

Розділ 4

Українська духовність: філософсько-світоглядні, релігійні, освітні та етнопсихологічні аспекти

Тетяна Власова

«Локальні наративи» постмодернізму і проблеми становлення духовності сучасного українського суспільства

Аналізуються теоретико-методологічні засади дослідження духовності сучасних українців в контексті постмодерністських методологій.

The theoretic-methodological principles of research of modern Ukrainians spirituality in the context of postmodernism methodologies are analyzed.

Останніми роками в Україні активно розвиваються вибічні соціально-філософські дослідження, що мають виразну «постмодерністську» спрямованість (С. Пролеєв, В. Окорочков, О. Забужко, Т. Гундорова, В. Палагута, В. Агеєва та ін.).

У той же час «Україна в світі» як глибока і масштабна тема наукових досліджень не може аналізуватися і науково розроблятися поза геополітичним підходом до виявлення зв'язків нашої держави з усіма особливостями культурного життя європейських (більше того, світових) співтовариств як в історичній ретроспективі, так і на рівні сучасних суджень про місце і роль України в світі.

Вчені впевнені: світовідчуття сучасної людини – це складний комплекс світогляду і світоорієнтації, національної громадської думки і самосвідомості, історичної пам'яті і менталітету, етнонаціональних стереотипів і об'єднувальних ідей солідарності та ідентичності. Для України, що перебуває на стадії соціально-економічних трансформацій, питання «Хто ми?» надзвичайно важливе не лише в культурно-цивілізаційному, але й у філософському значенні. З іншого боку, символічний «код» української культури при всій її неповторності не можна розглядати поза якнайглибшими трансформаціями постмодерної думки і культури; в цілому поза геополітичними змінами сучасності. Як наголошується, виявляючись у множинних формах, позбавлені безумовного авторитету навіть найбільш знайомі аспекти соціокультурного життя стають у наш час майданчиками для конфліктуючих або альтернативних інтересів та опцій. Це певною мірою передбачає, що існує деяка глибина розділених значень, або загального знання, особливо при обговоренні того, в чому ми всі беремо участь – у формуванні людського досвіду. Учені доводять, що саме нормалізація змін стає одним з критичних аспектів «постсучасності»: зникло загальне бачення природи і суспільства, разом з ним зникло і минуле відчуття надійності [5, 182]. Етос постмодернізму має, як відомо, потужну теоретичну основу, виражену, зокрема, в заклиці Ж.-Ф. Ліотара відкинути «Grand narratives» – метанаративи, універсальні істини західної культури [8]. Відомий постструктураліст, відзначаючи важливість заміни метанаративів «малими нарративами» (little narratives/petit recit), писав, що малі наративи є найвинахідливішим способом створення знання і вбачав їх значення в руйнуванні монополії, традиційно здійснюваною метанаративами. Ліотар доводив, що метанаративи пригноблюють індивіда і його творчі здібності, він ставив за мету знищення авторитетів, викуваних метанаративами. Знаменно, що Ліотар не вба-

чав необхідності «боротьби» з метанаративами, учений стверджував, що потрібно просто перестати їм вірити, і вони самі «зачахнуть» і зникнуть. Хоча цей погляд на політичні процеси і може здатися дещо ідеалістичним, але крах східноєвропейського соціалістичного табору справді відбувся, як пише відомий англійський філософ Стюарт Сім, не в результаті військових дій або кривавих цивільних зіткнень, але як наслідок того, що люди перестали вірити домінуючій ідеології, і ця ідеологія втратила силу, що пригнічує волю народу [10, 8].

Але, як відомо, головна проблема після руйнування будь-якого роду, – і «Grand narratives», зокрема, полягає в тому, як будувати нове, в даному випадку, – як конструювати ціннісні судження, які будуть прийнятні суспільством як справедливі й розумні. Тим паче, що існують і ширші альянзи на витончену силу наративу пронизувати історичний дискурс. Х. Вайт, однак, попереджає, що не лише історичні метанаративи являють собою реалізований наратив, яким би «невеликим», локальним або обмеженим він не був би [2, 29].

