

УДК [1+168.522] (082)

**Вісник Національного авіаційного університету.** Серія: Філософія. Культурологія:  
Збірник наукових праць. – Вип. 1 (25). – К.: НАУ, 2017. – 152 с.

Збірник наукових праць містить результати досліджень з актуальних проблем філософії та культурології.  
Для наукових працівників, викладачів, докторантів, аспірантів і студентів.

**ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР**

*Л.Г. Дротянко*, доктор філософських наук,  
професор, завідувач кафедри філософії  
(Національний авіаційний університет).

**РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ**

*В.І. Онопрієнко*, доктор філософських наук,  
професор, заступник головного редактора  
(Інститут дослідження науково-технічного потенціалу  
та історії науки ім. Г.М. Доброва НАН України);

*А. Гжеліньський*, доктор філософських наук, професор  
(Університет ім. М. Коперника, Польща);

*В.В. Лях*, доктор філософських наук, професор  
(Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України);

*І.І. Мочалов*, доктор філософських наук, професор  
(Інститут історії природознавства і техніки РАН, Росія);

*В. Ольшевський*, доктор етнологічних наук, професор  
(Університет ім. М. Коперника, Польща);

*Л.А. Ороховська*, доктор філософських наук, доцент  
(Національний авіаційний університет)

*А.М. Фоменко*, кандидат філософських наук, доцент  
(Національний авіаційний університет);

*С.М. Ягодзінський*, доктор філософських наук, доцент  
(Національний авіаційний університет).

**Рекомендовано до друку**

*Вченою радою Національного авіаційного університету*  
Протокол № 4 від 26 квітня 2017 року.

**Зареєстровано**

*Державним комітетом телебачення і радіомовлення України*  
Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової  
інформації. Серія КВ № 9157 від 15.09.2004.

**Атестовано**

*Вищою атестаційною комісією МОН України*  
Постановою Президії ВАК України від 19.01.2006 № 2–05/1  
Збірник зареєстровано як фахове видання з філософських наук.

Постановою Президії ВАК України від 18.11.2009 № 1–05/5  
Збірник включено до Переліку наукових видань України  
як фахове з філософських наук.

Наказом МОН України від 06.03.2015 № 261  
Збірник включено до Переліку наукових видань України  
як фахове з філософських наук.

**Індексується**

INDEX  COPERNICUS  
INTERNATIONAL

Міжнародною науково-метричною базою *Index Copernicus*  
<http://journals.indexcopernicus.com> ICV 2015: 43.69

Бібліографічною базою даних наукових публікацій «РИНЦ»  
(ліцензійний договір № 100–03/2013 від 05.03.2013).

Пошуковою системою *Google Scholar*.

**Адреса редакційної колегії**

**03680, Київ-58, проспект Космонавта Комарова, 1**

Корпус № 8, каб. 8.1003. Тел.: (044) 406–74–01

*Web-сторінка:* <http://sophia.nau.edu.ua>; *e-mail:* [filosof@nau.edu.ua](mailto:filosof@nau.edu.ua)

В. Соловйову і М. Бердяєву вдалося реалізувати філософсько-релігійну синтезу. Вони аналізують питання щодо смислу буття, його духовної наповненості, проблему призначення людини, питання про кінець людської історії та ін., які є релігійними за своєю суттю. Поруч із релігійною проблематикою, вони, як і більшість російських мислителів, переходять від наукового обґрунтування до міфопоетичної оповіді з включенням особистих думок, мрій, переживань та ін. Аналогічні процеси відбуваються і в тогочасній богословській літературі.

### Список літератури

1. Асмус В.Ф. Философия и эстетика русского символизма / В.Ф. Асмус. – М. : Либроком, 2013. – 90 с.
2. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества / Н.А. Бердяев. – М. : Правда, 1989. – 608 с. (Серия: «Из истории отечественной философской мысли». Приложение к журналу «Вопросы философии»).
3. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр ; [пер. с фр., послесл. и примеч. Е.А. Самарской]. — М. : Республика; Культурная революция, 2006. – 269 с. (Серия: Мыслители XX века).
4. Дебор Г. Общество спектакля / Г. Дебор ; [пер. с фр. С. Офертаса и М. Якубович]. – М. : Изд-во «Логос», 1999. – 224 с.
5. Зенкин С.Н. Небожественное сакральное: теория и художественная практика / С.Н. Зенкин. – М. : РГГУ, 2014. – 537 с.

6. Конотоп Л.Г. Слов'янська релігійна філософія: головні особливості та динаміка руху ідей / Л.Г. Конотоп, З.В. Швед. – К. : Літера ЛТД, 2006. – 320 с.

7. Лотман Ю.М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки (1968—1992) / Ю.М. Лотман. – СПб. : «СПБ-Искусство», 2001. – 681 с.

8. Мерццій Т.В. Інтеракція культур в умовах інформатизації суспільства / Т.В. Мерццій. – Серія : Філософія. Культурологія. – № 2 (22), 2015. – С. 127 – 130.

9. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество / П. Сорокин ; [пер. с англ]. – М. : Политиздат, 1992. – 524 с.

10. Тиллих П. Избранное : Теология культуры / П. Тиллих ; [пер. с нем.] – М. : Юрист, 1995. – 327 с.

11. Тоффлер Е. Третья Хвиля / Е. Тоффлер. – К. : Вид. дім «Всесвіт», 2000. – 480 с.

12. Тоффлер Э. Шок будущего / Е. Тоффлер. – М. : АСТ, 2001. – 560 с.

13. Тоффлер Э. Третья волна / Е. Тоффлер. – М. : АСТ, 2004. – 784 с.

14. Успенский Б.А. Семиотика истории. Семиотика культуры / Б.А. Успенский. – Избранные труды, том 1. – М. : Издательство «Гнозис», 1994. – 432 с.

