

УДК 115

В. В. Куценко, асп., КНУТШ

ЧАС ЯК ФІЛОСОФСЬКА КАТЕГОРІЯ: У ПОШУКАХ ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ ТЕМПОРАЛЬНОСТІ

У статті здійснюється спроба окреслити семантичне поле часової проблематики і виділити власне філософський зміст категорії часу. Тут подано декілька типологій часу із загальною настановою виокремити екзистенційну темпоральність як особливу площину антропологічної значущості часу.

Ключові слова: час, філософія, філософія історії, типологія, екзистенційна темпоральність, суб'єктивність.

В статті здійснюється спроба окреслити семантичне поле часової проблематики і виділити власне філософське содержание категорії часу. Тут подано декілька типологій часу із загальною настановою виокремити екзистенційну темпоральність як особливу площину антропологічної значущості часу.

Ключевые слова: время, философия, философия истории, типология, экзистенциальная темпоральность, субъективность.

In the article is made an attempt to describe the semantic field of the problem of time and to distinguish the philosophical content of the time concept. Here some typologies of time are given with the general requirement to highlight the existential temporality as a special dimension of the anthropological significance of time.

Keywords: time, philosophy, philosophy of history, typology, existential temporality, subjectivity.

Постановка проблеми. Темпоральна проблематика не перестає цікавити дослідників з огляду на той особливий зміст, який прихований у феномені часу. Ще елементи помітили парадоксальність часу, який дивним чином поєднує сталість і плінність, буття і небуття. В відомих апоріях Зенона вдало зафіксована неможливість легко і безперешкодно з логічної точки зору сприймати і мислити рух, що також опосередковано стосується і часу, який уможливорює рух, надає йому сенс власне руху. І така апоретичність не полишає час протягом всієї історії цього поняття, значення якого мандрує із зовнішнього світу у внутрішній вимір, із релігійного контексту в соціальний, із філософії в уста інших наук. Проблема часу особливо актуальна сьогодні, коли спостерігаємо такі соціально значущі явища як соціальна атомізація, глобалізація, віртуальна комунікація, і так зване "прискорення часу". На сучасному етапі, як ніколи, важливо артикулювати значення часу і певну темність феномену "часу", не дивлячись на грандіозну кількість досліджень, що в різних сферах присвячувались цій проблематиці. Контекстів для часу існує багато і це такі дисципліни як фізика, біологія, психологія, історія, соціологія. Однак саме філософія наділена особливою мисленнєвою ретельністю і універсальністю світосприйняття, яка домірна проблемі часу. Час не має свого топосу в якості домінуючого контексту, адже однаково важливим є соціальний час як елемент відтворення і конструювання соціального досвіду, як і історичний, фізичний та психологічний час, як регіони вузького значення часу, які зовсім не є маргінальними дискурсами. З огляду на це, філософії можна надати статус метаконтексту для розуміння часу. Які ж питання до часу можемо зарахувати саме до філософії? І чи існує специфічно філософська парадигма часу?

Мета дослідження полягає в тому, щоби виокремити філософську площину запитування про час через розгляд різноманітних типологій часу, і таким чином вийти на проблематику екзистенційної темпоральності.

Основна частина. Шукаючи визначення часу, варто брати до уваги всю складність і багатошаровість людського досвіду, який спричинив появу в свідомості цього поняття, а також дисциплінарні розрізнення тлумачення часу. По-перше, постає проблема перетину філософського тлумачення часу з історичним часом, який виступає об'єктом дослідження філософії історії. Це питання можна докладніше зрозуміти, якщо розглядати цю категорію у працях саме філософів, а не тих, кого найчастіше зараховують до історіософії, хоча й тут не без вагань і неоднозначностей. І другий момент стосується стосунків часу і суб'єкта, де час сприймається як дещо здійснене, або те, що виявляється в самому бутті, тоді як суб'єкт формує своє уявлення про це здійснене, і тим

самим конструює певну часову парадигму. Ця проблема знову таки виникає в устах історіософії, яка говорить про те, що дослідник, який каже про час, сам знаходиться в часі, і це впливає на усвідомлення часу. Не менш важливо зрозуміти яким чином під впливом уявлень про сучасність може змінюватись картина минулого, що знаменує прорив історіософії в XVIII–XIX ст., коли минуле усвідомлюється як конструйоване під впливом історичної свідомості, а не як раз і на завжди дане.

