

Швецова А.В.

ДО ПИТАННЯ ПРО РОЗВИТОК КОНЦЕПТУАЛЬНИХ ЗАСАД ДОСЛІДЖЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОГО ХАРАКТЕРУ: ІСТОРИЧНИЙ АСПЕКТ

Однією із визначальних особливостей сучасного економічного, політичного та духовного життя України є проблема міжнаціональних відносин і спілкування. І, мабуть, ніде так рельєфно вона не виділяється як в умовах Криму – регіону, де представником різних народів, усвідомлюючи об'єктивні засади своєї життєдіяльності і взаємозалежність один від одного, відчувають також, як ніде, і свою "неодинаковість", самотність та унікальність. Спілкуючись і взаємодіючи у повсякденному бутті, репрезентуючи себе як представники того чи іншого народу, тієї чи іншої нації, виявляючи певні риси своєї вдачі, люди Криму завжди зустрічаються з необхідністю не лише самоусвідомлення та самоаналізу, але й з необхідністю вивчення інших особистостей, з особливостями способу життя та духовного світу яких слід рахуватися, аби створити умови гармонійного взаєморозвитку народів Криму.

Звичайно, для цього слід проблеми націй, народів та їхніх взаємовідносин не лише констатувати на побутовому рівні, а перш за все вивчати на рівні науково-теоретичному, усвідомлюючи їхній гуманістичний та світоглядний сенс.

Однією з суспільно-наукових категорій, за допомогою якої можливий такий рівень дослідження, є категорія національного характеру.

Проблема національного характеру належить до числа тих, які майже повністю ігнорувалися радянською філософською думкою. Ті невеликі сплески уваги до цієї проблеми, які відмічалися у семидесятих-восьмидесятих роках нашого сторіччя, були майже непомітними на тлі настирного розвитку теорії про безнаціональну, проте засновану здебільшого на російській культурі, спільноту майбутнього "советский народ". Тому деякі дослідники взагалі не вважали національний характер за наукову категорію. Так, наприклад, Крякліна Т.Ф. у статті "До питання про "національний характер" нації, особистості як її складової частини" зазначали, що "...національного характеру", "національної психології", "національного психічного складу" нації, окремої особистості у тому числі, як цілісних систем не існує, а мають місце національні риси в її психології, психічному складі, характері. Отже, категорія "національний характер", не відображає дійсної сутності характеру людей, що складають радянську народність, націю, у точному значенні слова "не наукова". Подібної точки зору притримується Л.М.Гумільов, який вважає, що "так званий "національний характер" – міф, бо для кожної нової епохи він буде іншим"ⁱ.

І, мабуть, ніде не потерпіла радянська суспільна думка такого очевидного краху, як у розробці цієї утопічної моделі одноликого маргіналізованого людства. Доказ цьому аж занадто запальні дії народів та політиків, спрямовані на збереження свого суверенітету та культурної унікальності. Загострення міжнаціональних відносин в останнє десятиліття двадцятого сторіччя у просторі бувшого СРСР стало, мабуть, основною причиною збудження зацікавленості сучасних мислителів проблемами національного взагалі і проблемою національного характеру зокремаⁱⁱ.

У сучасній науковій літературі національний характер розглядається у різноманітних аспектах: як сфера соціальної психології і частина так званої національної психологіїⁱⁱⁱ як феномен національної культури^{iv}, як історико-політичне явище^v, як філософсько-світоглядна категорія^{vi}.

Але якщо такий багатосторонній підхід, з одного боку, полегшує виокремлення проблеми та з'ясування її актуальності, то з другого – утруднює її вирішення через відсутність єдиних, чітко визначених методологічних підходів та принципів аналізу. Щоб вирішити це питання, необхідно, попри активний інтерес до проблеми національного характеру з боку сучасних авторів, розглянути вельми повчальну історичну традицію вивчення цього феномену. Адже відомо, що дослідження процесу "розгортання" тієї чи іншої проблеми в історії людської самосвідомості – це "сходинки", якими підіймається дослідник на ту необхідну висоту, з якої відповідне явище стає доступним для глибокого та всестороннього аналізу. Саме вивчаючи історію розвитку проблеми національного характеру європейською суспільною думкою можна віднайти концептуальні засади його осмислення.

Відомо, що можливість і глибина пізнання людиною інших людських особистостей, відмінних від неї, прямо пропорційна її власній здатності до саморефлексії, самоусвідомлення та самоаналізу. Дія цієї загальнопсихологічної закономірності спостерігається й відносно національного характеру. Лише здається, що своєрідність інших народів та їх життя є щось таке, що безпосередньо впадає в око й може бути легко сприйняте та розрізнене представником другого етносу. Історія культурних контактів і взаємоіснування народів свідчить якраз протилежне.

Вона переконливо показує, наскільки самотність іншого народу є вочевидь сприймаємою дійсністю, наскільки мало вона є, так би мовити, "натуральною даністю", безпосереднім фактом споглядання.

Навпаки, сприйняття інших докорінним чином напередзадане і опосередковане власною культурною індивідуальністю етносу, котра-що є найсуттєвішим моментом – виглядає для його представників як загальнозначуще визначення людського і ототожнюється з людським як таким. Причини і механізми такого світосприйняття будуть з'ясовані і проаналізовані нижче. Зараз же зазначимо головне твердження, яке слід взяти до уваги, приступаючи до теми національного характеру: виявлення і усвідомлення культурної самотності інших народів, оформлення цієї усвідомленої самотності у понятті національного характеру, безпосередньо обумовлене ступенем розвитку власної національної самосвідомості. Дещо узагальнюючи,

можна сказати, що чіткість і точність уявлення про культурну індивідуальність інших народів представниками певного етносу досягається настільки, наскільки чітко окреслена і самоусвідомлена його власна історична самобутність, наскільки розвинутою є його власна національна самосвідомість.