Одна з проблем, як уявляється, полягає в тому, що в будь-якій культурі є свій центр і своя периферія, або, як пишуть західні учені, – «екс-центрика». Будь-який метанаратив завжди створюється в «центрі», «невеликі наративи», як правило, «екс-центричні». Коли Глорія Халл заявила в полеміці, що «чорні жінки-поети не є сестрами Шекспіра», вона яскраво продемонструвала позицію ексцентричних груп по відношенню до домінуючого центру: ліберальному гуманістичному дискурсу та його ідеям про те, що суб'єктивність виникає за допомогою вічних цінностей, а потім базується на них [6, 68]. «Екс-центричні» учені доводять, услід за Т. Де Лауретіс, що суб'єктивність конституюється «чийось особистим суб'єктивним залученням до практик, дискурсів та інституцій, які надають значення (цінність, сенс і афект) подіям світу» [3]. Дослідники вважають, що значення екс-центричних дискурсів (зважаючи на їх «чужість», інколи навіть ірраціональність) у тому, що багато в чому завдяки їм постмодерністська теорія і мистецтво змогли зруйнувати бар'єр між академічним дискурсом і сучасним мистецтвом, часто маргіналізованим та ігнорованим науковим світом. Вони також відіграли важливу роль у створенні деяких «обмежених» наративів, найголовніші з яких, це, поза сумнівом, постколоніальний і постфеміністський наративи. У суспільстві «пізнього капіталізму» (Ф. Джеймсон), позначеному постмодерною відмінністю (difference) в цілому, не може бути «єдиної історії»: існує стільки наративів, скільки груп, що розповіда-

ють їх. Однак дуже важливим є те, що жоден з них не має якого-небудь культурного, історичного, філософського або політичного пріоритету над іншими. Як стверджується, саме в цьому проявляє себе постмодерна політика: де була єдність, там розповідався наратив, зараз існують тільки відмінності. Там, де була політична воля народу, нація і культура служили довготривалим загальним цілям. Зараз фрагментовані групи залучені до короткострокової боротьби. Свідченням вищезазначеного є розповсюдження в останні двадцять років політик ідентичності з їх емпізією на етнічності, класі, ґендері та сексуальності. Головний аргумент захисників відмінностей знаходиться на поверхні – вони борються з фундаменталізмом і ортодоксією. Протівники відзначають два основні «дефекти» в такому погляді на постмодерні політичні умови. Перший: як може культура організувати себе навколо цієї ліберально-плюралістичної ідеології без політичної сили, яка в змозі дати відсіч тим, хто розглядає західний лібералізм або північноатлантичне співтовариство як порочне і патологічно слабе. Зважаючи на різні прояви фундаменталізму в сучасному світі, як прореагує північноатлантичне співтовариство, коли під загрозою опиняться життя і права його громадян? Якщо це суспільство наслідуює ліберально-демократичні принципи і продовжує наполягати на відмінностях, то як воно повинно ставитися до смертного вироку? Друге: якщо всі зусилля будуть зосереджені на мікрополітичних питаннях, на короткострокових проблемах політики, то залишаться без належної уваги великомасштабні політичні структури, які керують нашим повсякденним життям, що небезпечно цілком зрозумілими наслідками для status quo [10, 15]. Поборники відмінностей локальних наративів, безумовно, мають рацію, коли, не коментуючи соціалістичний тоталітаризм, але кажучи про те ж північноатлантичне суспільство, відзначають неприпустимість пригноблення більшості населення світу крихітної меншістю західних білих чоловіків, добре освічених та економічно потужних індивідів. Зовсім не визнаючи відмінностей, такий режим увів у дію величезну програму колоніалізації, політичної одноманітності і прямого пригноблення. Учені відзначають як безперечний факт, що постмодерний світ відмінностей відкриває можливості пригнобленим для отримання свого голосу; але одночасно коментується і виникаюча проблема зв'язного і цілісного «єго», тобто має бути якась ідентичність. Ця дилема особливо гостро обговорюється в постколоніальній критиці і постмодерному фемінізмі. Наприклад, говорячи про останній, Д. Батлер доводить, що не існує серцевинної ідентичності, есенціального «Я», як і не існує есенціалістська категорія «жінка», що репрезентує цілі політичного масового руху [1]. Аналізуючи цю проблему з погляду фемінізму, слід сказати наступне: безумовно, оскільки універсальний суб'єкт модернізму – це західний, буржуазний, білий і гетеросексуальний чоловік, то і конструкт «універсальної» жінки як суб'єкт або об'єкт філософської феміністської думки буде також неповний, історично випадковий і екслюзивний, тобто це буде західна, буржуазна, біла і гетеросексуальна жінка. Ґендерна теорія кінця ХХ ст., приєднавшись до постколоніальної критики, поклала відповідальність за ґендерну упередженість і необ'єктивність на філософію загалом і расові теорії, зокрема. У своєму бажанні виправити надмірно спрощений конструкт ґендера, вчені прагнуть створити пересічну взаємозв'язану модель ґендера, раси, класу і сексуальності, підкреслюючи в той же час безпеку напряму у бік якогось уявного холістичного суспільства, в якому всі від-

