

УДК 930(477.83/.86)

Іван Куций

ІМАГОЛОГІЯ ЯК СТРАТЕГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ЦИВІЛІЗАЦІЙНИХ ОБРАЗІВ В УКРАЇНСЬКІЙ ІСТОРІОГРАФІЇ

У статті розглянуто теоретико-методологічні аспекти вивчення цивілізаційних образів в українській інтелектуальній традиції. З'ясовано придатність імагології як дослідницької стратегії для вивчення цивілізаційних образів. Охарактеризовано особливості інтерпретації “своїх” та “чужих” світів в українській історичній думці. Проаналізовано український орієнталізм як специфічний спосіб сприйняття та описування “чужого” життєпростору.

Ключові слова: імагологія, “свій”, “чужий”, образ цивілізації, орієнталізм.

Специфіка сучасної геополітичної ситуації в Україні та світі актуалізує дослідження цивілізаційних образів в українській інтелектуальній думці. Загострена сьогодні проблема “цивілізаційного вибору” та цивілізаційної ідентичності України спричинила в останні роки появу багатьох наукових праць на цю тему. При цьому спостерігається певна неузгодженість та відсутність взаємозв'язку між емпіричними та теоретичними студіями у цій царині. В результаті чого маємо ситуацію, коли емпіричні дослідження базуються на принципово відмінних дослідницьких стратегіях; автори послуговуються різним термінологічно-понятійним апаратом. При цьому теоретичні розвідки на цю або дотичні теми залишаються інколи не поміченими. Не завжди враховується належним чином і міждисциплінарний підхід, адже дослідження цивілізаційних образів та цивілізаційної ідентичності належить до сфери цивіліології (чи цивіліографії) – міждисциплінарного напрямку, що знаходиться на перетині історії, історіографії, філософії, політології, соціології, літературознавства, психології тощо. Однією із провідних дослідницьких стратегій для дослідження образів цивілізацій/світів може стати імагологія.

На сьогодні в Україні цей відносно новий науковий напрям вже знайшов чимало своїх прихильників у деяких соціогуманітарних дисциплінах, насамперед у літературознавстві та культурології. В історичній науці він лише входить у широкий вжиток у якості дослідницького інструментарію. Тому спробуємо оцінити його методологічну придатність для дослідження цивілізаційних образів, що побутували (і побутують) у текстах українських істориків. Це і є головною метою цієї статті.

Гене́за цивілізаційних уявлень, як і будь-яких інших форм колективної ідентичності, передбачає застосування методу “іншування” “чужого”. Визначення власного цивілізаційного образу “Ми” вимагає творення образів “інших” спільнот. Зрозуміло, що наукову значимість матиме аналіз не лише власної цивілізаційної ідентичності українських інтелектуалів, а й особливостей сприйняття ними “інших” та “чужих” світів. У цьому полягає важливість імагології як теорії інтерпретації образів/іміджів “іншого/чужого”. В українській науці вже неодноразово з'ясовувалася специфіка імагологічного методу дослідження образів “свого/чужого”. Однак, у більшості випадків це здійснювали не історики, а представники інших гуманітарних наук, насамперед літературознавці. У соціологію термін “імагологія” увів у 1922 р. американський учений В. Ліппман, але виокремлення його як самостійного дослідницького напрямку пов'язують з діяльністю школи “Анналів”. Перебуваючи у полі негативізму і критики упродовж 1950–1980-х рр., в останні два десятиліття імагологія стала популярною теорією у більшості галузей соціогуманітаристики.

В українській науковій традиції ознаки імагологічного наукового дискурсу наявні у працях М. Костомарова (“Дві руські народності”) та В. Антоновича (“Три національні типи народні”); питання зі сфери імагології цікавили П. Куліша, М. Драгоманова, І. Франка, А. Кримського та ін. Все ж таки імагологія як окрема галузь гуманітаристики у нас виокремилася відносно недавно. З-поміж українських учених відомими представниками імагологічної проблематики стали етнопсихолог В. Янів та літературознавець Д. Наливайко. Стосовно української історичної науки, то уявлення про “іншого/чужого”, як наукова проблема, у ній донедавна не знаходила належного інтересу, а залишалася своєрідним “інтелектуальним іншим” (Г. Касьянов).

