру світу та храму; ритуали виховання. З'ясоване значення міжкультурного діалогу для сучасної української культури початку ХХІ століття та включеність традиційного обрядового комплексу у загальні ментальні установки українців.

3. Традиція як культурна спадщина може ефективно підтримувати себе, коли одночасно виконує функцію комунікації і дивергенції. Традиція підтримується як абстрагуючими принципами і технологіями, так і персоніфікуючими, одночасно з міфологізацією традицію відтворює героїзація, коли певні визначені принципи традиції втілюються у особистостях, національних героях. Стереотипи сприяють відтворенню традиції, взяті з певних національних культур, можуть функціонувати у глобалізованому світі як національно марковані. Поняття «паралаксу» дозволяє пояснити сумісність традиційних культур і глобального ринку. Діалектичний процес розвитку традиції включає як зникнення або трансформацію етнічних стереотипів, так і розповсюдження нових міфів у локальних традиціях.

З точки зору нашого дослідження ритуал має такі філософсько-антропологічні характеристики: 1) ритуали насамперед мають інтеграційний комунікативний потенціал; 2) допускається більша соціокультурна гнучкість, різне трактування символічної складової; 3) ритуали обов'язково передбачають наявність глибокого символічного сенсу всіх дій, хоча вирішальним є не семіотичний, а функціональний складник їх існування; 4) ритуали передбачають відтворення міфічних архетипів; 5) присутня наявність постійного зв'язку ритуалу з нумінозним, підвищена емоційність ритуалу; 6) ритуали характеризуються створенням своєрідної общини, де

діють закони рівноправності залучення до символічного світу, позаієрархічність.

Традиція спирається на багаторічне повторення різних ритуалів, її філософсько-антропологічні риси наступні: 1) традиція має більш однозначне трактування усіх дій ритуалу, коли стають розбіжними міфи та різні інтерпретації ритуалу, то найчастіше відбувається конкуренція різних традицій; 2) традиція має більш тривале існування, ніж ритуал, вона може складатись із кількох складників, виконувати ідеологічну функцію; 3) навіть коли ритуал виконує релігійну функцію, вона для ритуалу є похідною у порівнянні із комунікативною, в тому числі у випадку комунікації з трансцендентним світом; 4) традиція може перетворюватись на ряд правил виконання тих чи інших дій, де символічний бік ритуалу поступається нормативному, перформатив традиції наказовий, а не динамічний; 5) традиція менш афективна, ніж ритуал, для неї не потрібна постійна наявності нумінозного: символічно традиція живиться надією на нуміозне; 6) ієрархічність: традиція вибудовує різні ієрархії, насамперед соціокультурні та символічні; 7) традиція може конструюватись, ефективність такого конструювання залежить від того, як така традиція враховує наявні ритуали, міфологічні чинники.

4. Розкрито значення перформативного повороту для розуміння ритуалу та традиції як найглибших основ сучасної культури. «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 нами було введено і поняття «сценаріїв ритуалізації».

5. Нами досліджено символіку природного та соціокультурного в українській традиції, природні символи придбають певну мистецьку та соціокультурну символіку, обумовлену насамперед соціальною та міфологічною ієрархією. Показовими в цьому відношенні є образи птахів – вони не тільки поєднують небесний та земний світ, сакральне та

повсякденне, але й стають втіленням мистецтва (соловей), майстерної поезії (лебідь), свідомості та пильнування роду (журавель), материнства, любові до Батьківщини, сімейних цінностей (лелека). Це обумовлено як автентичною українською міфологією, основні образи якої складаються до X століття, так і культурними взаємодіями з античним та європейським світом. Доведено, що елемент вистави супроводжував весь календарно-обрядовий цикл, але особливе значення надавалось обрядам сівби та оранки, щедруванням на Новий рік, народженню дитини, весіллю, залученню юнацтва до громадського життя. Продемонстровано, що важливе значення у ритуалах відіграла вишивка і писанкарство, їх походження зафіксовано з IX ст. н.е., одночасно для сучасної української свідомості, в тому числі молоді, вони продовжують відігравати виключне значення як маркери ідентичності та символи онтологічної значущості світу української традиції.

6. На основі розгляду комунікативних практик в контексті української традиції ми можемо сказати, що рівень «добре знайомого суспільства» довгий час в українській культурі був представлений розширеною родиною, товариською спільнотою, але не кланом, як в китайській культурі, чи корпорацією, як в японській культурі. Негативні наслідки мала радянська української культури, коли відношення родини замінюються «єдиним радянським народом», руйнуються підвалини близькості у громаді, саме розуміння громадськості та товарищкості. Незважаючи на це українська традиційна культура зберігає високий адаптивний потенціал, здатність до модернізації та удосконалення. Взаємодія комунікативних практик традиційних культур і сучасної глобальної інтернаціональної культури передбачає вироблення образу власного «я», власної ідентичності через звернення до цінностей спочатку родини, а потім близьких за духом спільнот – фірми, церкви, університету, громади. Показано, що різні абстрактні чи релігійні сутності також включаються до цього кола розширеної родини, поколіннєвий чинник поступово розмиває поняття східних та західних традицій.

7. Сучасна українська культура заснована на декількох просторово-часових моделях, але сучасна «екранна» культура не відмінняє міфологію центру, а поєднує декілька міфологічних центрів. В результаті нашого дослідження ми можемо сказати, що центром української культури є храм та місце зібрання громади (площа), при профанації та розповсюдженні колоніальних стереотипів в українській культурі таким центром стає шинок. Особливе міфоструктуруюче та смислове значення відіграє пісня, що підтримує традицію в українській культурі, наближає людину до трансцендентного. Підбиваючи підсумки, ми наголошуємо, що у дисертаційному дослідженні позначено вузлові поняття та підходи дослідження проблеми ритуалу у національних та глобальних контекстах, філософсько-антропологічних розглядів ритуалів української культури, що є перспективними для подальшого розвитку сучасної вітчизняної філософсько-антропологічної та філософсько-культурологічної думки. Розгляд ритуалів як складних динамічних моделей, що задають аксіологічні та комунікативні параметри національної культури, дозволяє ефективно адаптуватись національним культурам до глобальних трансформацій.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь / С.С. Аверинцев. – Київ : Дух і Літера, 2001. – С.155-161.
2. Альтюссер Л. Идеологические аппараты государства / Л. Альтюссер // Неприкосновенный запас : дебаты о политике и культуре. – №77 (3/11). – С. 11-13.
3. Андрущенко Т. І. Українська культура традиція та її роль у формуванні світоглядних орієнтацій сучасної молоді (соціально – філософський аналіз) : автореф. дис.канд. філософ. наук / Т.І. Андрущенко. – Дніпропетровськ, 1998. – 19 с.
4. Антология мировой философии. В 4-х т. / АН СССР, Ин-т философии ; ред.-сост. В.В. Соколов – Москва : Мысль, 1969. – Т.1. – Ч.2. – С.579-936.
5. Афанасьев Ю.Н. Эволюция теоретических основ школы Анналов / Ю.Н. Афанасьев // Вопросы истории. – 1991. – № 8. – С. 77-93.
6. Бабакова О.К. Асоціативні ознаки концепту лелека в українській лінгвокультурі / О.К. Бабакова // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. – 2016. – №20. – Т.1. – С.8-10.
7. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов : Монография / А.К. Байбурин. – Санкт-Петербург: Наука, 1993. – 256 с.
8. Барт Р. Миф сегодня / Р. Барт // Ролан Барт. Избранные работы : Семиотика. Поэтика. – Москва : Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. – С. 72–130.
9. Баткин Л. М. Тип культуры как историческая целостность / Л.М. Баткин // Вопросы философии. – 1969. – №9. – С. 100-102.
10. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. Исследование разных лет / М.М. Бахтин. – Москва : Худож. лит-ра, 1975. – 502 с.

11. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М.М. Бахтин. – Москва : Худож. лит., 1990. – 543 с.
12. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества / М.М. Бахтин. – Москва : Искусство, 1979. – 424 с.
13. Бек У. Власть и ее оппоненты в эпоху глобализма. Новая всемирно-политическая экономия / У. Бек ; пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельника – Москва : Прогресс-Традиция, Территория будущего, 2007. – 464 с.
14. Бек У. Что такое глобализация? : Ошибки глобализма – ответы на глобализацию / У. Бек ; пер. с нем. – Москва : Прогресс-Традиция, 2001. – 303 с.
15. Бенедикт Р. Хризантема и меч / Р. Бенедикт. – Москва : РОСПЭН, 2004. – 250 с.
16. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П.Бергер, Т. Лукман ; пер. с англ. Е. Руткевич. – Москва : Медиум, 1995. – 323 с.
17. Берк П. «Перформативный поворот» в современной историографии / П. Берк // Одиссей : Человек в истории. – 2008. – №1. – С.337-354.
18. 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.). – Київ : Довіра, Генеза, 1996. – С. 88.
19. Блок М. Характерные черты французской аграрной истории / М. Блок ; пер.с фр. – Москва : Изд-во иностр. лит., 1957. – 315 с.
20. Богданов К. А. Vox populi : Фольклорные жанры советской культуры. – Москва : НЛЮ, 2009. – 368 с.
21. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр. – Москва : Добросвет, 2000. – 387 с.
22. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака / Ж. Бодрийяр. – Москва : Библион-Русская книга, 2003. – 272 с.

23. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр. Е. А. Самарской. – Москва : Республика, Культурная революция, 2006. – 269 с.

24. Бодрийяр Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр. – Москва : Рудомино, 1995. – 198 с.

25. Борисенко В.К. Сімейна обрядовість українців ХХ – початку ХХІ століття / Валентина Борисенко ; голов. ред. Г. Скрипник; НАН України, ІМФЕ. – Київ, 2016. – 256 с.

26. Босик З. О. Традиційний весільний обряд та динаміка його трансформації: символіка весільного та після весільного етапів / З.О. Босик// Вісник НАКККиМ. – 2013. – №4. – С. 38-45.

27. Бродель Ф. Структуры повседневности: возможное и невозможное / Ф. Бродель. – Т. 1. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV-XVIII вв. – Москва : Прогресс, 1986. – 464 с.

28. Бромлей Ю.В. Этносоциальные процессы: теория, история, современность / Ю.В. Бромлей. – Москва : Наука, 1987. – 333 с.

29. Булашев Г.О. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Космогонічні українські народні погляди і вірування / Г.О. Булашев. – Київ : Фірма «Довіра», 1992. – 415 с.

30. Бурдьє П. Практический смысл / П. Бурдьє ; пер. с фр. А.Т. Бикбова, К.Д. Вознесенской, С.Н. Зенкина, Н.А. Шматко ; общ. ред. и послесл. Н.А. Шматко. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2001. – 562 с.

31. Бутовская М.Л. Агрессия и мирное сосуществование: универсальные механизмы контроля социальной напряженности у человека / М.Л. Бутовская. – Москва : Научный мир, 2006. – 276 с.

32. Бутовская М.Л. Язык тела : природа и культура (эволюционные и кросс-культурные основы невербальной коммуникации человека) / М.Л. Бутовская. – Москва : Научный мир, 2004. – 440 с.

33. Вааль Ф. де. Достаточно ли мы умны, чтобы судить об уме животных? = Frans de Waal «Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?» / Ф. Вааль. – Москва : Альпина Паблишер, 2016. – 404 с.
34. Вааль Ф. де. Мораль без релігії / Франс де Вааль. – Київ : КСД, 2018. – 280 с.
35. Валлерстайн И. Европейский универсализм: риторика власти / И. Валлерстайн // Прогнозис. – 2008. – № 2. – С.3-56.
36. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание / А. Вежбицкая ; пер. с англ., отв. ред. М.А. Кронгауз. – Москва : Русские словари, 1996. – 412 с.
37. Веблен Т. Теория праздного класса / Т. Веблен ; пер. с англ. ; общ.ред. В.В. Мотылева. – Москва : Прогресс, 1984. – 367 с.
38. Винокур Г.О. Введение в изучение филологических наук: собрание трудов / Г.О. Винокур ; сост. Гиндин С.И. – Москва : Лабиринт, 2000. – 192 с.
39. Відбілене сльозами полотно мережила, жила, переживала .../ Передмова В. Гальперіна ; передне слово М. Семенової ; збирач мат-лів і автор статей О. Тройно ; упоряд. та підготовка тексту С. Телегіної. – Харків : Регіон-інформ, 2005. – 164 с.
40. Віктор І.В. Теорії міфу та ритуал центру в українській міфологічній картині світу: традиційність та новаційність ритуалу / І.В. Віктор // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки». – Харків, 2013. – №1029-II – С. 222-228.
41. Віктор І.В. Традиция и традиционная культура как факторы развития глобального общества / І.В. Віктор // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки». – Харків, 2017. – Вип. 56. – С.30-34.
42. Віктор І.В. Український контекст традиції: адаптивні механізми комунікативних практик / І.В. Віктор // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки». – Харків, 2017. – Вип. 57. – С.144-150.

43. Віктор І.В. Філософські виміри символіки української традиції: символіка природного і соціокультурного в фольклорі / І.В. Віктор // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н.Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки». – Харків, 2018. – Вип. 58. – С.112-118.

