

актуалізують патріотичні ідеали, морально-етичні принципи й національні прагнення українства в цілому.

1. Авер'янова Н. Сучасна українська еліта: перспективи розвитку / Н. Авер'янова // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія «Українознавство». – Вип. 15. – К.: ВПЦ «Київський університет», 2011. – С. 41–44. 2. Адорно Т. Теорія естетики / Пер. з нім. П. Тарашук / Теодор Адорно. – К.: Ви-во Соломії Павличко «Основи», 2002. – 518 с. 3. Арнхейм Р. Искусство и визуальное восприятие / Р. Арнхейм. – М.: Прогрес, 1974. – 392 с. 4. Бахтин М. Искусство и ответственность. Работы 20-х годов / М. М. Бахтин. – К.: Next, 1994. – 384 с. 5. Воропаева Т. Особливості української ментальності у світлі етнопсихологічних досліджень / Тетяна Воропаева // Студії з україністики. – Вип. VI. – К.: Міжнародна школа укр-

аїністики, 2004. – С. 26–47. 6. Выготский Л. Психология искусства. Анализ эстетической реакции / Л. Выготский. – М.: Лабиринт, 1997. – Изд. 5. Испр. и доп. – 416 с. 7. Гегель Г. Лекции по эстетике: В 2-х т. / Г. В. Ф. Гегель. – СПб: Наука, 1999. – Т. 1. – 622 с. 8. Журавський В. Політична еліта України: теорія і практика трансформації / В. С. Журавський, О. Ю. Кучеренко, М. І. Михальченко. – К., 1998. – 264 с. 9. Кримський С. Деякі універсалії української культури / Сергій Кримський // Українська культура. – 2003. – № 3. – С. 6–7. 10. Михайлева Е. Интеллектуальная элита в матрице современных цивилизационных изменений. Монография / Е. Г. Михайлева. – Х.: Изд-во НАУ, 2007. – 575 с. 11. Філософський енциклопедичний словник / Національна академія наук України, Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди. – К.: Абрис, 2002. – 742 с. 12. Phenix Ph. Realms of meaning. A philosophy of the curriculum for general education / Ph. Phenix. – N. Y., 1964. – 240 p.

Мирослава Антоненко

## Світоглядні та екзистенційні аспекти архаїчних форм суспільної самосвідомості на прикладі анімізму, тотемізму, фетишизму

*У статті окреслено специфіку світоглядних аспектів архаїчних форм суспільної самосвідомості при розгляді анімізму, тотемізму та фетишизму. Висловлено думку, що дослідження ранніх форм суспільної самосвідомості здатні збагатити наші уявлення про загальнокультурні процеси в суспільстві й дати відповідь на загальнофілософські проблеми людства.*

*In the article the specificity of world view aspects of archaic forms of public self-consciousness is outlined by consideration of animism, totemism and fetishism. An opinion is expressed, that researches of early forms of public consciousness are able to enrich our imagination about general cultural processes in society and to give answers on the general philosophical problems of humanity.*

Стійкість архаїчних форм суспільної самосвідомості щодо соціальних трансформацій в соціумі пояснюється тим, що архаїчні вірування є відкритими системами уявлень з надзвичайно адаптивними можливостями щодо зовнішніх трансформаційних процесів. Серед збережених і християнізованих реліктових проявів форм ранніх вірувань і традицій в історії духовної культури України найбільш поширеними є синкретизовані варіації різновидів анімізму, тотемізму, фетишизму які зорієнтовані саме на забезпечення успішної господарської діяльності, добробуту, злагоди і здоров'я в житті їх виконавців. Про це пишуть чи не всі дослідники – фольклористи, історики культури, релігієзнавці. Але не менш важливим були й світоглядно-екзистенційні орієнтації: прагнення перемогти конечність власного буття, наблизитись до божественного начала.