15. Успенский Б.А. Ego Loquens. Язык и коммуникационное пространство / Б.А. Успенский. – М. : РГГУ, 2007. – 320 с.

16. Шоріна Т.Г. Людина в ірраціональному суспільстві : об'єкт чи суб'єкт діяльності? / Т.Г. Шоріна // Вісник Національного авіаційного університету. – Серія : Філософія. Культурологія. – № 1. – 2004. – С. 95-103

И.В. Шаврина

### РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА: ФОРМЫ И ОСОБЕННОСТИ ВЗАИМОСВЯЗИ

В статье анализируются основные характеристики функционирования культуры и религии на рубеже XIX - XX вв. и на рубеже XX - XXI вв. Эти процессы сравниваются с современными особенностями культуры и религии в украинском социуме. Методологической основой являются труды В. Асмуса, П. Сорокина, Э. Тоффлера, Г. Аляева и др. Вышеупомянутые периоды рассматриваются как переходная эпоха в историческом движении не только определенного социума, но и всего человечества, что и окрашивает культуру и религию определенной направленностью к деструкции, негативному как таковому. Особое внимание уделяется взглядам В. Соловьева и Н. Бердяева.

*Ключевые слова:* культура, религия, искусство, социум, человек, личность, добро, зло, нравственность, переходная эпоха, историческое движение, деструкция.

I. Schavrina

### RELIGION AND CULTURE: FORMS AND PECULIARITIES OF RELATIONSHIP

This article analyzes the main characteristics of the functioning of culture and religion on the verge of XIX - XX and XX-XXI centuries. These processes are compared with the modern features of culture and religion in the Ukrainian society. The methodological basis is the views of V. Asmus, P. Sorokin, E. Toffler, H. Aliayev and others. The above-mentioned periods are considered as a transitional era in the historical movement not only of a certain society, but of all mankind, that turns the culture and religion towards the particular orientation to destruction, negative as it is. Particular attention is paid to the views of V. Soloviov and N. Berdiaev.

*Key words:* culture, religion, art, society, people, person, goodness, evil, morality, transitional era, the historical movement, destruction.

УДК: 82-31 (73) (045)

О.Г. Шостак

## ОПОЗИЦІЯ «СВІЙ – ЧУЖИЙ» У СПРИЙНЯТТІ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ КОРИННИХ ЖИТЕЛІВ ПІВНІЧНОЇ АМЕРИКИ

Національний авіаційний університет

**Анотація.** У статті досліджується специфіка виявлення опозиції «свій-чужий» у процесі формування національної ідентичності корінних народів Північної Америки. Аналізуються шляхи привласнення мейстримною американською культурою рис національної і культурної ідентичності американських індіанців. Стаття містить маловідомі історичні матеріали про становлення США і Канади як держав.

**Ключові слова:** корінні жителі Північної Америки, американські індіанці, перші нації Канади, національна ідентичність, опозиція «свій – чужий», культурні і національні цінності, спортивні маски, традиціоналісти.

### Вступ

Привілейоване місце західного світосприйняття, звеличення європейських цінностей, уніфікація західної системи знання як універсальної, ставлення до представників не-європейських цивілізацій як до

меншовартісних, підпорядкованих Інших (чужих) зумовило етнічну кризу XX століття. Основну суть цієї кризи філософська думка пояснює як «переоцінку цінностей і пере-розташування складових її духовного ядра» [1, с. 7]. Криза ідентичності

пов'язується з агресивним наступом масової культури, інформаційної економіки та політики глобалізації. Загроза національній ідентичності почувається як соціально-психологічний фактор динаміки свідомості, культурної, соціальної і політичної поведінки людей, що належать різним культурним ареалам. Криза національної ідентичності має глобальний характер, спричинений глобалізацією економіки, урбанізацією, різким витком розвитку транспорту і комунікацій, міграцією населення тощо.

### Аналіз досліджень і публікацій

Дослідники ідентичності звертають увагу на те, що часто національна, етнічна, релігійна ідентичність утворюється за допомогою формулювань, які містять заперечення іншої ідентичності, оголошуючи про те, ким ми не є. У цьому зв'язку для появи колективної або й особистої ідентичності обов'язковою умовою є поява образу «іншого», найчастіше ворога. На тлі цього образу і відбувається процес самоідентифікації. «Йдеться про класичну проєкцію: не ми створюємо проблеми, а «вони». Перекладання проблеми на плечі «іншого», як правило, поєднується з глибоким переконанням, що проблема полягає не в «нас», а в «них» [2, с. 39]. Філософ наполягає на тому, що почуття «ми» найбільш продуктивно формується лише за наявності поруч «інших», як категорії внутрішнього ворога, та дослідження цієї негативної складової ідентичності є надзвичайно ускладненою з етичних і моральних мотивів.

**Мета дослідження** полягає у з'ясуванні особливостей і специфіки опозиції «свій-чужий» у процесі формування національної ідентичності корінних народів Північної Америки.

### Основна частина

В американському суспільстві найчастіше свідомо реєструється опозиція між білою і чорною ідентичністю, маргінізуючи у такий спосіб латиноамериканців, корінних американців та американців азійського походження, завдяки чому «відбувається унормування білості, тому що білі стали групою, з якою порівнюють усіх інших» [3, с. 73].

Осмислення процесів формування національної і культурної ідентичності є ґрунтом для спрямованого осягнення динаміки привласнення особистістю у повсякденному житті культури й ідентичності іншого. Концепції транскультурації, культурного полілогу, взаємодія різних культур, які при цьому залишають за собою право бути «непрозорими», унаочнюють нові уявлення про порядок і хаос у світі, і є своєрідною спробою пошуків виходу із ситуації постмодерну [4, с. 118-119]. Ця невідома ще донедавна, а через це і ворожа, інакшість нині визнається модною. Та заради зручності долучення її до мейнстріму, вона, крім формальної легітимізації, має бути ще й «розфасованою у зручну для середньостатичного споживача упаковку». У такий спосіб відбувається не просто привласнення, але вона стає безпечною (бо вже відомою), передбачуваною та вже «не абсолютно іншою» [4 с. 122]. У такий спосіб культура споживання наче б то стирає кордони, нівелюючи будь-яку ідентичність.