У наукових текстах імагологія трактується в суто літературознавчому розумінні – як теорія літературного образу “іншого/чужого”. Проте, в історичному, соціологічному, культурологічному, політологічному, мас-медійному аспектах її розуміють значно ширше – як будь-яка інтерпретація, рецепція чи уявлення про “чужого” чи “іншого”. “Статус імагології в сучасному гуманітарному знанні, – зазначав А. Ощепков, – не цілком визначений. Одні дослідники розглядають імагологію як теоретичну або історико-літературну дисципліну в рамках літературознавства, як “вчення про образи” /... / або як дослідження стійких образів (іміджів) чужого, іншого (за етнічною, культурною та мовною приналежністю), об’єктивованих у літературних текстах /.../; інші – як розділ історичної науки, який досліджує ті уявлення про інший народ або країну, що складаються в суспільній свідомості тієї чи іншої країни на певному історичному етапі /.../; треті – як відгалуження культурології чи соціології, які досліджують уявлення учасників культурного діалогу один про одного /... /; четверті – як технологію творення іміджів” [1, с. 54–55].

Загалом терміном “імагологія” науковці означають міждисциплінарний науковий напрям, що має предметом вивчення образи інших/чужих суспільств, народів, країн, культур, середовищ тощо. Це поняття походить від латинського слова “*imago*”, що означає “зображення”, “образ”, “відображення”. Імагологія не тільки розкриває образ “іншого/чужого”, але також характеризує і самого суб’єкта сприйняття, тобто, через аналіз “чужого” відображає і власну, “свою” систему цінностей. Предметом імагології виступають образи/іміджі інших країн та культур, що створюються у певній національній чи регіональній свідомості і відображаються у літературі. За своєю природою ці образи/іміджі є інтегрованими, специфічними етнокультурними і соціокультурними дискурсами, що відзначаються значною тривкістю й тривалістю, але не є незмінними [2, с. 91].

Імагологія є розгалуженою системою споріднених дисциплін, що вивчають історичні, культурологічні, соціологічні, психологічні, політологічні аспекти функціонування образів “інших”. Її джерелами є мова, культура, різні види мистецтва, література, фольклор, науковий доробок, дані семіотики, етнолінгвістики, етнопсихології, етнографії, етнології, культурології, історії, політології тощо. На основі аналізу цих джерел імагологія здійснює їх узагальнення та вироблення загальної схеми рецепції “інших” у свідомості певної групи індивідів. Оскільки імагологія має міждисциплінарний характер, то можна говорити і про історичну імагологію, яка вивчає ґенезу уявлень одного народу/суспільства/групи індивідів про “інших” в ході історичного процесу.

Істотною ознакою будь-якої культури є розмежування світу на внутрішній (“свій”) та зовнішній (“чужий”) простір. Індивід шляхом відмежування “свого” простору від “зовнішнього” визначає свою належність/неналежність до світу конкретної культури. У процесі культурної самоідентифікації ключову роль відіграє символічне поняття межі культурного простору. Внутрішній простір позначається, як “наш”, “свій”, “безпечний”, “культурний” тощо на протигагу “іншому”, “чужому”, “ворожому”, “небезпечному”, “хаотичному”, що чітко відмежується від “свого” [3, с. 6]. Образ про “іншого/чужого” науковці відносять до найдавніших, архетипних уявлень, а бінарна опозиція “свій-чужий” є однією із засадничих універсалій в людській свідомості. Людина позитивно сприймає те, що є для неї звичним і зрозумілим, тобто є “своїм”; усе, що є незрозумілим, знецінюється й сприймається у міфологічному або негативно-упередженому баченні.

Власне самоусвідомлення людини розпочинається із відмежування “себе” від “іншого”. За влучним висловом К. Можинського, “ксенофобія – в природі людини, все незнайоме здається їй небезпечним” [4, с.10]. Таке упереджено-негативне ставлення відображає один із головних аспектів існування як індивідів, так і людських спільнот – взаємодію з “іншим”. Упродовж життя вони співіснують з “іншим”, пізнають його, борються з ним і бояться його. Звідси ксенофобія – це органічна властивість людського світосприйняття й один із проявів інстинкту самозбереження та механізму засвоєння навколишньої реальності. Негативно-упереджена характеристика “іншого/чужого” є дієюю “стратегією виключення”, якою послуговуються представники домінантної культурної спільноти. У такому випадку вони самі себе бачать “нормальною” й раціональною спільнотою, а “інших/чужих” позбавляють серйозного статусу й цим самим оберігають ідентичність своєї домінантної групи” [3, с. 7]. Дослідник, вивчаючи чужу культуру, зустрічається із багатьма явищами, що є для нього несподіваними та екзотичними. Тому вони провокують культурний шок і аномію, оскільки у власній культурі відсутні готові пізнавальні моделі цих явищ.