Для початку згадаємо про першопочаткові спроби фіксації та осмислення архаїчних форм суспільної самосвідомості, які історично з'явилися у творах європейських дослідників після епохи Великих географічних відкриттів, коли європейці вперше зустрілись із самотніми культурними виявами народів архаїчних культур.

Структуру еволюції архаїчних форм суспільної самосвідомості вперше запропонував Дж. Леббок [4]. Першою стадією він назвав фетишизм, який за авторською концепцією характеризується віруванням в те, що будь-яка людина здатна впливати на сферу надприродного. Наступною стадією був тотемізм, що поступово розвивається до шаманізму, характерною рисою якого є уявлення про досить могутні надприродні сили, на які здатні впливати лише окремі спеціалісти у сфері надприродного – шамани.

Тривалим і стійким серед авторів, які досліджували природу анімізму, виявлявся підхід, запропонований представниками міфологічної школи. Як відомо, за переконаннями прихильників цієї школи релігійні уявлення виникають з факту нерозуміння людиною справжніх причин природних явищ, слабкості людини перед природою.

Як наслідок, людина починає обожнювати саму природу, а оскільки уявлення первісної людини про надприродне, про божественність обмежувались знаннями про власну людську природу і людські характеристики, то й природні речі наділялись суто людськими явищами. Початкова сутність анімізму полягала у фантастичному наділенні всіх явищ світу особливими душами – животворчими началами, які управляють колообігом життя і смерті, всіма взаємодіями буття [1, с. 12].

Основну увагу дослідники XIX–XX ст. приділяють таким факторам виникнення анімізму як незрозумілі для первісної людини психічні стани (сон, хвороба, непритомність, галюцинації), які породжують уявлення існування незалежної від тіла людської субстанції, а згодом за аналогією – й такої ж субстанції в усіх існуючих істотах і предметах, що потягло за собою віру в переселення душ. Потім ці душі померлих перетворювались в уяві людини на демонів, духів, богів. «Анімістичні образи» (душі живих людей, духи померлих предків, уособлення сил природи, демони, біси та ін. виникли як уособлення незрозумілих і загрозованих для первісної людини сил природи, а також сил самої людини і суспільних явищ [5, с. 68].

Дуже коротко зупинимось на світоглядно-екзистенційних аспектах анімізму. Явище переселення душ в анімізмі нерозривно пов'язане з уявленням про воскресіння людини після смерті. Пояснення цьому слід шукати в екзистенційних проблемах людини, зокрема, в прагненні зберегти своє існування після фізичної смерті, воскреснути, хоч вже й в іншій подобі, в іншому, не людському тілі. Анімізм як можливість перетворення людини в будь-яку істоту і навпаки є також і виявом прагнення людини виходити за межі свого наявного буття, розбивати обмеженості власного становища, статусу, а разом і сутності соціальних ролей в світі й суспільстві зокрема. Це також означає усвідомлення людиною зростання своєї могутності через оволодіння нею силами природних істот, які також мають душі, споріднені з душею людською.

Всі ці екзистенційні потреби і прагнення людини опредметнюються нею в священних таємних текстах, котрі згодом зі знань ендогамних, втаємничених, відкритих тільки окремим соціальним групам, стають екзогамними, доступними широким суспільним колам. При цьому вони втрачають свій сакральний характер, змінюють свої функції, вульгаризуються. Сполучаючись із виявом повсякденних потреб і уявлень людей, ці тексти неухильно трансформуються, частково змінюючи свій зміст і форми експлікації. І вже в такому видозміненому вигляді вони доходять до нас у фольклорних творах, замовляннях, закляттях, обрядодіях і обрядових піснях.

Щодо тотемної фази розвитку міфологічного світогляду, то вона залишила більш глибокий слід в культурній спадщині людства. Поряд з анімізмом тотемізм був однією з найпоширеніших форм архаїчної свідомості предків сучасних українців, тому й світоглядний вимір цього явища становить неабиякий інтерес для дослідників.