Зі сказаного випливає кілька висновків, які мають певне методологічне значення для дослідження національного характеру. По-перше, можна сказати, що між здатністю осягнути своєрідність інших етносів і щаблем розвитку власної національної самосвідомості існує безпосередній зв'язок. Можна сказати про усталене відношення взаємодіяльності між цими двома процесами. Цю кореляцію можна сформулювати у вигляді такої закономірності: чим глибше і повніше розвинута власна самосвідомість народу, тим ширше його можливість (і здатність) осмислити своєрідність і особливості інших етносів.

Наочним підтвердженням цієї закономірності є традиції історичних свідчень. Ми бачимо, що розвинуті традиції історичного свідчення і історичної розповіді, які містять певну характерологію народів, були створені етносами чи культурними спільнотами, котрі досягали високого рівня самоусвідомлення і культурно-історичного самовизначення. Більш того, можна констатувати, що якраз на добу найактивніших процесів національно-культурного самовизначення припадають найчисленніші розвідки відносно інших етносів і особливостей їх буття.

По-друге, з огляду на вищесказане, постає ключове питання: чим, власне, є концепт національного характеру – чи то світоглядною ідеєю, що має сенс виключно в обширі відповідних національних самоусвідомлень, чи то формою об'єктивного знання, яка виконує роль наукового пізнавального засобу? Чиє характерологія народів виключно епіфеноменом процесів власного національного самоусвідомлення і доречна лише в цих межах, чи все ж таки вона здатна бути досить надійним способом їх неупередженого пізнання і, якщо так, то за яких умов це можливо?

Цьому питанню можна надати класичної теоретичної форми: як можлива характерологія народів як наука? Саме розв'язання цього питання буде лейтмотивом наших розвідок відносно генезису теми національного характеру у теоретичній свідомості і розвитку концептуальних засад його осмислення.

Передумовою плідності будь-якої теоретичної розвідки є визначеність і точність понять, яке використовуються як для формулювання пізнавального завдання, так і залучаються у процесі його вирішення. Звертання до теми національного характеру визначає передусім з'ясування власного сенсу поняття "національного" та його відмінностей від близьки йому понять – передусім "етнічного" і "народного".

Контексти застосування поняття національного свідчать про те, що це поняття як і, на жаль, більшість понять гуманітарної свідомості, не уникає смислової амбівалентності. Можна виділити щонайменше два головних значення цього поняття, котрі за їх логічним обсягом позначимо як "широке" та "вузьке". У широкому значенні національне тотожне за смыслом етнічному і охоплює всі вияви життя народу. Саме цей сенс переважно мається на увазі і застосовується у виразах "національні спільноти", "національні меншини", "національна культура", "національні звичаї", тощо. Тобто мова йде про коло явищ, які властиві життю певного народу. Але разом з тим термін "національне" є похідним від поняття "нації", яке у європейській традиції набуло вельми специфічного цивілізаційного навантаження.

Нація – це не просто один з видів етнічної спільноти, так би мовити "сучасна (модерна) форма етносу". Нація означає докорінне перетворення життя певного народу, внесення у нього принципово нових суспільних засад, властивих новоевропейській цивілізації, і, що головне для нашої теми – нове місце і значення етнічних визначень у бутті народу і створеному ним суспільстві. Власне кажучи, нація є переважно соціальною і політичною реальністю, аніж реальністю етнічною. Для національного життя етнічні визначення мають переважно значення висхідних форм, котрі набувають принципово нового змісту. Таким чином, у вузькому сенсі "національне" є прикметою життєдіяльності і генезису нації як специфічного цивілізованого утворення, сенс якого не вичерпується етнічними чинниками.

Становище з поняттям національного ще більше ускладнюється тим, що навіть контексти його використання не завжди дозволяють встановити у широкому чи вузькому смислі воно використовується. Скажімо, коли мова йде про "національне життя", "національну економіку", "національне питання", "національні інтереси", навіть "національну мову" – можливість розуміння у широкому чи вузькому смислі залишається відкритою. У сполученні "національний характер" поняття національного використовується в його широкому сенсі, який загалом збігається з поняттям етнічного. Тому, власне, характерологія народів та етнопсихологія виступають синонімами. До цього слід додати лише одне зауваження. Справа в тому, що характер народу, в чому ми пересвідчимося при подальшому розгляді національного характеру, – явище, котре не можна редукувати до суто психологічних феноменів. Власне, психологічні феномени невід'ємні, по-перше, від тих форм життєвого світу, форм діяльності, особливостей тілесної організації людей та інших обставин, котрі значною мірою не лише зумовлюють виникнення психологічних феноменів, а й служать підґрунтям постійного їх самовідтворення і закріплюють їх в якості усталених психологічних форм; по-друге, психологічні риси, оскільки мова йде про психологію народів, невід'ємні від культурних артикуляцій цих ристобто світу символічних форм і культурних значень, в яких ці риси виказують себе, втілюють себе, транслуються, усвідомлюються, змінюються, тощо. Психіка існує невід'ємно від культури, а психологія – від культурології.