Будь-які людські спільноти завжди оточені "іншими" спільнотами, які є для них і загрозою, і гносеологічним викликом одночасно. Тому не дивно, що тема "іншого/чужого" актуальна на сьогодні і вивчається практично у кожній гуманітарній науці: філософії, психології, антропології, соціології, філософії та навіть у теорії літератури. Зрозуміло, що скільки наук студіюють "іншого/чужого", стільки ж існує його визначень. У культурологічних студіях "інше/чуже" розглядається як щось ірраціональне, невідоме, неприйнятне або неадекватне стосовно домінуючого світогляду і що в процесі раціоналізації часто (але не завжди) набуває негативних характеристик [4, с. 10]. "Інший/чужий" часто сприймається як "ворожий", і тоді усі його прояви інтерпретуються як "позакультурні", "варварські", "дики" небезпечні та негативні. Ситуація взаємин "свого" і "чужого" пронизана метафорикою протистояння чи боротьби. О. Гнатюк акцентує на практиці "перекладання проблеми на плечі "іншого", поєднане з глибоким переконанням, що проблема полягає не у "нас", а у "них". На додаток, власні негативні риси "ми" проектуємо на "чужого". Образ "чужого", по суті, більше промовляє про творця цього образу, ніж про власне "чужого". А проте такий спосіб формування або захисту власної ідентичності є найпоширенішим" [5, с. 64]. Як влучно відзначила Н. Яковенко, в історіографії "іншування чужого" реалізується через тлумачення його, як "лиховісної зовнішньої загрози, простору "чужих", звідки в Україну не могло прийти й ніколи не приходило нічого доброго" [6, с. 353].

Образи "іншого/чужого" можуть виникати не лише спонтанно й самостійно, а й можуть бути результатом цілеспрямованої фабрикації у політичних чи ідеологічних цілях. В іншому випадку творцями й пропагандистами таких образів/іміджів стають історики, письменники, філософи, публіцисти, журналісти тощо. Французький учений Д.-А. Пажо вважав, що саме питання правдивості дискурсу про "чуже" не коректне і не повинно бути метою наукового дослідження; імагологічне дослідження повинно вивчати закони побудови цього дискурсу, його принципи і прийоми конструювання образу "чужого", роль стереотипів у цьому процесі [7, с. 251–253]. О. Вознюк з цього приводу зазначає, що "імагологам слід уникати читання тексту в термінах достовірності, а зосередити увагу на самому тексті в межах перцепції та інтертекстуального тла. Імаголог не дає критичних оцінок, а лише вивчає сприйняття та відображення образів одних народів про інших" [8, с. 65]. Образ "іншого/чужого" має постійно змінювані, динамічні ознаки. З цього приводу Е. Саїд стверджував: "Кожна історична доба й кожне суспільство наново створює своїх "інших". Таким чином, ідентичність "я" або ідентичність "іншого" далека від того, щоби бути чимось статичним, а є насправді досконало опрацьованим історичним процесом, що відбувається як змагання і втягує в себе індивідів та інституції в усіх суспільствах" [9, с. 429]. За твердженням В. Хорєва, образи "іншого" "самі стають історичною реальністю" [10, с. 17].