Впроваджений в науковий обіг у XVIII ст. Дж. Лонгом термін «тотемізм» в найзагальнішому своєму змісті позначає таку форму архаїчних вірувань, яка постулює особливого роду спорідненість між соціальною групою (родом, фратрією, племенем) і якимось природним предметом чи організмом (тотемом). Тотем – і в цьому його особливість – виступає як вища істота, але не як бог, хоч ті обряди, які породжує тотемізм, спосіб життя і світовідношення, які виникають в процесі побутування тотемізму, демонструють глибоку спорідненість з опозицією «люди – боги» в міфологічному світогляді. Тотемізм – і в цьому дослідники однакостайні – притаманний найдавнішим людським віруванням.

Свій підхід до вивчення тотемізму В. І. Шинкарук вибудовує через ту сітку категорій, якими людина позначає свою окремішність у світі, своє буття у ньому, свою онтологічну присутність у світі. І таким чином перша усвідомленість свого відношення до світу, перше самовизначення людини в світі вчений пропонує називати першою формою суспільної самосвідомості людини. Історично першою такою формою, на його переконання, була родова самосвідомість, а її символічним виразом був тотемізм. «Історично першою формою суспільної самосвідомості людини була її родова самосвідомість. Вона ґрунтується на уявленні про єдинокровне походження даного роду від якогось одного предка. Формою опредметнення цієї самосвідомості у знаковій, символічній формі був тотемізм. Тотем матеріально, предметно втілював єдність даного роду, його «кровну» відмінність від інших родів (з іншими тотемами)» [10, с. 9].

Тотем – це не просто спільний предок, не тільки співсуб'єкт умови договору людини з божеством. Це визначальний елемент самовизначення людини, визначення нею свого місця в світі й суспільстві. Через своє відношення до тотему особистість формує свій внутрішній духовний світ, свої відносини й стосунки з іншими людьми, соціальними групами й соціальними інститутами. Спосіб життя тотема висловлений в міфі чи в міфах, стає імперативом духовної культури групи чи особистості.

Коротко розглянемо світоглядно-екзистенційні характеристики тотемізму докладніше. По-перше, ставлення людини до тотему потужно формує в її духовному світі такий важливий феномен пізнання світу й себе, стимулятор здатності до переживання і один з найважливіших елементів світогляду, як віра. Це зовсім не та віра, яку ми

маємо на увазі, коли говоримо про віру в успіх у якійсь конкретній справі, про віру в конкретну людину тощо. Це метафізична віра як засіб здійснення зв'язку людини з божественним началом. Особистість на віру сприймає інформацію про обставини життєвого шляху тотема (особливо якщо тотемом виступає померлий предок), і це знання виступає для людини значно достовірнішим і важливішим, аніж реальні емпіричні знання про навколишній світ. Так формується світ сакрального знання як основа міфологічного світогляду. Ще більшою мірою це стосується заповіді тотема. Заповіді тотема – чи не найважливіший регулятор поведінки особистості в повсякденному житті суспільства з тотемістичними уявленнями. Свою життєву програму особистість цього суспільства вибудовує так, щоб вона не суперечила заповідям тотема. Стосунки між членами групи щонайперше також вибудовуються й регулюються в строгій відповідності до заповідей священного предка-тотема, зокрема, в процесі надзвичайно важливої для людства боротьби з інцестом через екзогамію, про що задує і В. Чайканович [8, с. 68].

По-друге, так само як у випадкові з анімізмом, тотемізм виконує своєрідну терапевтичну функцію. Людина, маючи свій родовий тотем і відчуваючи свій сокровений зв'язок з ним, почуває себе в безпеці стосовно дії злих сил – тотемів ворожих племен, злих духів та інших надприродних сил. Це – метафізичне відчуття людини, яке лежить в самій серцевині її світоглядних уявлень. Людина вірить в непорушність і могутність умов буття, що їх забезпечує могутній і прихильний до неї тотем, це і надає їй впевненості у своїх життєвих проявах. Її дії отримують метафізичне благословення.