44. Віктор І.В. Міф, традиція та ритуал у сучасному споживацькому суспільстві: філософсько-антропологічні характеристики / І.В. Віктор // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол.ред. В.М. Вашкевич. – Київ : Вид-во «Гілея», 2018. – Вип. 134(7). – С. 254-257 (Index Copernicus).

45. Віктор І.В. Символизм традиции: традиция как коммуникация и антропологический «умwelt» / І.В. Віктор // American Journal of Education. – Chicago : The University of Chicago Press, 2017. – №4(2), August. Vol. 123. – P. 1043-1049.

46. Віктор І.В. Значення «перформативного повороту» у філософських дослідженнях культури / І.В. Віктор // Evropské filozofické a historické diskurz. – 2018. – Svazek 4, vydání 2. – P.71-75 = European philosophical and historical discourse. – 2018. – Vol.4, issue 2. – P. 71-75. (Index Copernicus).

47. Виктор И.В. Принципы использования активных методов обучения «Основам социологии» китайских студентов» / И.В. Виктор // Реализация традиционных методов и поиск инноваций в процессе подготовки иностранных студентов в современном высшем учебном заведении : Мат-ли міжнар. наук.-метод. конфер. – Харьков : НТУ «ХПИ», 2008. – С. 114-117.

48. Виктор И.В. Интерактивные методы преподавания курса «Социология» в китайской аудитории / И.В. Виктор // Преподавание языков в высших учебных заведениях на современном этапе. Межпредметные связи : Мат-ли XIII Міжнар. наук-практ. конф. – Харьков : изд-во ХНУ имени В.Н.Каразіна, 2009. – С. 35-37.

49. Виктор И.В. «Диалог культур» – основной принцип в преподавании социогуманитарных дисциплин» / И.В. Виктор // Русский язык вне России. Проблемы функционирования и преподавания : Материалы VI межд. науч-практ. конф. 16-17 дек. 2011 г. – Харьков : ХНУСА, 2011. – С. 60-62.

50. Виктор И.В. Учет этнопсихологических особенностей китайских студентов в процессе адаптации» / И.В. Виктор // Методологія та практика лінгвістичної підготовки іноземних студентів : Зб.наук.статей. – Вип.6. – Харків : ХНМУ, 2012. – С. 36-40.

51. Виктор И.В. Особенности преподавания общественных дисциплин в китайской аудитории / И.В. Виктор // Русский язык за пределами России : лингв. и социально-педагогические аспекты преподавания и изучения на Украине : Мат-ли VII міжнар. наук.-практ. конф. – Харків : ХНУБА, 2012. – С.67-69.

52. Виктор И.В. Принципы создания учебного пособия «Основы социологии» для студентов-иностранцев» / И.В. Виктор // Обучение иностранных студентов в высшей школе: традиции и перспективы : Междунар. науч.-метод. конф. – Харьков : НТУ«ХПИ», 2013. – С.154-158.

53. Виктор И.В. Общественные науки на факультете международного образования как потенциал формирования социокультурологических представлений о славянском менталитете / И.В. Виктор // Інформаційні технології : наука, техніка, технологія, освіта, здоров'я : тези доповідей XXV міжнарод. наук.-практ. конференції MicroCAD-2017, 17-19 травня 2017р. : У 4 ч. Ч. IV. – Харків : НТУ «ХП». – С. 355.

54. Вовк Х.К. Студії з української етнографії та антропології / Х.К. Вовк. – Київ : Мистецтво, 1995. – 336 с.

55. Воропай О. Звичаї нашого народу / О. Воропай. – Київ : АТ «Оберіг», 1993. – 592 с.

56. Гавадзин В. Міф, символ і слово як важливі складові календарної обрядовості у творчості О.О. Потебні / В. Гавадзин // Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу : Зб. наук. праць : Мат-ли міжнар. наук. конфер. «Одеські етнографічні читання». – Одеса, 2011. – С.56-65.

57. Гадамер Г.Г. Истина і метод / Г.Г. Гадамер ; пер. з нім. – Київ : Юніверс, 2000. – Т.1 : Герменевтика I : Основи філос. герменевтики. – 464 с. ; Т.2. Герменевтика II : Доповнення. Показчики. –480 с.

58. Гадамер Х.-Г. Истина и метод : Основы философской герменевтики / Х.Г. Гадамер ; пер с нем., общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. – Москва : Прогресс, 1988. – 704 с.
59. Гегель Г. В. Ф. Сочинения / Г.В.Ф. Гегель ; пер. с нем. – Москва : Соцэкгиз, 1938. – Т.12, кн.1 : Лекции по эстетики. – 471 с.
60. Гегель Г.В.Ф. Сочинения/ Г. В. Ф.Гегель ; пер. с нем. – Москва–Ленинград : Б. и.,1935. – Т.8 : Философия истории. – 470 с.
61. Гегель Г.В.Ф. Сочинения / Г.В.Ф.Гегель ; пер.с нем. ; АН СССР, Ин-т философии. – Москва : Политиздат, 1956. – Т.3. Энциклопедия философских наук. Ч.3.Философия духа. – 420 с.
62. Геллнер Э. Нации и национализм / Э. Геллнер ; пер. с англ. – Москва : Прогресс, 1991. – 320 с.
63. Гіденс Е. Нестримний світ. Як глобалізація перетворює наше життя / Ентоні Гіденс ; пер. з англ. Н. Поліщук. – Київ : Альтерпрес, 2004. – 100 с.
64. Гірц К. Інтерпретація культур : Вибрані есе / Кліфорд Гірц ; пер. з англ. Н. Комарова ; наук. ред. В. Скуратівський. – Київ : Дух і літера, 2001. – 542 с.
65. Гирц К. Как мы сегодня думаем : к этнографии современной мысли / К. Гирц // Этнографическое обозрение. – 2007. – №2. – С. 3-16.
66. Голосовкер Я.Э. Логика мифа / Яков Эммануилович Голосовкер ; составит. Н.В. Брагинская, Д.Н. Леонов. – Москва : Наука, 1987. – 217 с.
67. Горський В.С. Нариси з історії філософської культури України / В.С. Горський. – Київ : ВД «Києво-Могилянська академія», 2006. – 257 с.
68. Грабович Г. Плоди колоніалізму та пастки постколоніалізму / Г. Грабович ; пер. з англ. Мар'яни Прокопович // Сучасність. – 1992. – № 7(липень). – С.57–63.
69. Грабович Г. Тексти і маски / Григорій Грабович. – К. : Критика, 2005. – 312 с.

70. Грекова М.А. Співочі птахи у картині світу народів європейської античності: до проблеми визначення критерію відбору / М.А. Грекова // *Studia Linguistica*. – 2014. – Vol. VIII. – С.151-159.