Теоретичні засади імагології розглядають образ конкретного об'єкта (наприклад, людини) як деталь, що використовується для репрезентації (зображення) великої спільноти (наприклад, нації, соціальної верстви, цивілізації). Науковці виділяють образ власного "Я" – автообраз (чи автоімідж, auto-image) та образ "іншого" – гетерообраз (чи гетероімідж, hetero-image). Отже, автообразом/автоіміджем вважаємо сукупність уявлень істориків про власну цивілізаційну спільноту, а гетерообразом/гетероіміджем – уявлення про "чужі" світи/цивілізації. За семантичним забарвленням образи людських спільнот поділяють на позитивні й негативно забарвлені, символічні, карикатурні, гротескні тощо. Сучасні методики дослідження образів ґрунтуються на специфіці взаємин між "Я" та "іншим", яку імагологи трактують як міжкультурні процеси. Ці взаємини розглядаються у рамках універсального протиставлення тотожності й відмінності, коли "інший" мислився як "чужий", іншість якого підлягає підпорядкуванню й асиміляції або ж виключенню. З-поміж усіх різновидів "іншого/чужого" сучасних імагологів цікавить насамперед етнокультурне "інше", відносини з "іншими/чужими" етнокультурними спільнотами та образи/іміджі цих спільнот. "Своє" і "чуже" у сучасній імагології інтерпретуються взаємопов'язаними й взаємопроникаючими світами, коли "чуже" не просто протиставляється "своєму", а є способом та формою його існування. Таким способом у структурі людського мислення відбувається бінарна структуралізація світу на "свій" і "чужий" життєпростір, культуру тощо. Теоретики імагології стверджують, що поширеним явищем в образі "чужих" спільнот є відмова у визнанні позитивних вартостей і потенціалів [2, с. 95].

Образ "чужого" життєпростору в історичних текстах несе, за словами Н. Яковенко, "навантаження загрозової інакшості" [6, с. 354]. "У творенні етнокультурних і національних образів інших народів, – зазначає Д. Наливайко, – значна роль належить особистостям – письменникам, вченим-гуманітаріям, мандрівникам, публіцистам та ін., проте вони будуються із позаіндивідуальних елементів. Їхня структура складна. Вони вбирають дійсні знання і пересуди, реальність і міфи, сказати б, поезію і правду про інші народи, а співвідношення всіх цих елементів може в них бути зовсім різним. Хоч ці образи виявляють неабияку тривкість і переходять від покоління до покоління, у своїй тягlostі вони не лишаються незмінними і тією чи іншою мірою еволюціонують під дією чинників, пов'язаних як зі змінами, що відбуваються в об'єктах рецепції, так

і зі змінами в її суб'єктах" [2, с. 96]. Дискурс "іншування чужого", з одного боку, сприяє внутрішній консолідації своєї спільноти, а з іншого – відвертає увагу від важливих внутрішніх проблем [5, с. 64].

Серед науковців неоднозначно вирішується проблема співвідношення імагологічних образів "іншого/чужого", з одного боку, та стереотипів – з іншого. Часто концепт "іншого/чужого", як і опозиція "свого/чужого", аналізується в процесі вивчення стереотипів, адже саме стереотипи (культурні, етнічні, гендерні, релігійні, соціальні) є носіями групових уявлень про "свого/чужого" і відіграють провідну роль у масовій свідомості. Стереотипи є невід'ємним атрибутом сприйняття різними спільнотами одна одної. Для нас з'ясування соціопсихологічної природи стереотипу має вагоме значення, оскільки чимало уявлень та переконань українських істориків про "інші/чужі" цивілізаційні спільноти мали характер стереотипів.

Стереотипи містять сконденсовану інформацію про певні об'єкти (верстви, народи, культури, цивілізації), які дозволяють особі економити розумові зусилля в ході рецепції зовнішнього світу. Стереотипні уявлення здебільшого не відповідають реальності; вони легко засвоюються та допомагають "впорядкувати" інформацію про світ в цілому. Стереотипи є усталеною інформацією в певному культурному просторі, яка у готовому вигляді дається людині і не базується на її власному життєвому досвіді. З часом стереотипні уявлення закріплюються у суспільстві, збагачуються та передаються наступним поколінням, змінюючись у відповідності до конкретних обставин [8, с. 63]. За твердженням В. Хорєва, стереотип здійснює функцію переконання, оскільки сконденсоване у ньому знання про "іншого" передається із покоління у покоління [10, с. 56]. Важливим є методологічне спостереження цього ученого про те, що стереотипи різних соціальних верств різняться своїм рівнем міфологізації дійсності. При цьому для інтелектуальної еліти характерний більш раціональний підхід, ніж для інших прошарків суспільства [10, с.17]. Якщо брати до уваги історичні праці, то це означатиме, що стереотипи про "свою" або "чужу" цивілізацію в істориків більш раціоналізовані, ніж у їх читачів.