По-третє, священна історія про тотем виступає як база і як своєрідна матриця у спробах людини упорядкувати у своїй свідомості оточуючий світ, надати йому вигляду узгоджених і зрозумілих зв'язків. Це має першорядне значення для людей найраніших стадій суспільного розвитку. Незрозумілий, хаотичний, сумний світ лякає людину, породжує відчуття страху, невпевненості, замкнутості. Тому людина прагне якимось раціоналізувати, впорядкувати свої знання про світ, зробити його зрозумілішим і в такий спосіб ближчим і безпечнішим. З цією метою вона ієрархізує відносини між духовними силами, які, на її переконання, управляють світом, уводить обмеження у сферу їх впливу на людину, наділяє її певними слабостями, які людина може використати при зіткненні з цими силами. Такі духовні зусилля порушують відповідні космологічні уявлення. Свій тотем посідає в цих конструктах чільне місце. Тому й рід, до якого належить особистість, постає обраним родом на території ойкумени. Це зумовлює появу і своєрідності розвитку світоглядних знань людини. Так її екзистенційні прагнення виявляються внутрішньо пов'язаними з вищими світовими силами, спорідненими з ними.

Найважливіше в цьому екзистенційному відношенні те, що, по-перше, поєднання з вищими силами означає здобуття людиною безсмертя, адже боги – безсмертні. Прагнення перемогти смерть – одне з найзаповітніших намагань людини – складає, на думку Е. Фромма, одну з підвалин виникнення духовної культури людства в усій безлічі її міфологічних і релігійних варіацій. Та й не тільки їх. Творення матеріальних і духовних речей має на меті не тільки задоволення різноманітних життєпідтримуючих потреб. Воно несе в собі неусувне жадання залишитись в пам'яті покоління через речі, тексти, вчинки після фізичної смерті їх автора.

Дослідниками написано чимало статей про обряд водіння Кози. З боку нашої проблематики надзвичайно цікавим у цьому дійстві є елемент смерті й воскресіння тотема (Кози). Тотем спочатку помирає, навколо нього починають танцювати і співати (використовуючи певні слова) інші учасники обряду. Коза знову оживає й починає танцювати. Не важко помітити в цьому епізоді безліч разів відтворених у міфологіях та релігіях різних культур сюжет про помираючого й воскресаючого бога як вербальний вираз екзистенційного прагнення людини до здобуття безсмертя. Ми висловлюємо здогад, що первісно це здійснювалось за допомоги тотемізму, що далекі предки українців зберегли спроби реалізувати це прагнення через відомий обряд водіння Кози. Всі ці елементи сукупно надають екзистенційним прагненням людини – перемогти фізичну смерть, приєднатись до вищого начала – через опозицію «людина-тотем» світоглядного характеру.

У своєрідний спосіб виявляє себе світоглядний аспект фетишизму. Він досліджений дещо слабкіше, аніж у тотемізмі, хоч його емпіричні вияви прослідковані не гірше, аніж будь-якої іншої форми архаїчної свідомості. І, як у випадкові з усіма цими формами, спочатку коротко розглянемо визначення фетишизму, його сутності.

Специфічна в цій площині риса фетишизму полягає в тім, що сам термін «фетишизм» і той зміст, який в нього вкладають автори, починаючи з другої половини XVIII ст. й донині суттєво відрізняються. Спочатку цей термін застосовувався для позначення католицьких реліквій, а згодом – після ознайомлення португальців з культурою племен західного узбережжя Африки – для маркування тих предметів, до яких тубільці ставились як до чарівних. В науковий обіг цей термін увів Де-Бросс в 1790 р. Сам Де-Бросс, а за ним О. Конт під фетишизмом розуміли явище поклоніння людини предметам самим по собі або навіть всю систему анімистичних уявлень людини. Отже, бачимо, що в кінці XVIII і приблизно до середини XIX ст. фетишизм слабо диференціювався від анімізму. І це в кращому випадкові, адже анімізм передбачує вже наявність духовного начала в матеріальних речах. В гіршому випадку фетишизм витлумачувався як сліпе, бездуховне поклоніння неживому предметові.