71. Гримич М. Традиційний святогляд та етнопсихологічні константи українців (Когнітивна антропологія) / М. Гримич. – Київ : Віпол, 2000. – 380 с.

72. Гроф С. За пределами мозга : Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии / С. Гроф ; пер. с англ. А. Андрианова, Л. Земская, Е. Смирнова ; общ. ред. А. Дегтярева. – Москва : АСТ, 2001. – 504 с.

73. Грушевський М. Очерки истории Украины / М. Грушевский. – Киев : Либидь, 1990. – 400 с.

74. Гумбрехт Х.У. Производство присутствия : Чего не может передать значение / Ханс Ульрих Гумбрехт ; пер. с англ. С. Зенкина. – Москва : НЛЮ, 2006. – 184 с.

75. Гуревич А.Я. Изучение ментальностей. Социальная история и поиски исторического синтеза / А.Я. Гуревич // *Сов. этнография*. – 1988. – № 6. – С. 16-25.

76. Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов» / А.Я. Гуревич. – Москва : Индрик, 1993. – 231 с.

77. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры / А.Я. Гуревич. – Москва : Искусство, 1984. – 360 с.

78. Дево Е. Две традиции антропологии / Е. Дево// *Этнографическое обозрение*. – 2007. – №5. – С. 3-17.

79. Деррида Ж. Письмо и различие / Жак Деррида ; пер. с фр. – Москва : Академический проект, 2000. – 495 с.

80. Деррида Ж. Дарувати час / Жак Деррида ; пер. з фр. М. Ющенко. – Л. : Літопис, 2008. – 208 с

81. Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія / А.М. Єрмоленко. – К. : Лібра, 1999. – 488 с.

82. Жайворонок В.В. Знаки української етнокультури : Словник-довідник / В.В. Жайворонок. – Київ : Довіра, 2006. – 702 с.
83. Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение / С. Жижек ; пер. с фр. – Москва : Европа, 2008. – 516 с.
84. Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира / Р. Жирар ; пер. с фр. А.Лукьянов, О.Хмелевская. – Москва : Изд-во ББИ св. ап. Андрея, 2016. – 518 с.
85. Жирар Р. Козел отпущения / Р. Жирар ; пер. с фр. Г.М. Дашевского. – Санкт-Петербург : Изд-во Ивана Лимбаха, 2010. – 336 с.
86. Жирар Р. Насилие и священное / Р. Жирар ; пер. с фр. Г.М. Дашевського. – Москва : Новое литературное обозрение, 2010. – 448 с.
87. Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего как молния / Р. Жирар ; пер. с фр. А. Лукьянов, О. Хмелевская. – Москва : Изд-во ББИ св. ап. Андрея, 2015. – 224 с.
88. Жулинський М. Нація. Культура. Література : національно-культурні міфи та ідейно-естетичні пошуки української літератури / Микола Жулинський. – Київ : Наукова думка, 2010. – 560 с.
89. Забужко О. Жінка-автор у колоніальній культурі, або знадоба до української гендерної міфології [Електронний ресурс]/ О. Забужко. – Режим доступу до ресурсу : <http://exlibris.org.ua/zabuzko/r05.html>
90. Забужко О. Notre Dame d'Ukraine : Українка в конфлікті міфологій. [Електронний ресурс] / О. Забужко. – Режим доступу до ресурсу : <http://www.litmir.me/br/?b=199820&p=1>
91. Загрійчук І. Українська еліта як важлива складова соціально-культурної цілісності нації / І. Загрійчук // Гілея : Науковий вісник. – Київ : ПП «Вид-во Гілея», 2014. – Вип.80 (№1). – С. 207-211.
92. Загрійчук І.Д. Роль філософської свідомості у становленні та розвитку національної культури / І.Д. Загрійчук // Науковий вісник Чернівецького університету . Сер. Філософія : збірник наукових праць. –

Чернівці : Чернівецький національний університет, 2013. – Вип. 665-666. – С.73-76.

93. Ігнатенко І. Етнологія для народу. Свята, традиції, звичаї, обряди, прикмети, вірування українців / І. Ігнатенко. – Харків : КСД, 2016. – 320 с.

94. Инновации в антропологии / под ред. С.В. Соколовского. – Москва, 2015. – 151 с.

95. Казимир І.І. Концепт птах у мовній картині світу українського народу : автореф. дис.канд.філол. наук.спец. 10.02.01 «Українська мова» / І.І. Казимир ; ХНУ імені В.Н. Каразіна. – Харків, 2007. – 20 с.

96. Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу : Зб. наук. праць : Мат-ли між нар. наук. конфер. «Одеські етнографічні читання». – Одеса, 2011. – 383 с.

97. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры / Э. Кассирер // Э. Кассирер. Избранное. Опыт о человеке. – Москва : Гардарики, 1998. – С.440-722.

98. Кейпер Ф.Б. Труды по ведийской мифологии / Ф.Б. Кейпер ; пер с англ. – Москва : ГРВЛ Наука, 1986. – 196 с.

99. Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі другої половини ХІХ – початку ХХ ст. / О. Кісь. – Львів : Інститут народознавства НАН України, 2012. – 287 с.

100. Кісь О. Моделі конструювання гендерної ідентичності жінки в сучасній Україні [Електронний ресурс] / О. Кісь. – Режим доступу : <http://www.ji.lviv.ua/n27texts/kis.htm>

101. Костомаров Н.И. Исторические монографии и исследования. Собр. сочинений / Н.И. Костомаров. – Кн.8, т.21. – Санкт-Петербург, 1995. – 438 с.

102. Кострубіна О.В. Навчання аудіювання та культурологічний аспект у викладанні іноземних мов (на матеріалі російської мови як іноземної) / О.В. Кострубіна // Викладання мов у вищих навчальних закладах освіти на сучасному етапі. Між предметні зв'язки. Наукові дослідження. Досвід. Пошуки: Збірник наукових праць. – Вип.10. – С.159-167.