Згідно із поширеними уявленнями, стереотипи досить спрощено, схематично й тенденційно відображають характер об'єкта, проте саме ця позірна простота і зрозумілість дозволяє їм із легкістю сприйматися будь-якою свідомістю і робить їх досить стійкими. Стереотипне знання повторює інформацію без змін; воно репродукує загальновідомі, шаблонні чи трафаретні істини. Соціальний стереотип можна розглядати як свідомісне кліше, яке використовується для продукування стійких образів у суспільних сферах буття індивіда [4, с.11]. У процесі комунікації вони уможливають і полегшують групову та індивідуальну взаємодію. Стереотипи містять "мінімум інформації з максимальним значенням", тобто вони є своєрідною формою сконденсованого знання, що подають інформацію про "іншого/чужого" з певним конотаційним навантаженням [8, с. 64]. Так, у європейській інтелектуальній традиції сформувалося чотири базові стереотипи про ісламський світ: багатство, дикість, хіть і варварство [3, с. 8].

Представники віденського гуртка розглядають стереотипи як конкретне вираження загального коду, що окреслює стосунки між групами на "карті думок" й відображає сприйняття себе самого та "зовнішніх груп". На лінгвістичному рівні стереотипи є суспільними конструктами мовлення, що забезпечують комунікацію, а в межах комунікату – організують розгорнені ускладнення і повторення. Однак найістотнішою характеристикою стереотипів є не інформаційний зміст, а обов'язкове емоційне, оцінне навантаження. Дослідники франкфуртської школи вважають, що стереотипи – це не поняття, а радше узагальнені відображення суспільних явищ, які завжди позначені емоційно (негативно чи позитивно) і спираються на переконання [4, с. 11].

Серед науковців переважає думка, що виникнення стереотипів не пов'язане із безпосереднім досвідом індивіда. Вони засвоюються людьми як вираз суспільної думки через родину, соціальне оточення, традицію, переказ, опосередкування, поза прийняттям до уваги особистого досвіду індивіда. Власне неможливість перевірити зміст стереотипів власним життєвим досвідом і є запорукою їх стійкості та живучості. Уявлення-стереотип про "іншу" цивілізаційну спільноту якраз є тим прикладом, коли людина упродовж життя не має нагоди перевірити правдивість цих суджень. У стереотипах оцінка суспільних реалій опирається не на логічний аналіз, а на традиційне для даного суспільства сприйняття речей. Незважаючи на свою зовнішню примітивність (що істотно полегшує процес його утвердження в масовій свідомості), стереотипи є складними пізнавальними конструкціями, які базуються на поєднанні пізнавальних та емоційних компонентів. Стереотипи забезпечують самоідентифікацію індивідів з усталеними соціокультурними цінностями, підсилюють зв'язок між членами суспільства, пропонують готову позицію чи ставлення як до "своєї", так і до "чужої" спільнот з їх загальноприйнятими звичаями та цінностями. Стереотипні судження стосовно "своєї" спільноти є у переважній більшості випадків "позитивні" й приємно контрастують на "негативному" тлі "чужих" спільнот. Незважаючи на те, що стереотипи частково або й повністю суперечать реальності, вони завжди сприймаються як абсолютно справедливі судження.

Порпоре є думка, що стереотипне мислення притаманне більшою мірою “закритим” типам суспільств.

Засвоєнню стереотипних уявлень про “інші/чужі” народи/світи/цивілізації, передачі їх наступним поколінням спричиняють значною мірою історичні праці. Варто звернути увагу, що сприйняття близькоспоріднених культур/народів у межах однієї цивілізації (наприклад слов'янських) та генетично далеких культур (що належать до різних цивілізацій/світів) суттєво відрізняється, оскільки близькоспоріднені культури мають спільну культурно-генетичну основу. Звідси взаємне сприйняття цих культур, а на основі них й образу “іншого”, відбувається значно простіше [8, с. 62].

