

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

**Володимир Куєвда**

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

*Монографія*

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

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

**ББК 63.521 (=411.4)**

**К - 88**

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

**ISBN 978-966-2018-01-1**

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

**ББК 63.521 (=411.4)**

**К - 88**

**Рецензенти:**

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

**Боришевський Мирослав Йосипович.**

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

**Борисенко Валентина Кирилівна.**

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

**ISBN 978-966-2018-01-1**

© Куєвда В., 2007

© Макет „Український культурологічний центр”, 2007

## ЗМІСТ

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

## ПЕРЕДМОВА

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## ВСТУП

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

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

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

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

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

---

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 1. ВІД МІФУ ДО ЗАСАД ПРИРОДОВІДПОВІДНОСТІ

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

Людина у процесі психічної активності накопичує у своїй пам'яті та свідомості складну систему уявлень. Вони відображають не лише реальне та уявне довкілля, але й складний внутрішній світ людини, яка не здатна постійно втримувати всю складну структуру змісту набутого через світосприйняття. Природним шляхом актуалізації цінностей, певних явищ тощо їхня ситуативна чи етапно-життєва пріоритетність витісняє на периферію психічної активності значимі когнітивні надбання. Така об'єктивна реальність, яку заведено відносити до картини світу, існує поза волею людини, швидше людина «допущена» до її осягнення, сприйняття, віддзеркалення. Поняття «картина світу» близьке до «образу світу», що означає форми відображення реальності у свідомості людини. Істотно відзначити, що на чуттєвому рівні пізнання образами є відчуття, сприйняття і уявлення, а на рівні мислення – судження, концепції теорії. Формою втілення образу життя виступають практичні дії,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2. ПРАІСТОРИЧНІ ЧИННИКИ ФОРМУВАННЯ ЕТНОПСИХОТИПУ

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

### 3. ТРАДИЦІЙНІСТЬ ЯК СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНИЙ МЕХАНІЗМ ТРАНСЛЯЦІЇ МІФОЛОГІЧНОГО ДОСВІДУ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