Якщо починати з витоків, тобто античності, можна згадати А. Лосева та його працю "Антична філософія історії", де він виділяє міфологічний час, що стосується родового суспільства і чуттєво-органічного замкненого космосу (час як вічність, нерухомих космос), епічний час, де відрізняється людство від космосу, але ще нема усвідомлення абстрактної тягlosti, а також історичний час, що вписується в рамки природного історизму (в основі коловий рух небес, що постійно повторюється) [1]. Вже там ми маємо моделі регресу (Гесіод) і прогресу історії (Демокрит, Ксенофан).

Дослідниця історіософії І. Савельєва, аналізуючи темпоральну свідомість, виділяє такі її компоненти: індивідуальний (емпіричний) час, сімейний або родовий час, сакральний час (міфологічний і релігійні уявлення), історичний час – всі вони розвиваються своїм шляхом, і в сукупності складають систему темпоральних уявлень [2]. Нам тут важливий цей поділ тому, що кожен із цих компонентів породжує певні категорії сприйняття часу, що є важливим кроком для систематизації. Так, емпіричний час можна пояснити як певні індивідуальні уявлення про час, що залежать від характеру діяльності та спостережень за природними циклами – його можна перефразувати на "суб'єктивний час", як певний концепт часовості. Сімейний час стосується генеалогії, наслідування предків, і тут формується уявлення про "життєвий час", або тривалість життя. Це своєрідний аналог соціального часу. Сакральний час спрацьовує на опозиції "час-вічність", "сакральне-профанне", "хронос-кайрос", де останнє буде розкрито пізніше. А в історичному часі вбачаємо натяк на певний інтерсуб'єктивний час, тобто як переусвідомлення часу життя, спільного для всього людства, що виявляється в історичних моделях циклічності, лінійності, спіральності.

Названі концепти прикметні для аналізу часовості, однак їм не вистачає філософської глибини аналізу такого складного феномену як час. Можна поставити за мету в межах філософської рефлексії виділити ті типи часу, які розвивалися разом із розвитком філософської думки: космологічний час, онтологічний час (при цьому треба пам'ятати, що онтологічні проекти суттєво змінювались, що впливало на уявлення про час), антропологічний час (коли у центрі філософських розмислів опи-

няється людина, час її життя), гносеологічний час, що має відношення до пізнавальних структур (можна загадати Канта, Гуссерля). Однак таке типологічне виокремлення різних темпоральних моделей є досить умовним, хоча і потребує значних дослідницьких зусиль для свого обґрунтування.

Ще одна позиція, часто обговорювана в історіософії, представляє нам поділ часу на "хронос" і "кайрос", де перший означає формальний, календарний час, а другий – то "істинний час", сповнений напруги, смислу, можливостей [3]. Цікаво, що "кайрос" не є якимось метафізичним, абсолютним часом (типу вічності) – це лише вузловий момент на часовому векторі, що сутнісно змінює буття чи хід історії. І його неможливо порахувати, адже він несе в собі грандіозний смисл, що видається таким, що подекуди перевершує звичні часові параметри у сенсі фізики чи історії. Очевидно, що тут треба ще враховувати розуміння часу через дихотомію "час-вічність", за якою "кайрос" визначається як час, куди вривається вічність з її абсолютними сенсами.