мінності можуть (принаймні, теоретично) існувати без великого напруження.

Таким чином, і постмодернізм, і ґендерна теорія доводять, що метанаративи втратили свою легітимність, а, отже, і свою силу. Більше того, стверджується, що претензії цих метанаративів валідні тільки по відношенню до чоловіків певної культури, класу і раси, а тому «об'єктивність» цих метанаративів часткова і випадкова. В цілому, як відомо, замість універсального чоловіка або жінки постмодернізм пропонує глибокий скептицизм відносно універсальних (або універсалізуючих) вимог до екзистенції, природи і сили розуму, прогресу, науки, мови і суб'єкта / єго» [4]. Фемінізм, як справедливо пише З. Торнхем, сам по собі «наратив емансипації», але чи можна його відкинути разом з іншими метанаративами, коли емансипація жінок далека від свого завершення [10, 26]?

Як приклад зовсім не простої дихотомії метанаратив/локальний наратив хотілося б навести наступну культурну ситуацію. Громадянин України з радянським освітнім і культурним набуток читав роман відомого «руйнівника» метанаративів фундаменталізму Салмана Рушді англійською мовою «The Enchantress of Florence». Авантюрна фабула роману відбувається у XVI ст.; місце дії – Флоренція і Центральний Схід. Описуючи родове гніздо принцеси Кара Кез Андижан, що знаходиться у Ферганській провінції (області), автор захоплюється яблуками Андижана, тюльпанами і трояндами, квітучими навесні на берегах річки Андижан, що впадає до Сирдар'ї, днями і виноградом Фергани, загадковою фортецею Андижана з трьома воротами і дев'ятьма джерелами, що впадають в неї, і т. ін. [9, 145–150]. Наша читачка роману, яка ніколи не була в Узбекистані, яскраво бачить у своїй уяві добре знайому картину завдяки безлічі цитат і алюзій з радянського наративу інтернаціоналізму і дружби народів. Але факт залишається фактом – і Андижан, і Фергана, і Самарканд ближче такому читачеві, ніж, скажімо, Генуя або Флоренція, незважаючи на всі цілком зрозумілі імплікації. Ця ж читачка тримає в своїх руках роман англійського автора Марини Льовіцької «A Short History of Tractors in Ukrainian» («Коротка історія тракторів в українському»). Цей роман – зразок сучасної жіночої літератури з претензією на деякий історизм (Україна до Другої світової війни) і соціальний контекст (українка 90-х років у пошуках чоловіка в Англії). Хотілося б підкреслити: і перший, і другий автори – представники етнічних меншин в Сполученому Королівстві, що репрезентують екс-центричні групи. У своєму прагненні висміяти «українку в Англії» Марина Льовіцька створює портрет, що межує з божевільям: те, що вона описує, не просто гротескове, це вже ненормальне [7]. Проте письменниця, яка одержала хороші відгуки англійської преси, робить свій внесок до локального наративу про молоду жінку з пострадянської Європи, начисто позбавленої моралі, яка прагне всіма силами вийти заміж за «заможного іноземця». Безперечно, цей «локальний наратив» створений спільними зусиллями безлічі росіянок, українських, польських дівчат, дуже популярний в Західній Європі і Північній Америці, охоче «розповідається». Але наша читачка, яка знає цю «історію» зсередини, чудово бачить фальшиві акценти, нещирі емоції і помилкові узагальнення цього наративу.