103. Кримський С. Ранкові роздуми / С. Кримський – Київ : Майстерня Білецьких, 2009. – 120 с.
104. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун ; пер. с англ. ; общ. ред. и послесл. С. Р. Микульского, Л. А. Марковой. – Москва : Прогресс, 1975. – 288 с.
105. Лакан Ж. Функции и поле речи и языка в психоанализе: Доклад на Римском конгрессе / Ж. Лакан ; пер. с фр. – Москва : Гнозис, 1995. – 192 с.
106. Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Бруно Латур ; пер. с фр. Д.Я. Калугина ; науч. ред. О.В. Хархордин. – Санкт-Петербург : Изд-во Европ. ун-та в СПб-ге, 2006. – 240 с.
107. Латур Б. Пересборка социального : введение в акторно-сетевую теорию / Б. Латур ; пер. с англ. И. Полонской ; под ред. С. Гавриленко ; Нац. исслед. ун-т «ВШЭ». – Москва : Изд. дом ВШЭ, 2014. – 384 с
108. Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого / Ж. Ле Гофф ; общ. ред. С. К. Цатуровой. – Москва : Издат. группа «Прогресс», 2001. – 440 с.
109. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль ; пер. с фр. – Москва : Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с.
110. Леви-Строс К. Структурная антропология / К. Леви-Строс ; пер. с фр. – Москва : Наука, 1985. – 536 с.
111. Леонтьев А.А. Предмет лингводидактики глазами филолога и методиста / А.А. Леонтьев // Человек. Сознание. Коммуникация. Интернет. – Варшава : Варшавский университет, 2004. – С.13-18.
112. Лимонова Н.Г. «Другой» в межкультурной коммуникации : субъект, структура или возможный Я-сам / Н.Г. Лимонова // Гуманитарные исследования : ежегодник. – Омск : ОмГПУ, 2005. – Вып. 10. – С. 40-46.
113. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы / Д.С. Лихачев. – Москва : Наука, 1979. – 360 с.

114. Ліотар Ж.Ф. Ситуація постмодерну / Ж.Ф. Ліотар // Філософська і соціологічна думка. – Київ, 1995. – № 5–6. – С. 16–42.
115. Лоренц К. Агрессия (Так называемое «зло») / К. Лоренц – Москва : Амфора, 2001. – 349 с.
116. Лоренц К. Обратная сторона зеркала / К. Лоренц ; пер. с англ., пер. с нем.; под ред. А.В. Гладкого. – Москва : Республика, 1998. – 493 с.
117. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика / А.Ф. Лосев; Т. 3. – М. : АСТ, 2000. – 624 с.
118. Лосев А. Ф. Страсть к диалектике: Лит. размышления философа / А.Ф. Лосев – Москва : Сов. писатель, 1990. – 318 с.
119. Лотман Ю.М. Избранные статьи. В 3-х т. / Ю.М. Лотман – Т. 1 : Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллинн : Александра, 1992. – 479 с.
120. Лотман Ю.М. Статьи по семиотике и типологии культуры // Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах [Электронный ресурс] / Ю.М. Лотман. – Режим доступа к ресурсу : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Lotm/24.php
121. Лотман Ю.М. Структура художественного текста / Ю.М. Лотман. – Москва : Искусство, 1970. – 384 с.
122. Малиновский Б. Избранное. Аргонавты Западной части Тихого океана / Б. Малиновский. – Москва : РОССПЭН, 2004. – 552 с.
123. Малиновский Бр. Научная теория культуры = Scientific Theory of Culture / Бр. Малиновский ; пер. с англ. И.В. Утехина ; сост. и вступ. ст. А.К. Байбурина. – 2-е изд., испр. – Москва : ОГИ, 2005. – 184 с.
124. Маркарян Э. Узловые проблемы теории культурной традиции / Э. Маркарян // Советская этнография. – 1981. – №2. – С. 75-80.
125. Марков Б.В. Философская антропология : очерки истории и теории / Б.В. Марков. – Санкт-Петербург : Лань, 1997. – 219 с.
126. Мелетинский Е. Поэтика мифа / Елеазар Мелетинский. – Москва : Наука, 1976. – 407 с.

127. Мид М. Культура и мир детства. Избранные произведения / М. Мид ; пер. с англ.; ред., сост. и автор послесл. И.С. Кон. – Москва : Наука, 1988. – 429 с.
128. Мойсеїв І. Храм української культури (філософія семіосфери) / І. Мойсеїв. – Київ, 1995. – С. 5-450.
129. Морозов И. А. Феномен куклы в традиционной и современной культуре : кросс-культурное исследование антропоморфизма / И.А. Морозов. – Москва : Индрик, 2011. – 352 с.
130. Назарчук А.В. Теория коммуникации в современной философии / А.В. Назарчук. – Москва : Прогресс-Традиция, 2009. – 320 с.
131. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу / І. Нечуй-Левицький. – Київ : Обереги, 1992. – 87 с.
132. Ницше Ф. Рождение трагедии / Ф. Ницше ; пер. с нем. ; сост., общ. ред. А. А. Россиус. – Москва : Ad Marginem, 2001. – 735 с.
133. Огієнко І. Українська культура. Коротка історія культурного життя українського народу / І. Огієнко. – Київ : Фірма «Довіра», 1992. – 141 с.
134. Орел Л. Українська родина. Родинний і громадський побут / Л. Орел. – Київ : Вид-во імені О. Теліги, 2000. – 424 с.
135. Остин Дж. Перформативные высказывания / Дж. Остин ; пер. с англ. // Три способа пролить чернила. Философские работы. – Санкт-Петербург : Изд-во Алетейя, изд-во СПб-ского ун-та, 2006. – С.262-281.
136. Павличко С. Сто років без Фрейда / С. Павличко // Павличко С. Дискурс модернізму в українській літературі. – Київ : Вид-во С. Павличко «Основи», 2002. – С.19-423.
137. Пилипенко С.Г. Феномен землі в умовах технологічної реальності / С.Г. Пилипенко // Гуманітарний часопис : збірник наук. праць. – Харків : ХАІ, 2018. - №2. – С.80-88.
138. Пилипенко С.Г. Турбота про землю як турбота людини про себе // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. Сер. Філософія : Філософські перипетії. – Харків, 2016. – №56. – С. 73-77.

139. Попович М. Нарис історії культури України / М. Попович. – Київ : АртЕк, 2001. – 385 с.
140. Поппер К. Логика научного исследования / К. Поппер ; пер. с англ. – М. : Республика, 2004. – 447 с.
141. Потебня А.А. Из записок по русской грамматике : В 4 т. / А.А. Потебня. – Москва, 1958. – Т. 1. – С. 175–219.
142. Потебня А.А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий / А.А. Потебня // Символ и миф в народной культуре / Сост., ст. и коммент. А.Л. Топоркова. – Москва : Лабиринт, 2000. – С. 92-329.
143. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса : новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс. – Москва : Прогресс, 1986. – 431 с.
144. Пропп В. Я. Морфология волшебной сказки ; Исторические корни волшебной сказки / В.Я. Пропп ; ред. Г.Н. Шелогурова ; сост. И.В. Пешков ; коммент. Е.М. Мелетинского. – Москва : Лабиринт, 1998. – 512 с.
145. Пропп В. Я. Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре (По поводу сказки о Несмеяне) / В.Я. Пропп ; ред. и послеслов. Ю.С. Рассказова. – Москва : Лабиринт, 1999. – 285 с.
146. Рансьер Ж. Разделяя чувственное / Жак Рансьер ; пер. з фр. В. Лапицкий, А. Шестаков. – Санкт-Петербург : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2007. – 264 с.
147. Рикер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера / Поль Рикер ; пер. с фр., послесл., примеч. И. С. Вдовина. – Москва : Искусство, 1996. – 270 с.
148. Рікер П. Сам як інший / П. Рікер ; пер. з фр. – Київ : Дух і Літера, 2000. – 458 с.
149. Россман В. Мистерия центра: идентичность и организация социального пространства в современных и традиционных обществах / В. Россман // Вопросы философии. – 2008. – №2. - С. 42 – 57.