Важливе місце тут посідають стереотипізація та комерціалізація, які вимагають ставитися до іншого

як до товару, що добре продається і приносить матеріальний зиск. У такий спосіб відбувається не викорінення іншого з-поміж свого, а свідоме подолання інакшості, її нівелювання. У цьому відношенні показовим для американського суспільства є прихований расизм, який демонструється у комерційному застосуванні таких образливих для корінних жителів слів, як «червоношкірі», «індіанці», «скво», «папус», «вампум» та ін., у назвах спортивних команд та рекламі різноманітних товарів, використанні образів індіанців як маскотів, найменуванні машин за назвами націй (Cherokee, Dakota, Winnebago). Все це кожного разу актуалізує історичні стереотипи про варварську дикість корінних жителів, сексуальну доступність індіанських жінок та вроджену ліню індіанців [5; 6; 7].

Дослідники наголошують, що використання індіанських маскотів є не лише негідним тиражуванням стереотипів, але й прямим приниженням корінних жителів. На думку А. Янг Мен, якби хтось із володарів спортивних команд додумався використати будь-що, пов'язане із мусульманами, то цією територією одразу б прокотилася хвиля вибухів. Ісус Христос – теж погана ідея для маскоту, бо християни є не гіршими вбивцями від мусульман. «Індіанці люблять баскетбол, але ми не розбиваємо свої табори на спортивному полі... А чому б Атланта Брейвз, що використовують індіанців як маскот, вважаючи що це просто безневинний жарт, не вдягнути білого у костюм-тройку і не запропонувати йому стрибати навкруги мобільного будинку, припаркованого біля баскетбольного майданчику, кожного разу, коли його команда влучає в кільце? А як щодо зміни імен деяких спортивних команд? А чому б не Білі з Атланти або Білолиці з Канзас Сіті, а чи Чиказькі Негри, Вашингтонські Евреї або Нью-Йоркські Селюки?» [7, с. 202].

Іншим різновидом «культурного споживання» індіанської ідентичності є надзвичайно поширена в усьому світі гра у індіанців, яка має історичне коріння в американській історії. Під час відомого Бостонського чаювання, коли були скинуті у море мішки із чаєм, що було маркером непокори британському правлінню, учасники цієї акції були перевдягнуті індіанцями [8]. С. Рассел пише про поширені види гри у індіанців, причому, як підкреслює дослідник, білі саме граються, не прагнучи збагнути культуру та звичаї американських індіанців. «У Європі дорослі люди бігають лісом напівоголеними, б'ючи увесь час у барабани, зводять тіпі там, де їх просто не має бути з точки зору здорового глузду. Тому що тіпі – це людський притулок там, де лісу мало. Американські індіанці не зводять тіпі у лісах. Багато американців вважають себе правнуками королівських родин народу черокі (і чому це має обов'язково бути черокі?), зазвичай вони ведуть свій родовід від принцеси, яка з'являється їм уві сні і наказує збирати артефакти, пов'язані із людьми сіу. Ну хоч почуття гумору бабусі не зраджує...» [5, с. 212].

На думку Д. Робертсон, протягом останніх 235 років федеральна політика стосовно індіанців систематично репрезентувала їх як таких, що стоять на нижчому щаблі розвитку, нездатних ні до чого дикунів. «Анти-індіанська термінологія, образність і поведінка набули такого рівня законності, що навіть

інші маргінізовані народи не сприймають це як прояв расизму і беруть у цьому участь» [9, с. 32].

М. Тлостанова доводить, що наприкінці минулого століття неоліберальні варіанти мультикультуралізму визнали існування не-свого та його вимог. У такий спосіб були наче б то забезпечені умови для формального егалітаризму, поваги до відмінностей іншого. Іншим важливим чинником у цьому процесі було внесення до освітніх програм та забезпечення представництва етнічних меншин у державних органах. Так демонструвалося втілення на практиці універсальної утопії про «рівність у розмаїтті», при цьому культури меншин визнаються «маргінальними» для культури мейнстріму. Отже, як зауважує дослідниця, міжкультурна комунікація гальмується протезуванням і підтримкою тих маргінальних культур, які визнаються центром та ним же самим і відтворюються» [4, с. 123]. Яскравим прикладом цьому може бути процес налагодження стосунків між двором короля Георга та представниками народу черокі, очолюваних лідером нації Секвоюю, автором алфавіту черокі, на початку XIX ст. Зазвичай, на історичних портретах Секвоя і члени його дипломатичної місії зображені у тюрбанах, що насправді не мають жодного стосунку ні до національного костюму черокі, ні будь-якого іншого національного костюму корінних народів Північної Америки. Річ у тім, що коли місія черокі прибула до королівського двору в Англії, вони були одягнені в одержу із тваринних шкур, а їхні голови були гладко вибритими із татуйованими відзнаками, які вказували на їхнє місце у суспільстві, як то було прийнято відповідно до традицій черокі. Та розпорядник королівського двору вирішив, що вони виглядають аж занадто «подикунськи», тому вирішив перевдягти їх у таку одержу, яка б одночасно підкреслювала їхню екзотичність, але не була такою шокуючою для європейців. Вибір упав на одяг індусів. Черокі залюбки перевдягнулися, а на згадку про цей випадок зберегли тюрбани як символ дипломатії і готовності до змін.