Поняття "кайрос" здебільшого має релігійні конотації, адже воно постає в античності на ґрунті юдаїзму і раннього християнства, де прихід Ісуса Христа вважається "священним часом", який розділяє епохи, а також забарвлює життя людства очікуванням Страшного Суду і кінця світу. П. Тілліх пояснює "кайрос" таким чином: "Не все можливе у всякий час, і не все істинне у всякий час" [4], що дозволяє звільнити дану типологію (хронос-кайрос) від релігійної навантаженості, перефразовавши її на дихотомію "несмисловий час" – "смисловий час". Так, у профанному плані вона стосується історії, в яку вписуються саме смислові події, тоді як несмислові становлять тло, додаткові умови й обставини основних.

Але, ж ми можемо запитати, хто приймає рішення стосовно такої фіксації подій, а також за якими критеріями здійснюється цей відбір? Чи не є це свавіллям з боку істориків, а водночас і колосальною відповідальністю, визначати те, у що віритиме і на що орієнтуватиметься ціле людство? Як зазначає Р. Козеллек, історія до XVIII століття була "історією церкви", потім "політичною історією", і лише доба Просвітництва дарувала нам власне "історію", що вже сприймалася не як єдина незмінна правда про минуле, а як оповідь, конструкція, здійснена за певними правилами [5]. І тут маємо вперше дефініцію "історичного часу", який відривається від природної хронології, що пов'язана з природними ритмами і певною історичною необхідністю. Згадуємо тут історію, оскільки завдання даного дослідження передбачає виділення поля сенсів, що їх можна було би зарахувати саме до філософського часу. Історичний час, очевидно, не повною мірою передає сутність філософського розуміння часу.

Філософський спадок дозволяє виокремити дві концепції часу – субстанційну і реляційну. Субстанційна концепція передбачає розуміння часу як незалежної субстанції, або сутності, яка існує в бутті. А за реляційною теорією, час треба розуміти тільки у стосунку до інших феноменів, таких як простір, матерія, рух. Певною мірою виразниками цієї дихотомії є Платон і Арістотель, а загалом вона стосується новочасного розуміння часу Ньютоном і Ляйбніцом. Як відомо, Ньютон вважав час і простір самодостатніми структурами світу, що характеризують матерію з точки зору структурованості і протяжності – простір (як існування "поряд") і з точки зору тривалості, змінності – час (як існування "після" або "до"). Тут час і простір притаманні самій реальності, можуть існувати і без явищ. Час тут виявляється вмістилищем, нескінченним середовищем, де існують матеріальні речі. Час розуміється через тривалість,

є одномірним і синхронним, тим самим у всіх точках всесвіту. Реляційна теорія розкриває час як залежний від речей (а не до них чи поза ними), а також постулюється зв'язок часу і простору (часо-просторовий континуум). Час тут є лише сукупністю якостей, що притаманні матеріальним системам, а також результатом взаємодій, що виникають між ними. Зокрема, Ляйбніц розглядає час в контексті своєї моналології, тобто вчення про світ як нескінченний потік монад (простих, неподільних, нематеріальних субстанцій), які постійно взаємодіють. Час, як і простір, тут має відносний характер, і позначається як система відносин, що виникає в процесі динамічної взаємодії між окремими монадами, і підтримується принципом наперед установленної гармонії. Час в такій концепції – це певний порядок послідовності речей [6]. Теорія відносності Ейнштейна вносить в науку такі нові уявлення про час як багатомірність, оберненість, замкненість, розгалуженість, подвоєння подій в часі, а також невіддільність часу від простору і залежність його від швидкості руху.