Слід зазначити, що Д. Наливайко застерігає про неправомірність отождоження чи підміни імагологічних образів “іншого/чужого” національними стереотипами як спрощеними й однобічними, проте стійкими уявленнями одного народу про інший. Імагологічний образ “іншого” є “феноменом культури, що корелятивно репрезентує “іншого” у певній культурі, образом, що увійшов у простір цієї культури, зберігаючи тією чи іншою мірою автохтонний зміст і структуру”. У той же час стереотип є “елементарна, нерідко карикатурна форма образу”, що тяжіє до знаковості, “специфічний індекс однозначної комунікації” [2, с. 102]. Стереотипи, на думку цього ученого, виникають і функціонують на побутовому рівні, і лише у ході трансформацій, переходячи на вищі рівні, можуть перетворюватися на імагологічні образи.

Подібно і О. Вознюк вважає, що “літературний етнообраз Іншого цілком відрізняється від стереотипу, оскільки перший містить особисту рецепцію та інтерпретацію Іншого через призму візії автора. Ці категорії не притаманні стереотипу, який лише артикулює суспільну думку соціуму” [8, с. 65]. Не можемо не враховувати також методологічної настанови Л. Горизонтова, який звертає увагу на існування дослідницької тенденції “зупинятися на колекціонуванні стереотипів, не йдучи від реконструкції їх до інтерпретації”. І далі: “В кінцевому результаті такого роду ігри інтелектуалів слугують вкоріненню і пропаганді традиційних кліше, сприяють їх вторгненню із минулого у сьогоднішній день, а зовсім не викоріненню, як це нерідко декларується” [11, с. 62].

Історичні праці українських учених, починаючи від “довгого ХІХ-го століття” і по сьогодні, містять багатий матеріал, що відображає авторські уявлення про “інші” світи чи цивілізаційні спільноти. Тому імагологічна методологія дослідження образів/іміджів “іншого/чужого” має усі шанси стати для дослідників української історіографії плідним робочим інструментарієм з метою аналізу уявлень українських істориків про “чужі” цивілізаційні спільноти та способи їх взаємодій зі “своєю” цивілізацією. Так, шляхом приписування “східності”/“західності”, “європейськості”/“азійськості” українські історики творили свій власний автостереотип й водночас здійснювали “іншування чужих” спільнот. Звідси доречною є думка В. Грибовського, який пропонує “розгляд географії як тексту, а географічних понять як конструктів, що його наповнюють і, всупереч потугам сцієнтизації, вбирають в себе позанаукові образи” [12, с. 513].

Якщо вести мову про конкретні напрями застосування імагологічного інструментарію стосовно цивілізаційних образів, то найбільш виразним прикладом може стати ситуація із переглядом й деконструкцією орієнталізму як дискурсу репрезентації Сходу представниками Заходу. Тут знаковим дослідженням є праця Е. Саїда “Орієнталізм” (1978 р.). Учений трактує Схід як “найзмістовніший образ іншого”, як елемент ментальної мапи західноєвропейських інтелектуалів та політиків, яку можна пояснити особливим європоцентричним почуттям зверхності над “східними” народами. Орієнталізм, як стверджував Е. Саїд, це спосіб мислення, що “спирається на онтологічну та епістемологічну різницю, яка проводиться між “Сходом” і (в переважній більшості випадків) “Заходом”. Так, значна кількість авторів, серед яких були поети, романісти, філософи, політологи, економісти та імперські адміністратори, брали основоположну різницю між Сходом і Заходом за стартову точку для створення теорій, епічних поем, романів, суспільно-політичних досліджень, що стосувалися Сходу, його людей, його звичаїв, долі, ментальності тощо” [9, с. 13]. Поняття “Схід” виникло, за Е. Саїдом, не тільки з метою описати “чужий світ”, а й запанувати над ним і якомсь захиститися від нього. Особливо це стосується образу ісламу як особливо небезпечного уособлення Сходу.

Орієнталізм є не просто сукупністю безневинних уявлень/знань/міркувань про “інший”/“чужий”/“позаєвропейський світ”; він трактується, як система європейських/західних агресивних імперіалістичних інтересів стосовно заволодіння/панування над “східними” країнами. Західноєвропейські інтелектуали кінця ХVІІІ–ХІХ ст. (насамперед англійські та французькі) у своїх дискурсивних практиках “створили” Схід як уявлювану дійсність і суб'єкт історії.