Теза М. Тлостанової про протезування й нібито «відтворення» маргінальних культур яскраво ілюструється дослідженням К. Рополло, яка переконана, що для більшості сучасних американців американські індіанці перебувають у стані «невидимості». «Ті з них, що є «повнокровками, відносяться до історичних часів, навіть тоді коли мейстрімна Америка зіштовхується з ними віч-на-віч, вони однаково залишаються лише ефемерним нагадуванням про своїх «диких» предків, замороженими у часі у недбалих голлівудських фільмах й телесеріалах. Сьогоднішні «благородні дикуни» вбачаються лише як ілюстрація «зв'язку з природою і духовністю», живі привиди, що репрезентують відчуття екзотичного дикого заходу, підтвердження ідеї, що ми мусимо рятувати планету від капіталізму й матеріалізму, занесеного сюди європейцями. Їхнє завдання полягає у тому, щоб указувати шлях духовно зголоднілим представникам руху нью ейдж до «пошуку духовних видінь» [6, с. 192-193]. У мейстрімній свідомості статус корінних жителів Північної Америки зведений саме до стану вічної транзитності, завдяки стереотипному уявленню про дикого індіанця, що ніяк не в змозі прилаштуватися до цивілізації.

Поява «Чужого» у сфері досвіду свідомості поставило під питання не лише людську самість, але й саму можливість діалогу й існування категорії «загального», «присутність Чужого як поняття або як феномена все одно перетворює світ на абсолютну дискретність і незв'язність, а спроба вибудувати діалог – це спроба створити світ Іншого як образ життя поряд із ним. Іншими словами, необхідно дати Чужому деяке словесне, свідоме оформлення для того, щоб змиритися, злитися з ним. У цьому розумінні вся область культурології, вся сфера знань про культуру є спробою вибудувати міф про Чужого» [10, с.224-225].

За Ч. Міллсом, спроба вибудувати міф про чужого розпочалася на американському континенті ще в перший приїзд Колумба, хоча з чисто технічної точки зору ні сам Колумб, ні члени його команди так ніколи й не ступили на землю континенту. Та саме Колумб у своїх листах започаткував дихотомію сприйняття індіанців, що вона досі жива у світовій культурній парадигмі. Він спочатку атестував їх як благородних дикунів-дітей природи, базуючись на їхній наготі, але щойно вони почали опиратися європейським спробам колонізації, вони перетворилися на канібалів, що їх неодмінно потрібно знищити або перетворити на рабів [11, с. 159]. «Індіанці знали, що життя ототожнюється із землею та її ресурсами, що Америка була їхнім раєм, і вони не могли зрозуміти, чому завойовники із Заходу так уперто намагалися знищити все індіанське, включаючи саму Америку» [12, с. XIII]., писав автор документального роману «Поховайте моє серце на Вундит Ні» Ді Браун у 1970 році

Листи Х. Колумба та членів його команди, а також корабельні журнали чотирьох його подорожей є важливими документами апропріації категорії «своє», «чуже» й «універсальне». Х. Колумб пише про свої перші враження про індіанців, позиціонуючи їх як присвоєних «чужих»: «Вони ходять голими як мати народила. ... Ними легко командувати і змушувати працювати, сіяти чи робити те, що буде потрібно, будувати міста, навчити носити одяг та привчити до наших звичаїв. Це найкращі у світі люди, дуже добрі, і я вірю, що їх легко буде повернути у християнство, бо мені здається, що у них немає релігії» [11, с. 159].

Через три роки, супутник Х. Колумба у другій його експедиції аристократ Мішель де Кунео так описує своє поведіння з індіанцями:

«Ми захопили каное з усіма людьми. Один із канібалів був поранений списом. Думаючи, що він мертвий, ми залишили його у морі. Та зненацька побачили, що він відпливає, тоді ми захопили його великим гаком і витягли на борт, де відрубали йому голову сокирою. Усіх канібалів із двома іншими рабами відправили до Іспанії» [11, с. 159].

Історична інформація про злочини Х. Колумба і його команди не була надто поширеною, більше того, прибульці до Нового Світу конче потребували своїх героїв і своїх святих, що й стало поштовхом до канонізації Колумба. Назва столиці США – Вашингтон, Дистрикт Колумбія, отримана на честь двох історичних постатей – Дж. Вашингтона та Х. Колумба. Щорічне святкування Дня Колумба у жовтні у

США викликає обурення з боку корінної спільноти, а представники Руху Американських Індіанців у 2000 році виступили навіть із прес-релізом, у якому порівняли свято на честь Х. Колумба із святкуванням А. Гітлера із проведенням парадів на єврейських територіях. «Колумб був початком американського голокосту, етнічних чисток, що поєднувалися із вбивствами, тортурами, викраденнями, грабунками, рабством і насильницьким виселенням корінних народів з їхніх споконвічних територій... Ми переконані, що влаштувати свято на честь цього вбивці – це публічне приниження всіх представників індіанських народів та усіх інших, хто щиро переймається історією» [9, с. 59]. Д. Робертсон пише про те, що через расистський дискурс в історії США та Канади, у міфі про Х. Колумба американці святкують міф про відкриття й розвиток незаселених земель. «Небажання законної критики расизму, що уособлюється у Дні Колумба, продовжує травмувати покоління індіанців» [9, с. 61]. Іще у 1913р. активістами Асоціації американських індіанців була висунута пропозиція започаткувати у цей день Свято корінних народів, яка була підтримана у 1977р. ООН. На жаль, ця слушна пропозиція досі не отримала широкої політичної підтримки, попри те, що майже століття продовжується невпинна боротьба за офіційне визнання цього свята. У 1990 р. сенат штату Південна Дакота більшістю голосів змінив назву свята на честь Колумба у Свято корінних народів, цю ідею підтримали у м. Цінцинаті, штат Огайо у 1992 р. У 2007 р. цю ідею підхопили у м. Лоуренс у Канзасі. У 1992 р. у Каліфорнії під час святкування 500-ліття колумбової експедиції відбулися масові виступи проти возвеличення цього імені. Влада м. Санта Круз спробувала примирити непримиренне і запропонувала одночасно присвятити цей день Колумбу й корінним народам. Правда, через декілька років, під тиском італійської діаспори, це рішення було скасовано [13, с. 64-69].