Але, вказані підходи проблематизують час тільки з точки зору його стосунків із матерією, речами, і зовсім нічого не запитують про значущість часу для людини. Загальноприйнятим вважається розуміння часу як такого, що протікає з минулого через теперішнє в майбутнє. Однак це об'єктивістський погляд на час, де, як вказує Л. Штомпель, приписується тотожність тому, що за своєї суттю не може бути таким – становленню і головному принципу його утворення – часу. В другій половині XX століття маємо фундаментальний перегляд поглядів на наукову раціональність, так зване "відродження часу" – відкриття нового сенсу об'єктивних процесів. Саме квантова механіка по-новому відкриває проблему становлення і, відповідно, часу. Як зазначає Пригожин, спостереження надає смисл події, а не навпаки [7]. Тепер фігура спостерігача стає ключовою в дослідженні тих чи інших властивостей явища, адже саме суб'єкт виражає своє розуміння явища і його можливостей. Це відкриває поле антропологічної значущості часу. Як пише Л. Штомпель: "Що є час? Це питання зараховується до розряду метафізичних. Він би не був таким, якби час був тільки способом вимірювання. Але час, як показав вже Арістотель, – це міра зміни. А в людському і олюдненому світі міра всіх речей – це людина. Не допустимо змішувати зміну і вимірювання" [8]. В парадигмі об'єктивізму, який постулює наука, можна запитувати чи дійсно існує час чи це лише накидання певної структури на дійсність суб'єктом? Однак, для філософії це питання виглядає якось безглуздо, адже питання не в тому, чи дійсно дещо існує, а що такого це дещо має, що знову і знову змушує нас дивуватись? Час як ніщо інше змушує нас дивуватись, і в цьому його філософський зміст. І в часі нас дивуємо ми самі, адже ми самі перебуваємо в часі, продукуємо його, руйнуємо, ми самі є час.

Загалом, в історії філософії можливо виокремити певні види часу, які перетинаються із його тлумаченням в інших науках, що ще раз підтверджує всеохопність, фундаментальність часової проблематики, а також її міждисциплінарний характер. Так, розглянутий вище час є "фізичним часом", адже стосується фізичних процесів, матеріальних об'єктів, які по суті є філософськими абстракціями, які потрібно припустити задля дослідження характеристик світу. Філософи Нового часу здійснили найбільший внесок в дослідження фізичного часу, тим самим заклавши підвалини для наукової, фізичної парадигми часу. Також можна виокремити так званий "біологічний час", який артикулюється в філософії життя Анрі Бергсона. Це час як тривалість, що стосується не світу математизованих об'єктів, а світу як

життя, яке розгортається в історичному вимірі. Час тут не піддається просторовій інтерпретації, що загальноприйнята у фізичній парадигмі, його не можна виміряти, вирізавши шматок із лінії часу. Це єдиний потік життя, який досягаємо через свідомість-інтуїцію і пам'ять. Тут минуле постійно актуалізується в теперішньому, і немає ніякої дискретності, адже лише абстрагуванням виділяється теперішнє. А майбутнє виявляється таким, що не можна схопити, адже воно невідоме, нездійснене, як простір можливого.

Фактично, світ, де роль грає минуле і теперішнє, а майбутнє нічого не значить – це біологічний світ, світ як життя. Тут людина не відокремлена від загального процесу становлення, а постає як набуття матерією нової якості, а саме свідомості, що єдина виділяє людину із світу живого. Йдеться не про людський світ, а про світ, де випадково виникла людина, і так само випадково може зникнути, адже майбутнє – темний і неважливий часовий модус. Чим насправді постає майбутнє? Це бажання, мрії, сподівання, проекти, передбачення, що не просто виникають як певні уявлення, або форми свідомості, а сутнісно пов'язані із усвідомленням людиною своєї унікальної позиції в світі.

Антропологія артикулює пошук природи і сутності людини, її походження і місця в світі, а також сенсу і цінностей людського життя. Тому, можна взяти на себе сміливість виділити "антропологічний час", як такий час, що розглядається в контексті пошуку людської сутності і особливого атрибуту. Звісно, антропологія виникає в ХХ столітті, і принципово відрізняється від екзистенціалізму, який відмовляється від "сутності" на користь одного, конкретного людського існування, а також має виразний практичний елемент, однак все ж таки їх об'єднує людина як нескінченна мета філософських пошуків, і, відповідно, погляди екзистенціалістів на час можна вважати такими, що визначають його як людський час, філософською мовою, "антропологічний". Переживання часу, позначене А. Бергсоном, потім входить в контекст феноменології, яка звертає увагу на час, яким він сприймається свідомістю в контексті переживання світу. Це своєрідний аналог "психологічного часу", який досліджує психологія. Цей тип часу найбільше дотичний до екзистенціалізму, адже саме там йдеться про стани і стадії людського існування, модуси автентичності і неавтентичності, важливість того, як індивід сприймає своє минуле і майбутнє.