Таким чином, національний характер виступає як концепт, який виражає культурну індивідуальність певного народу, його історично сформовану особливість, в якій знаходить відображення життєвий світ

цього народу і яка постає не лише у вигляді певного ансамблю психологічних рис, а передусім у вигляді усталеного комплексу культурних диспозицій та артикуляцій, через які відбувається (як через умови можливості) самопокладання людини певної культури (представника відповідного народу, етносу).

Слід зазначити, що хоча термін "національний характер" має досить пізні походження і вводить до обігу гуманітарною свідомістю паралельно з проблемою "національного питання", власне концепт характерології народів є надзвичайно давнім і належить до кола головних найдавніших культурних категоризацій світу. Простежимо розвиток цього концепту бодай у самих загальних рисах – цим будуть чіткіше з'ясовані пізнавальні межі і завдання вже суто теоретичного (філософського) поняття національного характеру.

Вже у міфологічній свідомості ми знаходимо присутність концепту національного характеру. Там він має елементарну форму узагальнення певної людської спільності до окремої типологізованої особистості. Якщо звернутися до першої в європейській традиції історичної пам'ятки письменності – поем Гомера "Іліади" та "Одісеї" – то ми побачимо цілу ойкумену, населену різноманітними міфічними народами. Це амазонки, ефіопи, лотофаги, циклопи, і безліч інших.

Натуралістична настанова в розумінні національного характеру виводить сам феномен характеристики народів через певний узагальнюючий образ до спостереження над іншими людськими спільностями, котрі мають відмінні і вражаючі звичаї, заняття, особливості життя. Таке уявлення практично не враховує специфіки міфу, який розгортається не у площині "фактичної даності", а у площині напередзаданої смислової композиції і впорядкованості світу. "Враження", яке отримує і яким переймається міфічна свідомість відносно будьчого з чим вона зустрічається, не є продуктом непосредного спостереження, споглядання, а цілком похідне від продукуючої уяви самої міфічної свідомості. Тобто його джерело розташоване не стільки "назовні", скільки "усередині" самої свідомості, чії схеми і уявлення лише провокуються певними зовнішніми подразниками, не визнаючи їх змісту. Світ міфічної людини (міфічний світ людини) є проекцією її власної істоти; ця залежність з давніх давен дістала назву єдності мікро- та макро- космосу.

Перша констатація, яка робиться людиною відносно людських істот, що не належать до її культурного кола, це констатація їх "неподібності". Перша культурна диспозиція людського загалу – це розрізнення "своїх" та "чужих". Зміст "свого" при цьому залишається майже неокресленим. Він констатується і спрацьовує як майже позасвідоме відчуття взаємототожності різних людських істот з більш широкою єдністю, конкретний сенс якої не визначається і не окреслюється у вигляді окремого поняття, а непосредно встановлюється через відчуття ідентичності. Власне, лише зустріч з "чужинцем" провокує розвиток самоусвідомлення. "Своє" визначається на відміну від "чужого" (чи, щоб бути конкретнішим, "чуже" конституюється як неподібне, відмінне, несхоже на своє). Там, де неспрацьовує звичний механізм культурної ідентифікації, цим неспрацьованням неначе подається сигнал наявності "іншого", який і оформлюється у постать "чужого". Але важливо, що для міфічної свідомості "чужий" з'являється не як "нова людина", чії якості потрібно встановити. Міфічна дійсність відрізняється повнотою своїх смислів: в ній, так би мовити, вже дістало визначення все, що взагалі може бути. Тому на образ чужинця накладається сітка міфологічних визначень і категоризацій, під одну з яких він підводиться. У міфічному світі з'являється лише те, що в ньому вже було. Пануючою формою виникнення в ньому є відтворення, а за будь-якою появою стоїть повернення. З огляду на це, було б доволі марною справою шукати історичних відповідностей Гомеровим міфічним народам. І не тому, навіть, що їх аж ніяк не може бути, а тому, що картографія Гомерової ойкумени є власне картографією міфічної свідомості. Її народи та їх властивості це елементи більш загального міфу про людину, цілісного міфологічного уявлення про неї. Будь який "чужинець" від так вписується в систему міфологічних координат, визначається у відповідності до загального антропологічного міфу і ототожнюється з одним з його персонажів. В цьому проявляється смислова замкненість і смислова самодостатність міфу. Тому, наприклад, розв'язання питань походження і природи міфічних народів слід шукати не стільки через встановлення тих чи інших історичних відповідностей з археологічними, палеографічними матеріалами, скільки через аналіз структур і механізмів міфологічної свідомості.

Таким чином, для міфологічної свідомості не існує інших народів в їх дійсній своєрідності, як "фактично інших" народів. На них "накинута" маска міфічних персонажів і вони лише відіграють свої ролі у загальному антропологічному міфі тобто властивому певній міфології уявленні про сутність, походження і долю людей. Міф виявляється вельми далеким від дійсної вдачі і життєвого світу "інших людей". Способом розпізнавання "неподібної людини" ("чужої") у міфологічній свідомості стає ототожнення її з певним міфічним персонажем. До речі, це дуже стійкий механізм функціонування культурної свідомості. Хоч свій виток він має у старовинності міфу, але, як відомо, сам міф належить не лише минулому людства. Міфи мають певну владу і над сучасністю. Вищеописаний механізм розпізнавання інокультурних спільнот досить широко спрацьовує як у самосвідомості історичних народів, так і у масовій свідомості сучасних націй, про що буде мова далі.