Ще з античних часів відомий варіант, коли «своє» видавалося за «універсальне», тому варвари сприймалися не просто як інакші, а як порушення норми «універсального», такі, що не досягли потрібного розвитку. Звідси зародилася концепція європоцентризму, з позиції якого решта країн, народів і культур виступають як недорозвинені, такі, що мають реалізувати у своєму поступі ті ж самі засади і схеми розвитку, які вже зреалізувала Європа.

Ч. Міллз вважає, що поштовхом до приниження всього не-європейського є переконання про божественну природу папської влади на землі. У 1452 році Папою Миколаєм V була видана папська булла, що надалі отримала в історії назву *Romanus Pontifex*, де християнам імперативно заповідано «захоплювати землі, вишукувати, полонити, ув'язнювати, підкорювати, перетворювати на рабів усіх сарацинів та інших язичників-ворогів Христа, де б вони не знаходилися» [14, с. 22-23]. В історичній перспективі це набуло назви доктрини відкриттів, коли завойовники отримали божественну санкцію на поневолення, колонізацію й експлуатацію тих, хто не бажав уподібнюватися «цивілізованим християнам». Починаючи з 1455 р., у Європі почала активно розвиватися работоргівля. Ця папська булла лягла в основу

концепції про богообраність підкорювачів Північної та Південної Америки і теорію маніфестованої долі.

Активне підкорення Америки співпало у часі з Просвітництвом на європейському континенті, тому в основу філософії піонерів були покладені роздуми Т. Гоббса, І. Канта й Дж. Локка. Т. Гоббс відомий своїми роздумами про бестіарність природи, які були спроектовані не на сучасних йому європейців, а на «дикунів» нововідкритого континенту. Дж. Локк вважав, що бог дає землі працюючій Англії, а не лінивим індіанцям, тому індіанці не можуть вважатися власниками землі, оскільки вони не працюють на ній. І. Кант писав про рівень моральності людей відповідно до кольору їхньої шкіри, приписуючи представникам білої раси найвищі моральні стандарти. На його думку, наступною у цьому переліку йшла жовта раса, потім чорна і останнє місце відводилося червоношкірим [15, с. 70].

Д. Робертсон наголошує, що «до перших контактів з європейцями індіанці не існували. Люди тут, безперечно, були, та перші жителі Північної Америки були досить гетерогенними, вони жили обособленими групами, поділялися на племена і клани, утворювали й інші різноманітні альянси, що були динамічними і плинними за своєю природою. Індіанці не були «індіанцями» до тих пір, поки колоніальна влада не створила уявлення про расовість. Інституційні сили спотворили автономність корінних племен за допомогою расового дискурсу і визначили їх як гомогенну, уніфіковану, примітивну расову групу» [9, с. 12]. Слід зауважити, що саме поняття «індіанець» було закріплено на інституційному рівні лише у 1789 р. у Першій поправці до Конституції США; у цьому документі цим словом було названо усі корінні народи, що проживали на той момент на території США.

На початку 1800 р. уряд США використав теорію маніфестованої долі для виправдання насильницьких захоплень індіанських земель. Згідно з цією теорією уряд має божественний обов'язок розвивати землю, одночасно цивілізувати індіанців, що знаходяться на нижчому расовому щаблі. Ідеї, запропоновані у трактатах філософів-просвітників, до цього часу залишаються актуальними на політичних і культурних теренах Північної Америки.

Оскільки Чужий не має об'єктивно сталих характеристик, а лише формує їх у акті протистояння Своєму, то у такий спосіб порушуються всі звичні суб'єкт-об'єктні зв'язки й уявлення про правила і норми. На думку Т. Гавриліва, «ідентичність передбачає самореферентність і референтність. Самореферентність мислить стосунок Я до себе, референтність – стосунок Я до Іншого» [16, с. 17]. Часто бінарність «Чужий – Світ» обертається іншою бінарністю – «Норма – Патологія». У перекладі з латини «погта» значить «загальне правило» або зразок і вказує на ступінь розуміння, освоєння і участі людини у процесі устрою світу. Як наголошує С. Холл, «ідентифікація виступає тлом загального походження або спільних характеристик і має природну схильність до солідарності і лояльності по відношенню до цінностей, визнаних у даній спільноті» [17, с. 2].

Н. Висоцька дає означення національної ідентичності, конструюючи його з декількох означень,

стверджуючи, що вона є «конститутивним елементом індивідуальної» і часто розглядається в контексті ідей Б. Андерсона про націю як «явну спільноту», Е. Сміта, який долучає до характеристики нації риси державності, та акцентом В. Конрада на категоріях міфу, пам'яті і спільного походження.

Як слушно наголошує дослідниця, «ставлячи питання про значущість расової /етнічної/ національної складової у загальній структурі ідентичності, науковці проводять між цими компонентами розрізнення, що не перешкоджає їм доходити типологічно схожих висновків щодо неможливості в сучасних обставинах «монологічного», унітарного розуміння ідентичності» [18, с. 14].

Із перших же контактів між європейцями й індіанцями було встановлено прецедент, який є базою для сьогоdnішньої культурної репрезентації корінних жителів Америки як диких, брудних, п'яних, лінивих. Саме ці стереотипні уявлення стали основою для історичного геноциду стосовно корінних народів, що вилилися у масових вбивствах, переселеннях, насильницькому поміщенню дітей до шкіл-інтернатів. Як гірко констатує К. Ропполо, – «расові випадки проти американських індіанців стали настільки звичною частиною американської міфології, істиною, в яку визначна група людей бажає вірити, що без нього ця країна мала б стикнутися з тим, чого вона ніколи не відчувала, – колоніальною провину» [6, с. 190].