Як відомо, нова ідеологія постмодернізму полягає в тому, що все – це ідеологія. Але останнє не означає, що попереду інтелектуальна або творча безвихідь. Ця нова ідеологія підкреслює, як вважає Л. Хатчеон, необхідність самосвідомості, з одного боку, та з іншого, – визнання

важливості взаємовідношення (пригнічуваного гуманізмом) естетичного і політичного [6, 200]. Один з провісників постмодернізму в літературі Доктороу писав: «Книга може впливати на свідомість, – впливати на те, як люди думають і, отже, на те, як вони вчиняють. Книги створюють більшість голосів, які потім впливають на історію» [11]. Як уявляється, наведені вище приклади добре ілюструють цю прекрасну цитату.

Не аналізуючи напрому пафосу «обмежених»/локальних наративів, слід все ж констатувати, що їх вплив знаходить віддзеркалення в поведінці і символізації життя людей якої-небудь «локації», географічної або культурної. Створення і просування таких наративів останнім часом стає одним з найбільш ефективних ідеологічних каналів, як неодноразово наголошувалося дослідниками. Проте, незважаючи на всю свою актуальність і безумовну практичну значущість, дана проблематика все ще залиша-

ється маловивченою в українській науці, хоча, як уже наголошувалося, є безліч констатацій важливості і перспективності цієї проблематики для емпіричних досліджень.

1. *Butler J.* Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity. – New York and London. – Routledge, 1999. – 221 p. 2. *Connor S.* The Cambridge Companion to Postmodernism. – Cambridge University Press, 2004. – 237 p. 3. *de Lauretis T.* Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema. – Bloomington: Indiana University Press, 1984. – P. 159. 4. *Flax J.* Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory // Feminism/ Postmodernism. – New York and London: Routledge, 1990. – P. 39–62. 5. *Gellner E.* Reason and Culture. – Oxford: Blackwell, 1992. – 193 p. 6. *Hutcheon L.* A Poetics of Postmodernism. History, Theory, Fiction. – New York and London: Routledge, 2002. 7. *Lewycka M.* A Short History of Tractors in Ukrainian. – London: Penguin Books, 2006. – 325 p. 8. *Lyotard J.-F.* Postmodern Condition: A Report on Knowledge. – University of Minnesota Press, 1984. – 110 p. 9. *Rushdie S.* The Enchantress of Florence. – London: Vintage Books, 2009. – 455 p. 10. *Sim S.* The Routledge Companion to Postmodernism. – New York and London: Routledge, 2004. – 368 p. 11. *Trenner R. E. S.* Doctorow: Essays and Conversations. – Princeton, New York: Ontario Review Press. – P. 43.

Поліна Герчанівська

Українська релігійна культура

Автор статті аналізує українську релігійну культуру, її зміст, структурованість, функціонування і розвиток із соціокультурних позицій.

Author analyzes the Ukrainian religious culture, its maintenance, structured, functioning and development.