Окрім названого, ще важливо згадати "соціальний час" як форму соціального буття, в контексті якого фігурують різні типи часу: особистий час, інституційний час, політичний час, біографічний час, інформаційний час, історичний час [9], – які є предметами дослідження соціальної філософії. А також окремою формою часу є "художній час", що стосується особливої здатності творення часу і простору, що притаманна мистецтву.

В контексті висловленого, надзвичайно влучним видається поділ часу, здійснений О. Больновим ("Філософія екзистенціалізму"). Так автор виділяє "об'єктивний час" і "суб'єктивний час", наголошуючи на тому, що останній є унікальним досягненням саме філософії життя і екзистенціалізму [10]. Об'єктивний час, як аналог фізичного часу, – одновимірний континуум, що розгортається, і де мить виступає демаркаційною точкою між трьома часовими модусами. Тут нелегітимним вважається звернення до особистого переживання часу, а відтак втрачається і стосунок його до людини. Якщо сприймати мить як таку, що потенційно несе в собі відношення до минулого і майбутнього, тобто у її структурності, то можна вийти на розуміння суб'єктивного часу, як форми індивідуального переживання часу кризь при-

зму життя, смерті, скінченності, цілепокладання. Тут часові модуси (минуле, майбутнє, теперішнє) будуть лише проекціями, точками зору, напрямками, які актуалізуються в певних вузлових ситуаціях, а також проступає не універсальність часосприйняття, можливість змішування часів, забарвлення одного часу смислами іншого. Це екзистенційна часовість, за якою час необхідно визначати через відповідні поняття і сенси екзистенційної філософії. Минуле тут завжди пригнічує, нависає над теперішнім (закинутість людини в буття, ситуацію), а майбутнє присутнє як бажання, свобода, рішучість, що визначає наше "тепер".

Однак, наведена типологія, на нашу думку, потребує уточнення, адже, навіть Арістотель, який вважається транслятором традиції сприйняття однорідного (об'єктивного) часу, писав про душу як єдине джерело часопокладання і часоподілу. Справа в тому, що філософське мислення рефлексивне, філософія ніколи не забуває, що запитує про світ саме людина, і відповідно, не можна викреслити суб'єктивний елемент із проблематики часу. Більше того, суб'єктивність можна вважати фундаментальною рисою часу і його філософської інтерпретації. Однак поняття "суб'єктивності" теж може розумітися по-різному. Це може бути суб'єкт, що пізнає і конститує предметність, як у І. Канта, або суб'єкт як свідомість, що переживає світ (Е. Гуссерль), або свідомість-інтуїція, як певна емоційно-життєва структура, через яку світ переживається (А. Бергсон). А також це може бути суб'єктивність в якості особистості, індивідуальності, що незводима до якоїсь своїх партикулярних здатностей і характеристик. Це власне екзистенційна суб'єктивність, яка дуже виразно прописана у філософії С. К'єркегора.

С. К'єркегор розглядає людину як суб'єктивність і власне сама філософія в нього стає суб'єктивно забарвленою, орієнтованою на людину і життєво-важливі для неї смисли. Людина для датського мислителя – не пізнавальний суб'єкт, а жива, тілесна, історична, соціальна істота, що переживає, воліє, обирає, вмирає, а не тільки мислить [11]. Людина постійно змінюється, її існування – абсолютний корелят часовості. Тут поєднуються антропологічні, психологічні моменти розуміння часу, мотив суб'єктивності як головної настанови, а також релігійна площина, де постулюється сакральний час. Питання модусів часу, їх реальності та взаємозв'язку, проблема теперішнього, яке по суті несхоплюване, а також проблема суб'єктивності-об'єктивності часу, які турбують філософію від самих її початків – всі знаходять своєрідне вирішення у вченні С. К'єркегора. Це особливий філософський проект людини, екзистенційно-релігійний, на прикладі якого можна розгорнути сутність екзистенційної темпоральності, як особливої форми розуміння часу у філософії. Тут розробляються такі темпоральні концепти як "час", "вічність", "часовість", "мить", "повторення", "смертність", розгляд яких виходить за межі проблематики даної статті і потребує окремого дослідження.