Не зважаючи на свої досить обмежені можливості розпізнавання культурної індивідуальності етносів, міфологічна свідомість робить два великих внески у характерологію народів. По-перше, в міфі відбувається певне узагальнення людських спільнот, їх редукція до єдиного особистісного образу. Конституватися цей образ може різними шляхами. Це може бути постать прародителя народу, героя чи бога-покровителя певної людської спільноти. Інший варіант – специфічний спосіб життя, який властивий певному народу і докорінно

відрізняє його від інших (суто жіноче суспільство амазонок, харчування виключно лотосами лотофагів, тощо). Хай цей спосіб життя є не стільки історичним фактом, скільки міфологічною функцією, але головне, що він виконує свою узагальнюючу роль і надає спільності людей вигляд єдиної особи. По-друге, міфічні народи є явищем не випадковим. В їх образі "чужий" перестає бути персонажем випадкової зустрічі, набуваючи свого певного місця у світі і отримуючи разом з цим місцем певну смислову функцію у світовому цілому. Тобто кожний народ набуває значення елементу загальносвітової впорядкованості, хоч би яким видатним чи непримітним, позитивним чи негативним це значення не було. Завдяки цьому можна сказати, що у постатях міфічних народів відтворюється складна і суперечлива природа людини взагалі, висловлюються та осмислюються різні проєкції її вдачі та можливості її долі. Таким чином, розвинута міфологія вже містить у собі констатацію розрізнення людства як такого, уособлює ці розрізнення у вигляді міфічних народів, роблячи їх елементами загального антропологічного міфу і, разом з тим, надаючи кожному міфічному народові певної індивідуальності (цілком, однак, міфічної за походженням).

Перша спроба опису характеру власного народу виникає вже поза межами міфологічної свідомості. Її виникнення пов'язане з появою історичної оповіді, а також з формуванням історичного світосприйняття. Цей опис набуває вигляду або розповіді про історію людей і різних народів (як це було властиво Гекатею та іншим логографам), або оповіді історії богів (Ферекід). Характерно, що й перший прозаїчний твір "Про суще" Анаксимандра теж підпадає під цю тенденцію і може бути визначений як оповідь про історію походження (генезис) впорядкованого світу-космосу. Для творів цих мислителів характерна тенденція розповідати про те, що дійсно зустрічається і про що можна пересвідчитися на власному досвіді. Діонісій Галікарнаський так характеризує їх зміст: "Одні з них описували елінські справи, інші – варварські. Ці факти і події викладалися ними не у тісному зв'язку один з одним, а окремо для кожного народу або держави. Вони мали завжди одну мету: зібрати воедино всі перекази окремо для кожного народу або держави, котрі зберігалися місцевими мешканцями чи були записані у релігійних або світських книгах, нічого не прибавляючи до них і не віднімаючи від них" (Римські старожитності, 5). З'являється нова важлива настанова свідомості: передати дійсне життя народів як воно є у його власних свідченнях і уявленнях. У логографів вперше темою оповіді стають реально існуючі народи, а основою оповіді ("історії", тобто "дослідження") – першоджерела і безпосереднє знайомство з їхнім життям та звичаями. Намагання змалювати найповнішу картину життя народу, не спотворену упередженим поглядом, часто призводило до перенасичення розповіді свідцтвами, які походили з власної міфологічної та культурної традиції досліджуваного народу, але мали так само мало спільного з дійсною історією, як і власна міфологічна свідомість елінів свого часу. Але безсумнівним здобутком логографів стало, по-перше, вирізнення різних народів як самодіяльних історичних суб'єктів і висунення завдання їх дослідження. По-друге, постановка цього дослідження на ґрунт властивих конкретному народу свідчень: сам народ, як у своїх звичаях і буденних справах, так і у традиції власної історичної пам'яті та самоусвідомлення, став предметом вивчення і основою створюваного цим вивченням образу. По-третє, намагання вивільнити розуміння інокультурного буття (іншого народу) від спрацьовування власних культурних стереотипів у вигляді традиційного міфологічного світобачення. В оповідях логографів відбувається деміфологізація свідомості і світу, їм властиві хоча, звичайно, у зародковому вигляді, – головні засади раціонального пізнання життя народів.

Але твори логографів, і найзначніший серед них "Огляд землі" Гекатея – на жаль, не збереглися до нашого часу. Тому судження з приводу цієї першої спроби європейського розуму оглянути феномен життя народів можуть мати лише вельми загальний характер. Більше можливостей дає твір "батька історії" Геродота, котрий описує славетну для долі Еллади добу греко-персидських війн. Геродотів опис персидських звичаїв (Історія, I, 131-140) є першим у європейській традиції документом, що містить характеристику певного народу. Вже у цьому описі чільне місце посідає аналіз психологічних і моральних особливостей персів, їхньої вдачі. Зокрема, Геродот робить наголос на відомій правдивості персів: "Дітей з 5-ти до 20-річного віку вони навчають лише трьома речам: їздити на конях, стріляти з лука і бути чесними...Немає для них нічого більш ганебного, аніж брехати" (Історія, I,136-138). Власне, і вся історія у Геродота виглядає як змагання різних народів. Тому природним є його намагання розкрити особливості вдачі персів, скіфів, єгиптян, еллінів та інших стародавніх народів. Цим змальовується характер головних дійових осіб історії.