150. Рушник національної єдності [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.soippo.edu.ua/index.php/46-uncategorised/328-2013-02-19-14-01-29>
151. Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе : Очерки и лекции / А.Р. Рэдклифф-Браун ; пер. с англ., коммент. и указ. О.Ю. Артемовой при участии Ю.А. Артемовой, А.Г. Артемова. – Москва : «Восточная литература» РАН, 2001. – 304 с.
152. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси / Б.А. Рыбаков – Москва : Наука, 1988. – 782 с.
153. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии / Э. Сепир ; пер. с англ. ; под ред. А.Е. Кибрика. – 2-е изд. – Москва : Прогресс, 2001. – 656 с.
154. Сёрл Д. Природа интенциональных состояний / Д. Сёрл ; пер. с англ. А.Л. Никифоровой // Философия. Логика. Язык / пер. с англ. и нем., сост. и предисл. В.В. Петрова; ред. Д.П. Горского; В.В. Петрова. – Москва : Прогресс, 1987. – С. 99-125
155. Серс Ф. Тоталитаризм и авангард. В преддверии запредельного / Ф. Серс – Москва : Прогресс-Традиция, 2000. – 566 с.
156. Сміт Е. Національна ідентичність / Е. Сміт. – Київ : Основи, 1994. – 260 с.
157. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования / Ю.С. Степанов. – Москва : Школа «Языки русской культуры», 1997. – 824 с.
158. Сумцов Н. Символика славянских обрядов: избранные труды / Н. Сумцов. – Москва : Восточная литература, РАН, 1996. – 296 с.
159. Таранець В.Г. Про генетичну спорідненість Сонця і Місяця у мовах (на матеріалі слов'янських та германських мов) / В.Г. Таранець// Слов'янський збірник. – Вип. VI. – Одеса : АстроПринт, 1999. – С. 58-69.

160. Тахо-Годи А. А., Лосев А. Ф. Греческая культура в мифах, символах и терминах / А.А. Тахо-Годи, А.Ф. Лосев. – Санкт-Петербург : Алетейя, 1999. – 717 с.
161. Тер-Минасова С.Г. Язык и межкультурная коммуникация / С.Г. Тер-Минасова. – М. : МГУ, 2004. – 347 с
162. 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.
163. Топоров В.Н. О числовых моделях в архаических текстах » / В.Н. Топоров // Структура текста. – М. : Наука, 1980. – С. 3–58.
164. Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического : Избранное / В.Н. Топоров. – Москва : Прогресс-Культура, 1995. – 624 с.
165. 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
166. Тэрнер В. Символ и ритуал / В. Тэрнер, сост. В.А. Бейлис. – Москва : Наука, 1983. – 277 с.
167. Українська душа. – Київ: Фенікс, 1992. – 128 с.
168. Українські народні пісні в записах Зорана Доленги-Ходаковського. – Київ, 1974. – С.66-67.
169. Українські символи / за ред. М. Дмитренка. – Київ : Часопис Народознавство, 1994. – 139 с.
170. 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. – Москва : Просвещение, 1960. – Ч. 2. – С. 198-224.
171. Успенский Б.А. Избранные труды. – Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры / Б.А. Успенский. – Москва : Издательство «Гнозис», 1994. – 432 с.

172. Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского / Б.А. Успенский. – Москва : Изд-во Моск. ун-та, 1982. – 248 с.

173. Фанон Ф. О насилии [отрывки из книги «Весь мир голодных и рабов»] / Ф. Фанон // Цветков А. В. (сост.). Антология современного анархизма и левого радикализма. Том 2. – Москва : «Ультракультура», 2003. – С. 15-78.

174. Февр Л. Бои за историю / Л. Февр. – Москва : Наука, 1991. – 629 с.

175. Фрейд З. Будущее одной иллюзии [Электронный ресурс] / З. Фрейд ; пер. с нем. – Харьков : Фолио, 2013. – Режим доступа : http://nv-shulenina.narod.ru/freйд_zigmund_buduschee_odnoy_illyuzii.pdf.

176. Фрейд З. Введение в психоанализ [Электронный ресурс] / З. Фрейд ; пер. с нем. Г. В. Барышниковой ; под литер. ред. Е. Е. Соколовой и Т. В. Родионовой. – Москва : Наука, 1989. – Режим доступа : http://modernlib.ru/books/freйд_zigmund/vvedenie_v_psihoanaliz_lekcii/read.

177. Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности [Электронный ресурс] / З. Фрейд ; пер. с нем. – Харьков : Фолио, 2009. – Режим доступа : http://modernlib.ru/books/freйд_zigmund/ocherki_po_psihologii_seksualnosti/read

178. Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному / З. Фрейд. – Москва, 1992. – 288 с.

179. Фрейд З. Психопатология обыденной жизни [Электронный ресурс] / З. Фрейд. – Москва : Просвещение, 1990. – Режим доступа: http://modernlib.ru/books/freйд_zigmund/psihopatologiya_obidennoy_zhizni/read/

180. Фрейд З. Толкование сновидений / З. Фрейд. – Ереван, 1991. – 448 с.

181. Фрезер Дж. Золотая ветвь / Дж. Фрезер ; пер. с англ. – М. : Политиздат, 1980. – 831 с.

182. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности / О.М. Фрейденберг. – Москва : Наука, 1978. – 320 с.
183. Фрейденберг О.М. Миф и театр / О.М. Фрейденберг. – Москва : ГИТИС, 1989. – С. 13-35.
184. Фромм Э. Душа человека / Эрих Фромм ; пер. с англ. – Москва : Республика, 1992. – 430 с.
185. Фромм Э. Человек для самого себя / Эрих Фромм ; пер. с англ. // Фромм Э. Психоанализ и этика. – Москва : Республика, 1993. – С. 19-191.
186. Фуко М. Археология знания / М. Фуко ; пер. с фр. ; общ. ред. Бр. Левченко. – Киев : Ника-Центр, 1996. – 208 с.
187. Фуко М. Воля к истине : по ту сторону знания, власти и сексуальности / М. Фуко ; пер. с фр. С. Табачниковой ; под ред. А. Пузыря. – Москва : Изд-во «Магистериум-Касталь», 1996. – 448 с.
188. Хабермас Ю. Вовлечение другого : Очерки политической теории / Ю. Хабермас ; пер. с нем. Ю.С. Медведева ; под ред. Д.А. Скляднева. – СПб. : Наука, 2001. – 419 с.
189. Хабермас Ю. От картин мира к жизненному миру / Ю. Хабермас // Вестник Моск. ун-та. Серия 7 : Философия. – М., 2010. – № 1. – С. 3-14.
190. 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.
191. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления / М. Хайдеггер. – Москва : Республика, 1993. – 447 с.
192. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. – Москва : Республика, 1993. – С. 192-220.
193. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / Мартин Хайдеггер ; пер. с нем. – Москва : Высшая школа, 1991. – 192 с.
194. Хархалис У.М. Звичай, традиція, обряд, ритуал як форми відображення суспільних відносин / У.М. Хархалис // Мультиверсум.