Екзистенційну темпоральність тематизують Ж.-П. Сартр, Г. Марсель, К. Ясперс, А. Камю, М. Гайдеггер, О. Больнов, Н. Абаньяно, однак особлива роль тут належить саме С. К'єркегору, як протоекзистенціалісту, який історично першим артикулював важливі аспекти для розуміння екзистенційного часу як особливо значущого елемента людського існування.

Висновки. Питання часу завжди передбачає додаткове питання про контекст, в якому воно звучить, дисципліну, яка його розглядає. Якщо ж таким контекстом визначено філософію, то можна показати палітру парадигм тлумачення часу, де відповідно фігурують такі

концепти як "історичний час", "фізичний час", "біологічний час", "антропологічний час", де останній фіксує особливу значущість часу для людини і можливість його дослідження тільки в руслі стурбованості про людину. Екзистенційна темпоральність як одна із форм філософського дискурсу про час, і яскравим представником якої є С. К'єркегор, якраз демонструє суб'єктивно-антропологічну домінанту в осягненні часу.

1. Лосев А. Ф. Античная философия истории. – М.: Наука, 1977. – С. 14–25. 2. Савельева И. М. История и время: в поисках утраченного / Савельева И. М., Полетаев А. В. – М.: Языки русской культуры, 1997.

– С. 576–577. 3. Тиллих П. Кайрос // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – С. 216. 4. Там же. – С. 217. 5. Козеллек Р. Минуте майбутнє: про семантику історичного часу. – К.: Дух і літера, 2005. – С. 39. 6. Лейбніц Г. Переписка с Кларком // Лейбніц Г. Соч.: в 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1982. – (Философское наследие). – С. 463. 7. Штомпель Л. А. Смыслы времени. – Ростов-н/Д, 2001. – С. 5. 8. Там же. 9. Там же. – С. 94–96. 10. Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма / О. Ф. Больнов; пер. С. Э. Никулина. – СПб.: Лань, 1999. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://elenakosilova.narod.ru/studia/bollnow.htm>. 11. К'єркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к "Философским крохам" / пер. Н. Исаевой и С. Исаева // Вестник Европы. – 2005. – № 16 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.kierkegaard.newmail.ru/works/Uvidenskabelig_\(Isaev\).html](http://www.kierkegaard.newmail.ru/works/Uvidenskabelig_(Isaev).html).

Надійшла до редколегії 15.03.12

УДК: 321.022

Л. Г. Роздайбіда, асп., КНУТШ

ФІЛОСОФСЬКО-УКРАЇНОЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ РОЛІ ГРОМАДСЬКИХ ОРГАНІЗАЦІЙ НАЦІОНАЛЬНИХ МЕНШИН УКРАЇНИ В ЗБЕРЕЖЕННІ ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Стаття присвячена аналізу теоретико-методологічних підходів до визначення етнічної ідентичності та механізмів її збереження. Результати ґрунтуються на досвіді діяльності громадських організацій національних меншин Чернігівської області.

Ключові слова: етнічна ідентичність, українознавчий аналіз, національна меншина, громадська організація.

Статья посвящена анализу теоретико-методологических подходов к определению этнической идентичности и механизмов ее сохранения. Результаты основаны на опыте деятельности общественных организаций национальных меньшинств Черниговской области.

Ключевые слова: этническая идентичность, украиноведческий анализ, национальное меньшинство, общественная организация.

The article is devoted to the analysis of the theoretical and methodological approaches to the definition of ethnic identity and the ways of its preservation. The results are based on the experience of the National Minorities Public Organizations of Chernigiv region.

Keywords: ethnic identity, ukrainian analysis, national minority, public organization.