Сучасна точка зору американських індіанців на стан висвітлення п'ятисотлітніх взаємин між білими й корінними жителями континенту виражена К. Ропполо у дещо упередженій формі. Дослідниця пише про те, що цілий світ обурюється знищенням нацистами шести мільйонів євреїв і це іменують голокостом, тому що одна європейська нація знищувала іншу («свій» знищував «свого»), але Америка не бажає визнати набагато більш кривавого голокосту проти корінних націй, що розпочався з Х. Колумба і триває досі. Тому що у даному випадку мова йде про знищення «іншого». «Нас не навчають у школах, що люди Колумба розбивали голови немовлят об каміння на очах у їхніх матерів, нас не вчать, що вони розрубували людей надвоє просто заради розваги, укладаючи у такий спосіб парі про найгостріший меч. Нас не вчать тому, що вони зв'язували чоловіків після дня роботи у срібних копальнях, кидали під свої гамаки і гвалтували їхніх жінок над ними. Нам не говорять, що індіанці називали пілігримів «перерізуваними горлянки», саме тих людей, яких вони навчили виживати і святкувати на цій землі. Та одного разу добрі християни запросили їх до себе, дістали ножі й перерізували всіх від вуха до вуха. Нам не розповідають, як «батьки-засновники» засмажили пекотів, жінок, дітей, старих живцем у їхніх ліжках. Нам не кажуть, що Т. Джеферсон запровадив расове кровозмішення як спосіб позбутися «індіанської проблеми». Нас не вчать тому, що американські солдати колекціонували статеві губи, груди і пеніси після масових вбивств жінок, дітей, старих, просто так, із цікавості. <...> Нас не навчають, що улюблений творець «Чарівника із міста Оз» Л. Франк Баум писав передовиці, де закликав «убити їх усіх», які призвели до різни у Вундід Ні. Не вчать у

школі й того, що газети Каліфорнії відкрито оголошували про продаж індіанських дітей для надання сексуальних послуг, дітей, чий батьки були законно вбиті, що робило цих сиріт законними рабами» [6, с. 191].

Г. Стейнем наголошує на переписуванні історії континенту з точки зору «білої культури» і привласненні досягнень її корінних жителів європейцями, створюючи дещо ідеалізовану версію цієї історії. «Традиційно наші історичні книги розпочинаються з прибуття сюди європейців, а не тоді, коли тут реально з'явилися люди. Але що значать п'ятсот років порівняно з десятками тисяч?» [19, с. 16].

Аж до 1960-х р.р. корінним американцям було заборонено вивчати їхні культури і мови у школах, заборонено проводити духовні відправи, їхніх дітей насильно забирали до християнських шкіл-інтернатів, так, наче не існувало відділення держави від церкви. «Більшість із нас не знають, що наші предки мали демократичні форми правління на багато раніше, ніж греки, і без рабів мали іригаційні системи, а їхній астрономічний календар значно перевищував точність того, що його мали римляни. Медицина лікувала за допомогою трав і психотерапевтичних навичок уже тоді, коли в Європі тільки покладалися на тілесні флюїди і п'явки. Ми не знали і про те, що вони одомашнили сільськогосподарські культури, які потім врятували Європу від голоду, у них процвітав фольклор, а подекуди й письменна література. Вони проклали торговельні шляхи у землі, що нині відомі під назвами Канада, Мексика, Центральна і Південна Америка. Вони були звичними до співробітництва тою ж мірою, як ми звикли до суперництва, вони були просякнуті повагою до людини так само, як ми – масовою рекламою. Вони вміли планувати на сім поколінь уперед так само, як ми при звичаєні до отримання негайної вигоди. Вони були зануреними у вивчення внутрішніх сил людини тою ж мірою, якою ми вивчаємо зовнішній світ» [19, с. 16-17].

Г. Стейнем обстоює досить дискусійну думку про те, що Бенджамін Франклін та інші автори Конституції Сполучених Штатів і Перших десяти поправок використовували як одне із джерел Конфедерацію ірокезів. Льюїс Генрі Морган, американський етнограф 1880-х писав про самоуправління у шести основних північно-східних племен, відзначаючи згаджену взаємодію, рівновагу, збалансованість і спільне володіння землею. «Його найбільш визначна книга «Стародавні суспільства» надихнула Маркса й Енгельса прагнути подібних цілей у брутальній класовій системі індустріалізованого суспільства. Сенатор Генрі Дев'ю, за дорученням Конгресу, звітував про стан народу черокі через 50 років після їхнього насильницького переселення і жахливих втрат на Дорозі Сліз. Він виявив, що співпраця всередині нації створила більш освічені і процвітаючі громади, ніж біле населення, яке проживало з ними поруч. Були створені школи як для хлопчиків, так і для дівчаток. У нації не було взагалі бідняків. На думку Дев'ю, це була величезна проблема. Він писав про те, що ця нація не можна було зманити на «цивілізовані» шляхи, обіцяючи, що їхні будинки будуть такими ж чудовими, як і у їхніх білих сусідів. «У них немає егоїзму, що лежить в основі цивілізації». І тому Дев'ю розро-

бив акт, який змусив громаду розбити спільні землі на приватні ділянки» [19, с. 16-17].