Філософський альманах. – Київ : Центр духовної культури. – 2004. – №44. – С.22-34.

195. Хейзинга Й. Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веке во Франции и Нидерландах / Й. Хейзинга ; отв. ред. С.С. Аверинцев. – Москва : Наука, 1988. – 544 с.

196. Хейзинга Й. Homo ludens : статьи по истории культуры / Й. Хейзинга ; пер., сост. и вступ. ст. Д.В. Сильвестрова ; коммент. Д.Э. Харитоновича. – Москва : Прогресс-Традиция, 1997. – 416 с.

197. Хобсбаум Е. Изобретение традиции/The Invention of Tradition. Edited by Eric Hobsbawm and Terence Ranger. Cambridge University Press, 1983. P. 1–14 // Винайдення традиції / За ред. Ерика Хобсбаума і Теренса Рейнджера. – Київ : Ніка-центр, 2005. – 448 с. – С.47-62.

198. Хобсбаум Э. Массовое производство традиции / Э. Хобсбаум// Неприкосновенный запас. – 2015. – №6. – С.2-21.

199. Хюбнер К. Истина мифа / К. Хюбнер ; пер. с нем. – Москва : Республика, 1996. – 448 с.

200. Хюбнер К. Нация: от забвения к возрождению / К. Хюбнер ; пер. с нем. – Москва : Канон+, 2001. – 400 с.

201. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Д. Чижевський. – Київ : УКСП «Кобза», Орій, 1992. – 203 с.

202. Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения / М. Элиаде. – Москва : Ладомир, 1999. – 488 с.

203. Элиаде М. Космос и история / М. Элиаде ; пер. с фр. – М. : Прогресс, 1987. – 311 с.

204. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость / М. Элиаде ; пер с фр. Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой. – Санкт-Петербург : Алетейя, Унив. Книга, 1998. – 249 с.

205. Элиаде М. Словарь религий, обрядов и верований / М. Элиаде и И. Кулиако ; науч. ред. С. Мурашкинцева. – Москва : Рудомино; Санкт-Петербург : Университетская книга, 1997. – 410 с.

206. Элиаде М. Трактат по истории религий. В 2 т. / М. Элиаде. – Санкт-Петербург : Алетейа, 1999. – 391с.
207. Энафф М. Клод Леви-Строс и структурная антропология / М. Энафф ; пер. с фр. О.В. Кустовой ; под. научн. ред. А.М. Положенцева. – Санкт-Петербург : ИЦ «Гуманитарная академия», 2010. – 560 с.
208. Юнг К. Г. О современных мифах / К.Г. Юнг ; пер. с англ. – М. : Практика, 1994. – 252 с.
209. Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного / К.Г. Юнг // Вопросы философии. – 1988. – №1. – С. 133-154.
210. Юнг К. Сознание и бессознательное: Сб. // К.Г. Юнг ; пер. с англ. – Санкт-Петербург : Университетская книга, 1997. – 544 с.
211. Якобсон Р.О. В поисках сущности языка / Р.О. Якобсон // Семиотика / под ред. Ю.С. Степанова. – Москва : Радуга, 1983. – С.107-109.
212. Якобсон Р. Избранные работы / Р. Якобсон. – Москва : Прогресс, 1985. – 460 с.
213. Яковлева О. Спільне коріння символіки в українських родинних і календарних обрядах / О. Яковлева // Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу : Зб. наук. праць : Мат-ли між нар. наук. конфер. «Одеські етнографічні читання». – Одеса, 2011. – 383 с. – С.355-363.
214. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс ; пер. с нем. – 2-е изд. – М. : Республика, 1994. – 527 с.
215. Barth F. Ethnic Groups and Boundaries [Electronic resource] / F. Barth. – Way of access : http://identities.h11ru/readings/jds_barth.htm
216. Baumann G. Multicultural Riddle : Rethinking National, Ethnic and Religious Identities /Gerd Baumann. – London : Routledge, 1999. – 188 p.
217. Bauman Z. Globalization / Z. Bauman. – Cambridge : Polity Press, 2000. – 199 p.
218. Bhabha Homi K. The Location of Culture / Homi K. Bhabha. – London : Routledge, 1994. – 285 p.

219. Bruner E. Introduction : The Opening Up of Anthropology / Edward Bruner // Text, Play, and Story : The Construction and Reconstruction of Self and Society / ed. E. Bruner. – Washington : DC, American Ethnological Society, 1984. – P. 1-18.
220. Buber M. I and Thou / Martin Buber. – New York : Scribner, 1958. – 256 p.
221. Cassirer E. The Myth of the State / E. Cassirer. – New Haven : Yale University press, 1961. – 360 p.
222. Davies D. Anthropology and Theology / Douglas Davies. – Oxford : Berg, 2002. – 224 p.
223. Douglas M. Purity and Danger : An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo / Mary Douglas. – London : Routledge, 1966. – 450 p.
224. Driver T. The Magic of Ritual : Our Need of Liberating Rites that Transform Our Lives and Our Communities / Tom Driver. – San Francisco : Harper San Francisco, 1992. – 288 p.
225. Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life / Emile Durkheim. – New York : Free Press, 1965. – 507 p.
226. Ethnicity / edited by John Hutchinson and Anthony D. Smith. – Oxford-New York : Oxford University Press, 1996. – 448 p.
227. Giddens A. Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age / A. Giddens. – Stanford : Stanford Press California, 1991. – 245 p.
228. Hsu F.L.K. The Self in Cross-cultural Perspective / F.L.K. Hsu // Culture and Self / Ed. A.G. Marsella, G. De Vos, F.L.K. Hsu. – London-New York : Tavistok Publications, 1985. – P. 24–55.
229. Images and Empires : Visuality in Colonial and Postcolonial Africa / Paul Stuart Landau, Deborah Kaspin (Editors). – University of California Press: UCP, 2002. – 398 p.
230. Levi-Strauss C. «A confrontation over myths» / C. Levi-Strauss // New Left Review. – 1970. – № 62. – P. 68-70.