Твір Геродота має особливе значення для нашої теми ще й тому, що греко-персидські війни стали тією історичною подією, в якій, власне, й народжувалась єдність еллінів і створювався єдиний еллінський народ. Головним чинником еллінської єдності стала не традиційна близькість етнічних рис греків – мови, крові, походження, звичаїв, – а передусім єдність видатної історичної дії, яка вирішила долю всіх еллінів, правильність зробленого ними історичного вибору. Вже у вступі до "Історії" Геродота ми знаходимо розрізнення способу життя еллінів і варварів, що мало велике значення для розвитку античної самосвідомості і культурно-історичного самовизначення античної цивілізації.

Для розрізнення народів Геродот використовує не суто етнічні характеристики. Він з повагою описує звичаї і чесноти варварських народів: вороги для нього не стоять нижче за еллінів. Головне, що їх робить принципово різними людськими спільнотами – це здатність еллінів до свободи, якої немає у їх супротивників. Свобода, як головна засада суспільного та приватного життя, – чинник цивілізаційний, а не суто етнічний, виокремлює еллінів з поміж всіх інших народів. Здатність до свободи, реалізована у постаті громадянина і у належності до громадянської спільності, – ось що передусім робить людину елліном. Таким

чином вже біля витоку європейської гуманітарної думки в осмислення індивідуальності народів залучаються не лише "натуральні" (етнічні, у вузькому сенсі) ознаки (які, звісно, теж не відкидаються), а й принципи історичної та духовної єдності народу. Власне, саме цим розумінням народу як духовної єдності людей, створюється ґрунт для характерології народів як напрямку історичної та філософської думки. Саме це дає підставу починати історію досліджень національного характеру саме з античних логографів і найуспішнішого серед них – Геродота.

Знову підкреслимо, що національний характер – це не суто емпірична констатація, яка певним чином узагальнює емпірично виявлені риси і властивості народу, що стали здобутком сприйняття його іншими культурами чи власною самосвідомістю. Національний характер – не факт споглядання. Він є важливою метафізичною ідеєю, певним виміром культурної свідомості, яка супроводжує європейське людство на всьому шляху його історичного розвитку. Це певна метафізична ідея, яка створює теоретичні і пізнавальні можливості для осягнення і аналізу життя та долі народів, особливостей їх культур та багатьох історичних процесів взагалі. Метафізична ідея відрізняється від власне емпіричного уявлення тим, що містить у собі засіб осягнення, розуміння і систематизації безпосередніх даностей досвіду чи сприйняття. Лише з цієї точки зору – саме як метафізична ідея національний характер викликає філософську зацікавленість і складає тему філософського дослідження. Зведений до зростаючої сукупності знань та розвідок про життя народів і особливостей їхнього культурного обличчя, він щонайбільше є елементом етнографічної науки, формою позитивного знання, а не філософською проблемою. Тому в нашому випадку, коли мова йде про розвиток концептуальних засад дослідження національного характеру, предметом інтересу і аналізу є саме розвиток метафізичної ідеї в контексті історичного поступу європейської думки, іншими словами – національний характер в якості філософської проблеми цікавить нас не як конкретні свідчення про історичні індивідуальності різних народів, а як теоретична і світоглядна передумова (умова можливості) такі свідчення отримувати, певним чином осмислювати і – головне – залучати їх як до культурної самосвідомості власного народу, так і до філософсько-історичних концепцій взагалі.

Наступний крок в розвитку ідеї національного характеру роблять софісти. Один з найвідоміших серед них – Гіпій (V ст. до н.е.) – написав твір, в якому була описана відмінність у звичаях різних народів відносно тотожних справ. Цей аналіз був покликаний підтвердити ключову софістичну тезу по невідемності істини від особистого міркування: "якою тобі видається справа, такою вона є для тебе, а якою мені – такою для мене". Звичай для Гіпія виступає не лише як особливість поведінки, а передусім як загальна норма людського буття, що культивується певним народом. У звичаях народу відображається його уявлення про людське як таке. Причому це уявлення складає не абстрактний образ, а служить регулятивом людської поведінки, визнаючи людські вибори і уподобання. До ідеї народу як духовної єдності софістика додає принцип світоглядно-буттєвої універсальності культурних засад життя певного народу- адже саме втіленням цих засад є "звичаї" та "погляди" окремого етносу. Софістика відкриває для розуміння той факт, що все конкретно-національне, специфічно-етнічне обґрунтовує і стверджує себе як універсальне, тотожне людському як такому. Для носіїв певних культурних рис та відзнак останні мають не часткове, "варіативне", а загальне і безумовне значення, втілюючи не одну з можливих версій буття, а всю повноту його, властиву людині. З огляду на це, буття народу постає не як частковість загального життя людства, а як світоглядно-цілісний світ існування, певна культурна тотальність і універсум. Відповідно сукупність нравів і звичаїв кожного народу втілює в собі повноту людського (людської природи) як такого.

У софістичному розумінні характеру народів слід відзначити не лише введення принципу універсальності культурних засад кожного етносу. Не менш важливою є властива цій позиції постать "спостерігача" цих намагань кожного етносу на втілення повноти людського. У його особі фактично відкривається можливість "інонародної" позиції, яка лежить за межами конкретної культури і властивих їй обумовленостей свідомості. Адже коли ми визнаємо, що "істина для тебе така, якою вона тобі видається, а для мене така, "якою мені," то наша свідомість не залишається під впливом "свої істини", а додає до неї інтересуб'єктивне розуміння її відносності, неправомірності монополізувати істину як таку. Тому разом з універсальністю конкретно-культурних визначень (у тому числі рис характеру) софістика відкриває принцип культурної відносності національних світів. Поруч з "внутрішньокультурною", обумовленою конкретними культурно-етнічними настановами точкою зору, вона вводить більш загальну точку зору інтересуб'єктивної єдності різних народів. Але софістика ще не окреслює носія цієї інтересуб'єктивної єдності, відповідного їй суб'єкта. Такого суб'єкта знаходить лише пізньоантична епоха, а закінчену форму йому надає християнство. Цим суб'єктом стає людство.