В останні роки до орбіти вивчення української культури все частіше залучається такий її шар як народна релігійна культура. Однак теоретичне осмислення феномена ускладнюється варіюванням змісту термінів «народна релігія», «народне християнство», «народне православ'я» [1; 10; 11]. Ми не будемо аналізувати усі варіанти розуміння цих термінів. Справа не в тому, щоб виявити, які визначення вірні, а які ні. Кожне з них міцно зв'язане з конкретною концепцією і обросло певною традиційною аурую.

По суті, тлумачення терміну залежить від того, яким аспектам людської діяльності надається найважливіше значення і які вважаються другорядними, периферійними в межах тієї або іншої концепції. Примірювати або синтезувати термінологічні концепції марно, бо вони ґрунтуються на різних підходах до розуміння цього складного явища. Ясно одне, для вирішення теоретичних проблем сьогодення щодо народної релігійної культури потрібна оновлена термінологія, з урахуванням нових меж і сучасних уявлень про народну релігійну культуру.

Довгий час в культурології домінувала концепція, в основі якої лежить парадигма щодо світоглядного дуалізму українців – міфологічного (язичницького) і християнського [5; 6; 13]. Як зазначив А. Колодний, «у свідомості українців християнство поєднувалось з різними повір'ями, коріння яких сягали дохристиянських, язичницьких уявлень» [5, 42].

Старі релігійні традиції і вірування не зникли безслідно, а переходили до нової системи релігійних поглядів, адаптувались і набували нової значущості, нового змісту. В результаті була сформована своєрідна світоглядна система, що містить елементи обох типів світорозуміння, в якій провідну роль грає компонент, що ґрунтується на християнському Символі віри, церковному каноні. Відомо, що українське двовір'я не є унікальним феноменом, аналогічні явища відбувались і в середньовічній Європі [8], зрештою, саме візантійське християнство привнесло у Київську Русь спадок найрізноманітніших язичницьких впливів.

Характерно, що в процесі розвитку філософсько-релігійної думки поняття «двовір'я» неодноразово змінювало

сміслові орієнтації – від яскраво вираженої полярності і непримиримості протилежних світоглядних позицій (язичницької і християнської) до двоєдності як гармонічного співіснування цих релігійних систем і їх синкретизму.

Для багатьох вчених терміни «двовір'я» і «народна релігія» стали, по суті, синонімами [8; 17]. Так, визначаючи специфіку двовір'я, А. Юдін писав: «Язичництво довгий час чинило опір християнізації (повністю Русь була охрещена в XII ст.), а будучи, нарешті, переможеним і поступивши найважливіші позиції, як і раніше, наповнило “низькі” побутові рівні народного життя, благополучно співіснуючи з християнством, поділяючи з ним сфери впливу і зливаючись в єдиний світогляд, який у науці називають, згідно з середньовічними авторами, “двовір'ям”» [17, 115].

На інтуїтивному рівні сприйняття така точка зору уявляється цілком переконливою. Однак, слід звернути увагу на деякі моменти. Бінарність була притаманна обом рівням середньовічного українського релігійного світогляду – як концептуальному, на основі якого формувалась офіційна релігія, так і буденному, що детермінував особливості народної релігії. Тобто на цьому етапі розвитку суспільства двовір'я є загальною властивістю українського релігійного світогляду і не визначає специфіку суто народної релігійності. Зрештою, констатація цього факту, у жодному разі, не знімає питання щодо ролі двовір'я в народній релігії.

Ситуація значно змінилась у XVI ст. Конфесійний поділ релігії на Православ'я і Греко-Католицизм після Берестейської унії спричинив регіоналізацію України за конфесійною ознакою і детермінував регіональні особливості української народної релігії. Домінуюча у західних регіонах греко-католицька конфесія, хоч і прийняла догмати католицтва і загальне керівництво в особі римської курії, однак зберегла традиційну для Православ'я практику богослужіння, обрядовості. Цей факт є важливим для нашого аналізу, оскільки саме в обрядовій сфері християнства (не в догматичній його частині) спостерігається прояв двовір'я. Отже, греко-католицизм не скасувало, а навпаки,