Подальший крок в метафізичному, а відтак і у світоглядному освоєнні феномена фетишизму здійснив Е. Тайлор [7]. Він вже трактував фетишизм як своєрідне уявлення про духів, утілених в речах, тобто духів, що діють за допомогою речей. Це вже принципово інший підхід до розуміння фетишизму, якщо брати це явище в його світоглядному вимірі. І дійсно, у визначенні Е. Тайлора йдеться про відношення людини вже не до невіддільного від матеріальної речі духа, і не про розуміння духа як якогось позаобразного й внутрішньо недиференційованого утворення, яке перекочує з одного матеріального тіла до іншого. Тайлор виявив, що фетишизм постулює відношення людини до самосутнього духовного начала, що може бути байдужим до тіла того предмета чи живої істоти, в тілі якої він перебуває. Це становить важливу опору точку для вивчення світоглядного наповнення явищ фетишизму. Річ в тім, що з погляду Е. Тайлора фетишизм перепокладає усвідомлюване людиною відношення трьох онтологічно самостійних утворень: людини, тварини, яка виконує роль матеріального носія якогось духа, і, нарешті, самого духа як самодостатньої матеріальної істоти. Увага, прагнення, прохання й вимоги людини спрямовані

до духа, але оскільки в своїй практичній діяльності людина має справу з його тілесним пристановищем – деревом, каменем, звіром, то священне почуття людини неухильно поширюється і на самий цей предмет. Він (предмет) поступово сакралізується. Ставлення до цього предмета, як і до будь-якого іншого священного предмета, набуває амбівалентної форми. Таким з точки зору метафізичної діяльності людини постає фетиш, таким постають світоглядні орієнтації тотемістичної свідомості людини в системі координат «особистість – вище духовне начало» у трактуванні Е. Тайлора [7].

Розвинені форми фетишизму витікають з розуміння людьми архаїчних цивілізацій того, що предмети послані людям вищими силами (як нагорода, як покарання, як застереження) й саме тому мають чудодійні властивості (властивості фетишів). Іншими словами – фетиші в уявленнях цих людей зв'язують людину з божественними істотами. Це й зумовлює світоглядний та екзистенційний аспект фетишизму.

Тепер розглянемо проблему прилучення людини до божественних істот в проекції мисленнєвого аспекту фетишистських уявлень наших предків. Слід знову-таки відмітити брак спеціальних досліджень цієї проблеми як в середовищі українських, так і зарубіжних дослідників попри ту безперечну обставину, що важливість такого розгляду полягає, зокрема, в тім, що в ньому знаходимо не тільки вияв первісних форм процесу самоідентифікації спільнот, але й ключ до розв'язання загальнофілософської проблеми природи символу і формування символічності людського мислення.

Підійдемо до висвітлення цього питання, спираючись на аналіз відомої у всій східно- та південнослов'янській міфології казки «Про сестрицю Оленку і брата Іванка», а зокрема, про світоглядний вимір мотиву про попередження героїні щодо недопустимості пиття води з джерельця, якими користуються різні види тварин під загрозою перевтілення в цих тварин. Зрозуміло, що домінуючим тут виступає фактор тотемізму: споживання тієї їжі чи питва, яке споживають люди іншого тотему (або навіть споживання м'яса самого тотему), означає фактично прилучення індивіда до спільноти цього тотему і зрада спільноти «своєму» тотему. Це зумовлює певні світоглядні табу в поведінці людей.