Загальновідомий християнський принцип конституювання людства був виголошений апостолом Павлом: "Нема ані Елліна, ані Іудея, ані обрізання, ані необрізання, варвара, ні Скіфа, раба, вільного, а всі і у всьому Христос" (Колоссянам, 3, 11). Йому передувало кініко-стоїчне обґрунтування єдності людства на засадах спільної "людської природи": "Бог без задрощів наділів усіх рівною мірою очима, слухом, відчуттям смаку, пам'яттю та надією і не затулив від рабів світло сонця, записавши всіх людей у громадянці світу" (Фрагменти ранніх грецьких філософів. Псевдо-Геракліт. Листи. IX, 7). Без розрізнення національностей і соціального становища всі люди поєднуються як брати та сестри у Христі. Християнська церква, а потім і латинська культура середньовіччя створюють основу наднаціональної єдності європейського людства. Але це людство замкнене у собі. Універсальність ідеї християнського людства компенсується глибоким партикуляризмом середньовічного життя. Власне, світом середньовічної людини впродовж багатьох віків

стає церковний приход, а розмежування людських спільнот у культурній самосвідомості епохи підпорядковується не етнічному, а конфесійному принципу. Позахристиянська людність – це "невірні", "загублені душі". Все, що сприймає середньовічна свідомість, опосередковане біблійними образами. Оточуючі Європу народи не є винятком. Тому, що доносять нечисленні звітки за меж християнського світу, шукають і знаходять біблійні відповідники. Це своєрідне відродження схем інтерпретації, які були властиві міфологічній свідомості і розглянуті вище. Християнство, зосередивши увагу людини на власній душі і завданні її спасіння, цілком закономірно відсувало на другий план культурно-етнічну спільність людей, виразом якої служить національний характер.

Становище змінюється наприкінці середніх віків, коли розпочинається доба великих географічних відкриттів. Власне, ще до того, починаючи з епохи хрестових походів, розпочинається активне знайомство європейців з оточуючим світом і намічаються певні трансформації світобачення. Мандрівники тієї епохи, такі як Плано Карпіні та Марко Поло, розгортають перед європейською свідомістю спантелююче – строкату картину життя сусідніх народів. Але докорінно змінюють картину світу подорожі доби великих географічних відкриттів. Відроджується започаткована ще в античні часи традиція опису народів мандрівниками за принципом "враження від людей, місця і життя". Біблійний міф відступає перед навалом нових етнографічних та географічних даних, які він не в змозі опанувати і інтегрувати в свої усталені географічні схеми. Символом відмови біблійного тексту бути універсальним пояснювальним засобом відносно будьякої сфери оточуючого світу, стала криза єдиної латинської культури середньовіччя, яка закінчилася витісненням цієї культури з царини духовного і культурного життя.

Але завершення середньовіччя знаменувалося відкриттям народів не лише на інших континентах. Для становлення національної самосвідомості не менше, а навіть більше значення мало відкриття народів у самій Європі, спричинене процесом Реформації. Саме Реформація, яка зробила Святе Письмо надбанням національних мов і національних культур, розпочала процес самовідкриття, консолідації і самоусвідомлення європейськими народами самих себе.

Але це відкриття етнічності, що слід всіляко підкреслити, має вельми специфічний характер. Етнічність тут відкривається і набуває онтологічного значення як один з головних вимірів особистості. Переклад Святого Письма на німецьку мову великим реформатором Лютером спричиняється не якимось-там патріотичним почуттям. Це – засіб подолання того клерикально-інституційного відчуження християнської віри від особи, проти якого і спрямовуються, власне, всі реформаторські зусилля. Національність – в даному випадку "німецькість" німця – має значення невід'ємної ознаки особистості, є втіленням безпосередньої дійсності її свідомості та її життя. Такого зв'язку між етнічним і особистісним виміром людського буття не знала жодна культура. Саме цей зв'язок, встановлений спочатку на релігійному ґрунті, стане через певний час вихідним пунктом радикально нового принципу суспільно-етнічної єдності у вигляді нації. Зупинимось на цьому трохи докладніше.

Отже, протестантизм відкрив етнічність як ознаку особистості, а не як надособистісне визначення. Народ постав не як колективна особа, котра стоїть над безліччю індивідуальних існувань, а як внутрішній вимір життя кожного з представників цього народу. Світоглядне значення цього кроку важко переоцінити. Адже саме цим етнічність була перенесена з кола зовнішніх ознак життя індивідів (спільні їм "звичаї", яким підпорядковується життя кожного у спільності) у коловнутрішньозумов-люючих чинників кожної особистості. У розумінні етнічності це було таким самим важливим перетворенням, яким свого часу було у релігійній царині відкриття, що Бог є не тільки "назовні", а передусім Він у кожному з нас. Власне, лише, встановлений таким чином зв'язок між культурною єдністю етносу і внутрішнім світом особи відкриває можливість поняття національного характеру у повному смислі слова. Можна сказати, що протестантизм вводить принцип: те, що існує як властивість спільного життя народу (культурна якість), перетворюється в чинник власного життя особистості, її внутрішнього світу (психологічний факт).