Немає сумніву, що автор цього уривку малює картину, що відповідає прагненням колективної пам'яті корінних народів. За М. Хальбваксом, це образ, що «розгортається у часі, оскільки мова йде про минуле, але таким чином, що вона (*група, якій належить колективна пам'ять*. – прим.О.Ш.) завжди впізнає себе у картинах, що весь час змінюються» [20]. Ідеалізуючи представників народу черокі, Г. Стейнем обходить мовчанням практику рабоволодіння, що була їм притаманна, а також й усім іншим племенам так званих п'яти цивілізованих націй (кріки, чокто, чікасо і семіноли). Протягом XVIII-XIX ст.ст. володіння людьми африканського походження було досить поширеним серед цих націй. В основному плантаторами були люди змішаного походження, але відбувалося це з мовчазної згоди керівництва племені. По кількості рабів і багатству плантації черокі могли конкурувати з тими, що належали білим. У такий спосіб верхівка черкі й інших племен прагнула не тільки швидкого збагачення, але й «демонструвала» рівень своєї «цивілізованості» білим сусідам. Напередодні громадянської війни у володінні черокі було понад 2500 рабів. Угода від 1866р. між США і черокі вимагала визнати звільнених рабів членами племені. Під час перепису 1898 р., який проводився для того, щоб Дев'ю акт вступив у силу, було визначені расові категорії, списки розподілялися за принципом «індіанці по крові», «звільнені» й «одружені із черокі білі». Частка крові для «звільнених» не була зафіксована, тому у цю категорію могли потрапити ті, хто мав змішане походження, і фактично підпадав під категорію «черокі по крові», наприклад, у випадку коли мати була чорною, а батько – черокі, їх нащадок ставав рабом, у ситуації навпаки – вільною людиною.

Справедливості заради слід відзначити, що далеко не всі корінні нації так толерантно ставилися до ідей рабства, як це робили «п'ять цивілізованих націй». Так, представники народів, що проживали у районі Великих озер, недалеко від кордону з Канадою, а це племена одава, потаватомі й анішінабе, а також декілька інших індіанських народів, що належали до алгонкінської мовної групи, були активними учасниками руху «підземної залізниці». Відомо, що безпечні шляхи і місця зустрічей позначалися скривленими деревами, які культивувалися індіанцями. Образ «скривлених дерев» став яскравим символом свободи у вірші сучасної поетеси Маргарет Нудін. *Скривлені дерева / Анішінабе приручали їх, / Повільно згинаючи, / Роблячи компасом, / Історії одностумців / Із видимою енергією, / Кожний яскравий листочок – / Запрошення до волі* [21, с. 183].

Чужий не є випадковим, навіть якщо його зовсім виключити із смислового горизонту. М. Савельєва представляє дискусійну тезу щодо того, що «будь-які спроби спілкування з невідомими культурами, будь то первісні племена або цивілізовані держави, призводять до поневолення їх чи себе. У цьому й виявляється чужість. Будь-який же культурний обмін, насправді, більше віднімає, ніж дає. Та обставини полягають у тому, що іншого шляху для культури, крім внутрішнього самовідчуження, немає. І тому, щоб вижити, на рівному місці створюються

сенси про плідотворність культурного співробітництва і спілкування «духовно близьких» народів» [10, с. 228].

## Висновки

Проблема «чужості» у власній країні й на власній землі перетворюється для американських індіанців на національну трагедію, вкорінену у підсвідомість цілих поколінь травму. Корінні народи США мають жити із почуттям травми від того, що вони є «завойованими» народами, постійним почуттям провини «виживших», від того, що вони живі і пристосувалися до колоніального капіталізму, у той час як стільки інших було заклано заради створення Нового Світу.

Ідентичність в умовах перманентної соціальної нестабільності, яка породжується як внутрішнім ходом соціально-економічного і культурного розвитку, так і зовнішніми загрозами конкретній групі, а саме сучасним представникам спільноти американських індіанців, набуває форми інструменту аварійного захисту і є знаряддям ціннісних орієнтирів, способом самозахисту. Володіти ідентичністю, за Еріксоном, означає почувати себе незмінним незалежно від ситуації, почувати зв'язок власної безперервності й визнання цієї безперервності іншими людьми, сприймати минуле, теперішнє і майбутнє як єдине ціле.

## Список літератури

1. Кондаков И.В. Цивилизационная идентичность в переходную эпоху: культурологический, социологический и историко-социологический аспекты / И. Кондаков, К. Соколов. Н.Хренов. – М.: Прогресс-Традиция, 2011. – 1024 с.
2. Козловець М.А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації / М.А. Козловець. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І.Франка, 2009. – 558с.
3. Gilda, Ochoa. Becoming Neighbors in a Mexican American Community: Power, Conflict and Solidarity. – Austin: University of Texas Press, 2004. – 284p.
4. Тлостанова М.В. Ньюансировка инаковости в постмодернистских епистемах / М.В. Тлостанова // Личность. Культура. Общество. – 2003. – Вып.3-4 (17-18). – С. 116-134.
5. Russel, Steve. Invisible Emblems: Empty Words and Sacred Honor Mascots //Genocide of the Mind/ Ed. By Vine Deloria, Jr. – New York: Thunder's Mouth Press National Books, 2003. – P.211-227.
6. Roppolo, Kimberly. Symbolic Racism, History, and Reality: the Real Problem with Indian Mascots //Genocide of the Mind/ Ed. By Vine Deloria, Jr. – New York: Thunder's Mouth Press National Books, 2003. – P.187-198.
7. Young Man, Alfred. Indian as Mascots: Perpetuating the Stereotype// Genocide of the Mind/ Ed. By Vine Deloria, Jr. – New York: Thunder's Mouth Press National Books, 2003. – P.199-211.
8. Deloria, Joseph Philip. Playing Indians. – New Haven: Yale University Press, 1998. – 262p.
9. Robertson, Dwanna L Navigating Indigenous Identity (2013): [Електронний ресурс] / Dissertation Paper. – 183p. - Режим доступа: [http://scholarwork.umass.edu/open\\_access\\_dissertations](http://scholarwork.umass.edu/open_access_dissertations).
10. Савельєва М.Ю. Лекции по мифологии культуры / М.Ю. Савельєва. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2003. – 272с.
11. Wilford, John Noble. The Mysterious History of Columbus: An Exploration of the Man, The Myth, the Legacy. – New York: Random House, 1991. – 318p.
12. Brown, Dee. Bury My Heart at Wounded Knee: An Indian History of the American West. – New York, Toronto, London: Bantam Books, 1971-459p.
13. Kubal, Timothy. Cultural Movements and Collective Memory: Christopher Columbus and the Rewriting of the National Origin Myth. – New York: Palgrave Macmillan, 2008. – 261p.
14. Mills, Charles W. The Racial Contract. – Ithaca & London: Cornell University Press, 1997. – 171p.