Але звернімося до розгляду логічної підоснови табуйованих форм поведінки, задекларованих в цій казці. Факт прилучення до конкретного тотема з подальшим перебуванням у стані внутрішнього зв'язку з ним в казці постає як зовнішнє уподібнення людини цьому тотемові. З цієї деталі сюжету ми можемо судити про усвідомлення авторами тексту даної казки зв'язку між родовою (племінною, етнічною) приналежністю людини та її перебуванням у спорідненості з конкретним тотемом (богом). Цей зв'язок унаочнюється й засвідчується ритуалом (ритуальною дією лиття води з певного джерела), здійснення якого наближує людину до вищої духовної істоти, споріднює з нею. Дотримання такого ритуалу виступає таким чином утримання всіх названих зв'язків, своєрідного буття в традиції. Понад те, в казці спостерігаємо перенесення цього символу на зовнішні предмети, які включені в ритуальну дію, зокрема, на воду з конкретного джерела. Символ, отже, переноситься з ритуалу як внутрішньої форми зв'язку людини з вищою духовною істотою (тотемом, божеством) на його зовнішні ознаки, а потім і на предмети, які лише випадково

вим, побічним чином пов'язані з цим ритуалом, про це писав свого часу Л. Вітгенштайн [2, с. 255].

Застосовуючи логічну термінологію можна сказати, що в казці перед нами постають первинні, ще вбудовані в архаїчні образи й архетипи форми мовної фіксації зв'язку між зовнішнім оформленням відчуття спорідненості людини й сакральної (божественної) істоти засобами здійснення цього оформлення – з одного боку, та предметами що стають такими засобами тільки в момент застосування предмета (речі, ритуальної дії) як засобу оформлення вказаного зв'язку. Внаслідок усвідомлення такого поєднання засоби постають як символи. Потім відбувається процес перенесення символу на все нові й нові предмети як показник усвідомлення чогось спільного в структурі факту й структурі омовлення цього факту. Ці речі набувають властивостей фетишів.

Аналогічним явищем був образ Коструби (Кострубоньки) в давньоукраїнській міфології. О. Чебанюк [9, с. 92] доводить, що Коструба в давньослов'янській міфології виступав як померлий предок, що перетворився на тотем. Згодом він отримав втілення у снопі, який спалювали на весні, в фігурі антропоморфної ляльки, яку так само ритуально спалювали, навіть на зерно з цього снопа. Всі ці предмети також називали Кострубою. В розвідці К. Сосенка [8, с. 84] йдеться про те, що Дідуха звали також Колядою. Коляда в своєму метафізичному змісті постає як символ Сонця, як символ бога, з яким прагне споріднитись людина, далі Колядою стали називати обряд поклоніння цьому божеству, потім хлібини, яка відіграє ключову роль в цьому обряді, потім – людей (колядників), які здійснюють цей обряд. Загальновідомо, що колядники первинно виступали як культурні герої. Після різдвяної вечері, що також носила назву Коляда або Родова вечерея в гуцулів танцювали танець «Кругляк», в руках якого відтворювався біг Сонця [3, с. 44].

Ці приклади свідчать, що людина в своїй екзистенційній сутності постійно розширює коло засобів і об'єктів цієї діяльності, включаючи в це коло все нові й нові предмети та явища. І фетиші стають одним із найважливіших і найпо-

ширеніших предметів у цьому колі. На прикладі з Колядою добре видно, що люди, розв'язуючи світоглядні й екзистенційні завдання, відчували односутність божественної істоти; свята; обряду, що становив основний зміст цього свята; людину, котра вважалась причетною до божественної істоти, свята й обряду; а також матеріальних засобів, причетних до всіх зазначених вище елементів. Наголосимо ще раз, що ці матеріальні засоби самі набували рис фетишів, які використовували роль «передавального механізму» у зв'язку між людиною та божественними істотами, включаючись в такий спосіб у процеси вирішення людиною екзистенційних завдань і прагнень.

Ось у цьому і полягає суть світоглядно-екзистенційного аспекту анімїзму, тотемізму, фетишизму, який ми розглядали на прикладі загальноукраїнського фольклору. Отже, ми знову переконуємось в тому, що світоглядний аналіз українського фольклору здатен збагатити наші уявлення про загальнокультурні процеси, про загальнофілософські проблеми. Наостанок зазначимо, що аналогічні явища анімїзму, тотемізму, фетишизму притаманні не тільки українським архаїчним уявленнями.