Новий етап у розвитку ідеї національного характеру починається разом з добою Просвітництва – з якої, власне, починається час новоєвропейської цивілізації. Характерною прикметою просвітницької свідомості було, як відомо, переосмислення всіх понять, норм, культурних настанов, реалій оточуючого світу, виходячи з критерію раціональності. Розум став головним засобом розуміння і навіть універсальною мірою дійсності. Що не витримувало випробування розуму, відкидалося взагалі як недійсне, хибне, недостовірне. Відповідно й сутність людини вбачалася в її розумності.

Оскільки розум набрав ваги універсального онтологічного критерію і сутнісної ознаки людського буття, то й характерологія народів трансформувалася відповідним чином. Власне, просвітницька філософія історії знає дві ключові постаті: дикуна, або "природної" людини, і цивілізованої особистості, головною ознакою якої є освіченість. На авансцену історичного аналізу виступає проблема пояснення розбіжностей між цивілізованими та нецивілізованими народами – причин їх стану, особливостей організації життя, рис особистості, тощо. Адже розумність була визнана природною властивістю людини, рівною для всіх можливості. Відтак лише в історичних обставинах, дії сприятливих чи несприятливих чинників, слід було шукати пояснення наочної неоднорідності у розвитку людства. Чи не найвпливовішою пояснювальною схемою цих процесів став "кліматологічний детермінізм" Ш.Монтеск'є.

Особливості народів і різницю їх характерів він пояснював, виходячи з впливу географічно-кліматичних чинників. Саме клімат, ґрунт, ландшафт визначають, за Монтеск'є, дух народів і специфіку їх розвитку. Так, наприклад, гарячий клімат робить народ запальним, емоційним, тоді як суворий, холодний клімат –

виваженим і терплячим. Взагалі ж характер (дух) народу редукувався французським філософом передусім до здатності мислення, праці і законотворення. З інших психологічних якостей певного значення набував хіба що темперамент.

У концепції Монтеस्क'є, як і інших просвітницьких концепціях, найголовніше для нас не те, якою мірою насправді психологічні особливості народу (його "дух") зумовлені зовнішніми умовами його існування, насамперед природними чинниками. Деякі посилання на обумовлюючий вплив клімату чи особливостей країни на звичаї її населення ми знаходимо вже у античних авторів – у того ж Геродота чи Полібія. Головна відзнака просвітницької характерології народів полягає в іншому. В ній вперше послідовно ставиться і систематично вирішується завдання пояснення психологічних особливостей народів, на відміну від панувального тоді опису різноманітних звичаїв і самобутніх рис. Вперше національний характер під іменем "дух народу" стає предметом власне дослідження, а не спостереження.

Важливою рисою просвітницької думки є і поява в ній усталеної тематизації національного характеру у вигляді поняття "дух народу". Але найбільш інтенсивного використання це поняття дістало пізніше, в новій інтелектуальній течії – у романтизмі. "Дух народу виконував подвійну теоретичну роль. З одного боку, він був універсальним пояснювальним засобом, виходячи з якого отримували свою інтерпретацію окремі риси чи якості відповідної культури. З другого боку, "дух народу" визначає і виокремлює конкретний етнос як духовну цілісність і автономний суб'єкт історії. Дух народу втілює в собі його здатність впорядковувати свою долю, самовизначатись, і, разом з тим, стверджувати себе у відмінності від інших. Поруч з цими двома теоретичними аспектами можна поставити третій, який має, вірогідно, вирішальне значення. Хоча вже просвітелі використовували поняття духу народу, та романтики його переосмислили і поглибили. Для них дух народу стає виразом неререфлектованих шарів психіки – почуттів, уподобань, надій, тощо, – котрі не редукуються до раціоналізованої свідомості. Дух народу великою мірою позасвідомо обумовлює духовні сили особистостей, кожна з яких стає індивідуалізованим носієм духу народу. Дух народу постає і як певний надособистий суб'єкт історії, і як головна засада особистого, індивідуального духу. Таким чином, своїм переосмисленням духу народу романтизм виводить поняття національного характеру за межі просвітницького ототожнення останнього з певною структурою і спрямованістю свідомості.

Романтичне поняття духу народу підкреслювало автономність і самобутність кожного народу, нередукованість його культури і духовних традицій до загальних визначень розуму, освіченості, раціональності, в чому виказало себе світоглядне опонування просвітництву з боку романтизму. До речі, саме цій романтичній орієнтації свідомості ми завдячуємо багатьом плідним започаткуванням у сфері гуманітарної думки, таким, як виникненню фольклористики, уваги до народної творчості, розвитку мовознавства, етнографії, тощо. Романтизм "зберіг" надбання "низової", народної культури, передусім – усної народної творчості. І не лише зберіг, а й залучив до складу культурних новацій, перетворив на плідні імпульси духовного розвитку. Але попри свої сильні сторони, поняття духу народу у романтизмі залишається доволі статичним, обіймаючи перш за все історично усталені духовні риси народу, його традиції і психологічні якості. Доба становлення національних держав і національних рухів у Європі, що було невід'ємною частиною встановлення нового, буржуазного ладу, разом із ідеєю нації акцентувала діяльницько-проективну сутність національного характеру.