15. Hoxie, Frederick E. A Final Promise: The Campaign to Assimilate the Indians, 1880-1920. – Lincoln: University of Nebraska Press, 1984. – 350p.

16. Гаврилів Т. Форма і фігура. Ідентичність у художньому просторі. Монографія / Т. Гаврилів. – Львів: ВНТЛ – Класика, 2009. – 480 с.

17. Hall Stuart. Introduction. Who Needs 'Identity'? // Questions of Cultural Identity/ Ed. by S. Hall and P. du Gay. – London, 1996. – P.1-17.

18. Висоцька Н.О. Конструювання ідентичності в полікультурному просторі як об'єкт теоретичної рефлексії / Н.О.Висоцька // Україна – проблеми ідентичності: людина, економіка, суспільство. – К. : Стило, 2003. – С. 21-31.

19. Steinem, Gloria. Introduction to Wilma Mankiller. Every Day is a Good Day: Reflections by Contemporary Indigenous Women. – Golden, CO: Fulcrum, 2008. – 279 p.

20. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память [Электронный ресурс] / М.Хальбвакс ; [пер. с фр. М.Гелимеева]. – Режим доступа: <http://www.magazines.russ.ru/nz/2005/ha2.html>

21. Noodin, Margaret (Noori). Waagamitgoog: Crooked Trees // The Oxford Handbook of Indigenous American Literature / Ed. James H. Cox & Daniel H. Justice. – New York: Oxford University Press, 2014. – P.176-186.

О.Г. Шостак

ОППОЗИЦИЯ «СВОЙ – ЧУЖОЙ» ПРИ ВОСПРИЯТИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ КОРЕННЫХ ЖИТЕЛЕЙ СЕВЕРНОЙ АМЕРИКИ

В статье исследуется специфика выявления оппозиции «свой – чужой» в процессе формирования национальной идентичности коренных народов Северной Америки, анализируются пути присвоения мейнстримной американской культурой черт национальной и культурной идентичности американских индейцев. Статья вмещает малоизвестные факты о становлении США и Канады как государств.

**Ключевые слова:** коренные жители Северной Америки, американские индейцы, первые нации Канады, национальная идентичность, оппозиция «свой – чужой», культурные ценности, спортивные mascots, традиционалисты.

O. Shostak

THE «NATIVE — STRANGER» OPPOSITION IN PERCEPTION OF NATIONAL IDENTITY OF INHABITANTS OF NORTH AMERICA  
The purpose of this article was to develop comprehensive historic framework of the opposition “Self” and “the Other” during the formation of Native American identity with a primary focus upon the tension between covert symbolic convergence of two worlds’ outlook systems and mainstream America’s appropriation of aboriginal cultural features as an inevitable act of colonization.

**Key words:** Native Americans, American Indians, First Nations of Canada, national identity, “Self-Other” opposition, cultural features and values, sport mascots, traditionalists.

УДК 26.00.01

А.Н. Горохолинская

## СЕМАНТИКА ИЗОБРАЖЕНИЯ ЖИВОТНЫХ НА ИКОНАХ КАК ИСТОЧНИК ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРНО-МЕНТАЛЬНЫХ КОННОТАЦИЙ

Одесский национальный политехнический университет

**Аннотация.** Данная статья раскрывает широкий спектр для изучения ментальных коннотаций отраженных в таком культурологическом источнике как иконопись.

**Ключевые слова:** семантика, икона, символ, коннотации, иконописные изображения, дуализм, ортодоксальная религия, ментальность.

### Вступление

Одним из важных элементов культурно-религиозного наследия прошлых веков являются иконы. Пройдя сложный путь трансформации и адаптации к культурно-ментальным особенностям территориальных единиц, христианство на протяжении многих столетий (несмотря на времена запретов и преследований) сохранило традицию иконописания. Закономерно возникает вопрос: почему с таким упорством сохраняется иконопись, как элемент сакрально-религиозной культуры? Существует масса исторических примеров борьбы с иконами. Взять, к примеру, Константина V [1], ярого противника иконопочитания, получившего в народе прозвище Кавалин («кобылятник»). Ни к чему приводить сейчас все ужасные последствия для христиан, решивших сохранить свою приверженность к данной разновидности религиозного искусства. Зачем было сохранять то, без чего в принципе можно было бы обойтись? Ответ прост – иконы перешли, в восприятии своих создателей и рядовых неопитов, из элементов материальной реальности культуры в систему ментальностей, где выступали маркерами религиоз-

но-национального самоопределения. Ведь именно соседство с мусульманами, выдвигание на престол Константинополя императоров, сочувствующих и воспитанных учителями (которые в свою очередь были вскормленными идеями пророка Мухаммеда), сделало возможным возникновение иконоборчества в христианской среде восточной церкви того времени. Но вопрос о причинах и следствиях иконоборчества давно ушедших эпох не является основополагающим для темы семантики изображения животных на иконах, он лишь помогает определить роль самих иконописных подлинников в культурно-бытовой жизни представителей прошедших веков. В свою очередь это помогает ответить на вопрос: что кроме основ ортодоксальной религии можно увидеть сквозь «окно в иной мир»?

### Анализ публикаций

Вопросы связанные с проблемой изучения особенностей иконописных изображений и способов отражения ментальных маркеров в культурном восприятии общества поднимались такими исследователями как Флоренским П., Успенским Б., Ус-