Глобалізаційні процеси, які детермінують протягом останнього часу поступ людської цивілізації, сприяють "розмиванню" державних кордонів, призводять до уніфікації усіх форм суспільного життя, породжують нові типи культурних зв'язків. Їх реверсивною стороною є артикуляція специфічних рис етнічних спільнот, що робить проблему ідентичностей та ідентифікаційних практик центральною темою загального філософського дискурсу.

Для поліетнічного українського соціуму в умовах становлення консолідованої політичної нації питання збереження етнічної самобутності національних меншин набуває особливої ваги. Етнополітичний ренесанс кінця ХХ – початку ХХІ ст., який торкнувся не тільки українського етносу, а й близько 22% іноетнічного населення нашої країни, сприяв появі відносно нового суспільно-політичного явища – легітимації громадських об'єднань національних меншин. Переважно через діяльність цих інституцій забезпечується збереження етнокультурної ідентичності етнічних груп. Тому постійно зростаючий дослідницький інтерес до заявленої у темі дисертаційного дослідження проблеми можна вважати абсолютно виправданим.

Як зарубіжна, так і вітчизняна гуманітаристика представлена широким спектром наукових розвідок, що висвітлюють окремі аспекти діяльності національних неурядових організацій в збереженні етнічної ідентичності. Означена проблема знаходиться на перетині багатьох галузей наукового знання: філософської антропології, соціальної філософії, етнополітології, етносоціології, етнопсихології, – а це вимагає якісного нового комплексного теоретичного підходу до її розв'язання, який би ґрунтувався на осмисленому з сучасних позицій концепті "етнічної ідентичності", висвітлював і враховував досвід функціонування механізмів її збереження, відбивав глибину пов'язаних з цим соціокультурних трансформацій в українському суспільстві. Відповідний методологічний інструментарій для його реалізації забезпечує відносно нова міждисциплінарна наука – українознавство.

Серед учених, з чіим іменем пов'язують розвиток теорії етнічності на Заході, варто назвати Ф. Барта, Е. Гобсбаума, Е. Гелнера, Х. Ейджейма, Ж. Кюїзеньє, Е. Сміта, Л. Уорнера. У радянській науці цій проблемі присвячені роботи Ю. Бромлея, Г. Маркова, О. Решетова, Ю. Семенова. Сучасна російська наукова думка в рамках вивчення феномену етнічності представлена дослідженнями С. Артановського, А. Абашидзе, Б. Вінера, І. Зарінова, В. Малахова, В. Тишкова. Серед українських учених, сферою наукових зацікавлень яких є дана проблематика, необхідно відзначити Л. Азу, Т. Воропасву, В. Євтуха, В. Котигоренка, І. Кресіну, Г. Лозко, О. Майбороду, Л. Нагорну, Ю. Римаренка, В. Ребкала, О. Трощинського, М. Шульгу.

Безпосередньо пов'язані з темою дослідження питання етнополітичної суб'єктності громадських організацій національних меншин України вивчаються у роботах О. Антонюка, В. Войналовича, Л. Ковач, Л. Лойко, Н. Марчука, М. Панчука, О. Рафальського. Широка представленість у науковій літературі даної проблеми є беззаперечним свідченням її актуальності. При цьому вказані вище праці розглядають національно-культурні товариства, історію їх становлення та особливості діяльності в рамках етнополітології, етносоціології й етнодержавознавства, що у повному обсязі не розкриває теоретико-прикладний потенціал цього явища для українських реалій.

При проведенні дослідження були використані статистичні дані Всеукраїнського перепису населення 2001 р.

Важливим джерелом для аналізу практичної діяльності громадських організацій національних меншин на регіональному рівні стала звітна документація Чернігівської облдержадміністрації. Вартою дослідницької уваги також виявилися матеріали місцевої періодичної преси та література нацменшин.

Мета статті – з позицій сучасного українознавства як інтегративної і міждисциплінарної галузі знань розкрити роль громадських об'єднань національних меншин України в збереженні етнічної ідентичності.