Перетворення народу у націю, що є одним із головних елементів становлення громадянського суспільства новоевропейського типу, передбачає встановлення принципово нового типу зв'язку між людьми, котрі складають народ, а також між особистостями і етнічною спільністю (народом), до якої вони належать. Новизна нації полягає передусім у тому, що вона є спільністю, яка встановлюється шляхом особистісних волевиявів. Перетворення у націю стільки ж продовжує історичне життя народу, скільки й відміння його. Класичним виразом цієї сутності нації і наочною демонстрацією саме такої її сутності служить історія Великої Французької революції та Визвольної війни США. Буття нації має проективний характер. Воно конститується у спільності і узгодженості індивідуальних воель, які обирають бажане майбутнє. Взагалі детермінованість не лише минулим чи наявним, а й цілями і прагненнями, тобто майбутнім, становить характерну відзнаку людського буття. Але лише нація робить детермінацію майбутнім головним чинником консолідації народу і основою його єдності.

І ще один характерний момент. Нація самовизначається не в будь-якому прагненні до бажаного майбуття, а у царині всесвітньої історії. Те, чого прагне нація, має не часткове, партикулярне, а універсальне, загальнолюдське значення. Обстоювання саме такого сенсу нації ми бачимо у ідеологів національної ідеї, і чи не найвсесвітніше його обґрунтування знаходимо у І.Фіхте, в його "Промовах до німецької нації". Німецький філософ обстоює ідею німецькості як універсального людського покликання, по суті покликання до свободи. Фіхте належать дуже характерні слова про те, що до німецької нації належить кожна людина, яка діє задля свободи і поділяє змальовану ним суспільну ідею; і навпаки – навіть етнічний німець залишається за межами нації, якщо ідея свободи не стає регулятивом його життя.

Залишаючи осторонь зміст національної ідеї, який в залежності від історичних обставин і в обширі історичного самовизначення різних народів є різним, виділимо найсуттєвіше. Концепт національної ідеї є проекцією національного характеру у площину культурно-історичного проекту суспільної дії. В ній вдача народу окреслюється не як сукупність психологічних особливостей, а як здатність і зміст цілепокладання, волі до буття і здобуття бажаної долі, можливість активного самоствердження і досягнення бажаного майбутнього. Національна ідея визначає історичне покликання народу в обширі світової історії. Тим самим

національний характер (дух народу) дістає визначення не через свої культурно-етнічні особливості, а через спілкування з іншими народами та його здатність щось важити і чогось досягти у загальноісторичному русі людства.

З середини XIX сторіччя посилюється тенденція "позитивізації" свідомості. Не обминула ця тенденція і характерологію народів. Власне, витіснення поняття "духу народу" більш нейтральним і позитивним, емпірично-наочним поняттям "національного характеру", яке відбувається у цей час, засвідчує дію саме цієї тенденції. Виразом її триумфу стала праця Лебона "Психологія народів". В ній національний характер розуміється як суто психологічне явище, система психологічних рис та якостей, які властиві представникам певного народу. Національний характер є певним психологічним узагальненням, психологічним "середнім типом", котрий найбільшою мірою властивий представникам певного народу і поширений серед них. Серед інших ознак кожен народ отримує окрему ознаку – свій психологічний тип.

На відміну від натуралізму і психологічного редукаціонізму Лебона та близьких йому за методологією дослідників, у першій половині XX сторіччя американська школа етнопсихології запроваджує культурологічний підхід до проблеми національного характеру. Етнопсихологія бере свій початок від "історичної школи" Ф.Боаса, а своє методологічне оформлення дістає у праці Р.Бенедикт "Стереотипи культури" (1934). В ній культура розглядається як система приписів, звернутих до особистості, котрі, з одного боку, зумовлюють її поведінку, а з іншого – створюють певний спектр можливостей для саморозкриття особистості. Ключовим поняттям етнопсихології став "базовий тип особистості", тобто певний культурний образ людини, який продукується і відтворюється певною культурою через відповідні механізми культурної комунікації і впливу. У вигляді базового типу особистості і розуміється в етнопсихології національний характер, який відтак набуває вигляду культурного феномену.

Таким чином, історично, проблема національного характеру видокремлювалася перш за все як феномен культури, як вираження сутності людини у національній культурі, і ця історична традиція має бути загальнофілософською настановою у сучасних дослідженнях феномена національного характеру.

ⁱ Кряклина Т.Ф. К вопросу о "национальном характере" нации, личности как ее составной части// Социальные вопросы воспитания и образования. – Томск, 1979. – С.159.; Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М., Д и Джи, 1994. – С.432.

ⁱⁱ Кессиди Ф.Х. К проблеме национального характера// Филос. и социол. мысль. – 1992. – №6. – С.30-40.; Гнатенко П.И. Национальный характер. – Днепропетровск: Изд-во ДГУ, 1992. – 140 с.; Полякова А.С. К проблеме становления украинского национального характера// Национальная психология и духовные ценности народа. – Днепропетровск: Изд-во ДГУ, 1994. – С.12-14.; Пролеев С.В., Шамрай В.В. Національний характері українське буття// Феномен української культури: методологічні засади осмислення. – К.: Феникс, 1996. – С.133-159.

ⁱⁱⁱ Боронаев А.О., Павленко В.Н. Этническая психология. – С-Пб., 1994. – С.59.

^{iv} Гачев Г. Национальные образы мира. – М.: Советский писатель, 1988. – 445 с.

^v Лисяк-Рудницький І. Україна між Сходом і Заходом// Лисяк-Рудницький І. Між історією й політикою. Статті до історії та критики української суспільнополітичної думки. – Б.м., 1973. – С.49-70.

^{vi} Пролеев С.В., Шамрай В.В. Національний характер і українське буття// Феномен української культури: методологічні засади осмислення. – К.: Феникс, 1996. – С.133-159.