1. Анимізм // Большая энциклопедия. – В 62 т. – Т. 3 – М.: Терра, 2006. – С. 12. 2. *Вітгенштайн Л.* Tractatus logico-philosophicus. Філософські дослідження. – К.: Основи, 1995. – 311 с. 3. Килимник Ст. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні / Степан Килимник. – В. 2-х книгах. – кн. 1. – К.: Обереги, 1994. – 400 с. 4. *Леббок Дж.* Доисторические времена, или Первобытная эпоха человечества, представления на основании изучения остатков древности и нравов и обычаев современных дикарей / Джон Леббок. – М., 1876. – 492 с. 5. *Лосев А.* Анимизм / А. Лосев. С. Токарев // Философская энциклопедия в 5 т. – Т. 1. – М.: Советская энциклопедия, 1960. 6. *Сосенко К.* Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечера / К. Сосенко / Репринтне видання. – Київ: СІНТО, 1994. – 360 с. 7. *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура / Э. Б. Тайлор. – Москва: Издательство политической литературы, 1989. – 576 с. 8. *Чайкановић В.* Стара српска религија и митологија / В. Чайкановић. – Београд: СРПСКА КЊИЖЕВНА ЗАДРУГА. – 1994. – 437 с. 9. *Чебанюк О.* Релікти архаїчних вірувань і ритуалів у деяких дівочих весняних іграх / Олена Чебанюк // Народна творчість та етнографія – 1997. – № 4. – С. 92. 10. *Шинкарук В. І.* Поняття культури. Філософські аспекти / В. І. Шинкарук // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. – К.: Фенікс, 1996.

Олександр Безручко

### С. О. Гіляров – вчений, мистецтвознавець, кінопедагог

*Автор статті досліджує особливості педагогічної і творчої діяльності відомого знавця світового образотворчого мистецтва, автора книг «Рафаель», «О. Дом'є», Каталогу Музею мистецтв Всеукраїнської Академії наук, заступника директора Київського музею мистецтв, професора Київського державного інституту кінематографії та Київського художнього інституту Сергія Олексійовича Гілярова.*

*The author of the article investigates the features of pedagogical and creative activity of Sergiy O. Gilyarov, the known connoisseur of world fine art, the author of the books «Raphael», «O. Domier», of the Catalogue of Art Museum of All Ukrainian Academy of sciences, vice director of the Kyiv art museum and the professor of the Kyiv state institute of cinematography and Kyiv artistic institute.*

Доля відомого знавця світового образотворчого мистецтва, автора книг «Рафаель», «О. Дом'є», Каталогу Музею мистецтв ВУАН, заступника директора Київського музею мистецтв, професора Київського державного інституту кінематографії (КДІК) та Київського художнього інституту (КХІ) Сергія Олексійовича Гілярова була надзвичайно складною і трагічною, як, до речі, й інших українських інтелігентів, що свято вірили в ідеали спочатку Незалежної України, а потім України Радянської.

Більшість із цих романтиків загинуло в громадянську війну, під час більшовицького «червоного терору», Голодомору, в другу світову війну. С. Гілярову вдалося не тільки

вжити під час усіх цих суспільних катаклізмів, але й займатися науковою, мистецтвознавчою та педагогічною діяльністю. Тим не менш, деякі сторінки його життя були невідомі широкій громаді в силу цілком зрозумілого страху українських інтелігентів афішувати свій «непрямий шлях» в революцію. Дане дослідження базується на опрацюванні розсекречених документів Центрального державного архіву громадських об'єднань України, куди передавалися справи репресованих з колишнього архіву КДБ (нині Галузевий державний архів Служби безпеки України), спогадів учасників тих подій та тогочасної преси.