231. Mauss M. *The Gift : Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies* / Marcel Mauss. – New York : Cogen and West, 1954. – 200 p.
232. Myerhoff B. *Rites of Passage : Process and Paradox* / Barbara Myerhoff // *Celebration : Studies in Festivity and Ritual* / edited by Victor Turner. – Washington : Smithsonian Institution Press, 1982. – P. 109-135.
233. Norton P., Bayly C. *Birth of the Modern World : Global connections and Comparisons* / P. Norton, Cristofer Bayly. – Oxford : Blackwell Pub.,2004. – 568 p.
234. Pereira P. P. G. *Anthropology and Human Rights : Between Silence and Voice* / Pedro P.G. Pereira // *Anthropology and Humanism*. – 2008. – №33. – P. 38-52.
235. Radcliff-Brown A.R. *Three tribes of Western Australia* / A.R. Radcliff-Brown // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. – 1913. – XLIII. – P. 165–171.
236. Rappaport R. *Ritual and Religion in the Making of Humanity* / Roy Rappaport. – Cambridge : Cambridge University Press, 1999. – 535 p.
237. 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.
238. Taylor P. *The Next America : Boomers, Millennials, and the Looming Generational Showdown* / P. Taylor. – New York : PublicAffairs, 2014 – 280 p.
239. Turner E. *Advances in the Study of Spirit Experience : Drawing Together Many Threads* / Edith Turner // *Anthropology of Consciousness*. – 2006. – №17. – P. 33-61.
240. Turner E. *Communitas : We Shall Know What It Is* / Edith Turner // *American Anthropological Association annual meeting*. – San Francisco, 1996. – November. – 258 p.
241. Turner E. *Communitas* / Edith Turner // *The Encyclopedia of Religious Rituals* / ed. by Frank Salomone. – Great Barrington, MA : Berkshire / Routledge, 2004. – P.97-101.

242. Turner E. *Experiencing Ritual : A New Interpretation Of African Healing* / Edith Turner. – Philadelphia : University Of Pennsylvania Press, 1992. – 256 p.

243. Turner E., Turner V. *Image and Pilgrimage in Christian Culture : Anthropological Perspectives* / Edith Turner, Victor Turner. – New York : Columbia University Press, 1978. – 344 p.

244. Turner E. *Communitas : The Anthropology of Collective Joy* / Edith Turner – New York : Palgrave Macmillan, 2012. – 260 p.

245. Turner V. *Liminal to Liminoid in Play, Flow, and Ritual* / Victor Turner // *From Ritual to Theatre : The Human Seriousness of Play*. – New York, 1982. – P. 20-60.

246. Turner V. *The Ritual Process : Structure and Anti-Structure* / Victor Turner. – Chicago : Aldine, 1969. – 213 p.

247. Wagner R. *An Anthropology of the Subject : Holographic Worldview in Nw Guinea and Its Meaning and Significance for the World of Anthropology* / Roy Wagner. – Berkley : University of California Press, 2001. – 294 p.

ДОДАТОК

Статті, опубліковані у наукових фахових виданнях України:

1. Віктор І.В. Теорії міфу та ритуал центру в українській міфологічній картині світу: традиційність та новаційність ритуалу / І.В. Віктор // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки». – Харків, 2013. – №1029-II – С. 222-228.

2. Віктор І.В. Традиция и традиционная культура как факторы развития глобального общества / І.В. Віктор // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки». – Харків, 2017. – Вип. 56. – С.30-34.

3. Віктор І.В. Український контекст традиції: адаптивні механізми комунікативних практик / І.В. Віктор // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки». – Харків, 2017. – Вип. 57. – С.144-150.

4. Віктор І.В. Філософські виміри символіки української традиції: символіка природного і соціокультурного в фольклорі / І.В. Віктор // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н.Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки». – Харків, 2018. – Вип. 58. – С.112-118.

5. Віктор І.В. Міф, традиція та ритуал у сучасному споживацькому суспільстві: філософсько-антропологічні характеристики / І.В. Віктор // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол.ред. В.М. Вашкевич. – Київ : Вид-во «Гілея», 2018. – Вип. 134(7). – С. 254-257 (Index Copernicus).

Статті, опубліковані у наукових спеціалізованих виданнях інших держав:

6. Віктор І.В. Значення «перформативного повороту» у філософських дослідженнях культури / І.В. Віктор // *Evropské filozofické a historické diskurz.* – 2018. – Svazek 4, vydání 2. – P.71-75 = European philosophical and historical discourse. – 2018. – Vol.4, issue 2. – P. 71-75. (Index Copernicus).

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

7. Виктор И.В. «Диалог культур» - основной принцип в преподавании социогуманитарных дисциплин / И.В. Виктор // Русский язык вне России. Проблемы функционирования и преподавания : Материалы VI межд. науч.-практ. конф. 16-17 дек. 2011 г. – Харьков : ХНУСА, 2011. – С. 60-62.

8. Виктор И.В. Учет этнопсихологических особенностей китайских студентов в процессе адаптации / И.В. Виктор // Методологія та практика лінгвістичної підготовки іноземних студентів : Зб.наук.статей. – Вип.6. – Харків : ХНМУ, 2012. – С. 36-40.

9. Виктор И.В. Особенности преподавания общественных дисциплин в китайской аудитории / И.В. Виктор // Русский язык за пределами России : лингв. и социально-педагогические аспекты преподавания и изучения на Украине : Мат-ли VII міжнар. наук.-практ. конф. – Харків : ХНУБА, 2012. – С.67-69.

10. Виктор И.В. Принципы создания учебного пособия «Основы социологии» для студентов-иностранцев» / И.В. Виктор // Обучение иностранных студентов в высшей школе: традиции и перспективы : Междунар. науч.-метод. конф. – Харьков : НТУ«ХПИ», 2013. – С.154-158.

11. Виктор И.В. Общественные науки на факультете международного образования как потенциал формирования социокультурологических представлений о славянском менталитете / И.В. Виктор // Інформаційні технології : наука, техніка, технологія, освіта, здоров'я : тези доповідей XXV міжнарод. наук.-практ. конференції MicroCAD-2017, 17-19 травня 2017р. : У 4 ч. Ч. IV. – Харків : НТУ «ХП». – С. 355.

Наукові праці, які додатково відображають наукові результати дисертації:

12. Віктор І.В. Символизм традиции: традиция как коммуникация и антропологический «умвельт» / I.B. Віктор // American Journal of Education. – Chicago : The University of Chicago Press, 2017. – №4(2), August. Vol. 123. – P. 1043-1049.