“Схід” уявлявся/мислився європейцями як однорідне гомогенне середовище, що в усьому є протилежністю до Заходу, адже європейська культура ствердила свою ідентичність у процесі зіставлення себе зі Сходом як із “такою собі штучно створеною і почасти прихованою сутністю протилежного змісту” [9, с. 14]. Для західної інтелектуальної традиції характерний “історично та психологічно фіксований культурний канон “суперечностей” між Заходом та Сходом” [13, с. 1].

Зрозуміло, що концепція орієнталізму є продуктом західноєвропейських інтелектуалів й тому вона не здатна цілком відобразити ставлення/уявлення українських учених щодо Сходу. Проте, чимало методологічних спостережень Е. Саїда якраз належним чином характеризують рецепцію українськими істориками Сходу/Азії. Зрештою, дехто із дослідників (Т. Мейзерська, Г. Останіна, Я. Поліщук) стверджують про наявність в українській інтелектуальній історії “орієнталізму українського типу” чи українського орієнталізму. В українській культурі належно представлений саме образний різновид орієнталізму, який є репрезентацією образів/візій Сходу в літературі чи науковій думці.

В українській історичній думці найбільш виразно простежується така риса орієнталізму, як проблематичне ставлення до ісламу як “чужого/ворожого” світу. Чутливість цього аспекту була обумовлена тим, що ісламський світ через свою географічну близькість, військові та політичні успіхи в ранньомодерну епоху мислився українськими істориками різних періодів як найбільший виклик “своїй” цивілізації (слов’янщині або Європі). Власне ісламський Схід для багатьох інтелектуалів був уособленням усієї Азії. За ісламським світом закріпилося стійке стереотипне сприйняття як “дикого”, войовничого та агресивного середовища. Іслам постає в історичній думці символом найбільш агресивного “чужого/ворожого”, на боротьбу з яким скеровувалися головні зусилля як слов’янської, так і європейської цивілізацій у ранньомодерну епоху.

Механізм впливу орієнталізму на цивілізаційну ідентичність Заходу досить чітко окреслив Я. Грицак: “Процес самоідентифікації доконечно вимагає і передбачає існування “іншого”: без нього просто неможливо скласти уявлення про самого себе. Захід постійно потребує Сходу: другий каже першому, ким він не є, а отже, в такий перверсивний спосіб водночас говорить, ким він є. Іронія ситуації полягає в тому, що і концепція “Заходу” і концепція “Сходу” мають західноєвропейське походження” [14, с. 564].

Варто погодитися із думкою Р. Височанського, що орієнталізм є особливим феноменом, який об’єднує багато дослідів і досвідів щодо “іншого”, виявляє більш широку та давню інтелектуальну кризу сприйняття “іншого” (Сходу), “чия антропологія, зазвичай, виходить з етично-негативного тлумачення Іншого” [13, с. 1].

Деконструкція орієнталізму увиразнює розуміння специфіки ґенези знань та стереотипів про “інший/чужий” світ. З цього приводу Е. Саїд, зокрема, писав: “Кожен автор, який пише про Схід /.../ неодмінно знаходить певний орієнтальний прецедент, певне попереднє знання про Схід, на яке він посилається і від якого відштовхується. Крім того, кожна праця про Схід сполучається з іншими працями, з публікою, з інституціями, із самим Сходом” [9, с. 35]. Очевидно, що кожен із українських істориків у своїй візії Сходу самостійно не “створював” чи “віднаходив” свій власний Схід/Азію, а опирався у своїх знаннях/твердженнях саме на таке “попереднє знання”. Феномен орієнталізму більше залежний та чутливий до культурного середовища, яке його створило (тобто не-Сходу), аніж до свого уявного об’єкта (Сходу). Орієнталізм відображає гегемонію європейських уявлень про Схід, де “європейська вищість” протиставляється “східній відсталості”; він передбачав систему “примусів та обмежень”, що накладаються на певну думку. У процесі творення орієнталістського знання емпіричні дані про Схід не відіграють принципової ролі. “Орієнталістське бачення” постає результатом уяви не окремо взятого вченого-фахівця, а радше спільним витвором усіх інтелектуалів, хто писав про Схід на Заході” [9, с. 96].

Е. Саїд слушно відзначав, що будь-які тексти про Схід є “всього лише репрезентаціями, а не “природними” описами Сходу” [9, с. 37]. Тому при аналізі історичних текстів з репрезентаціями Сходу він рекомендує звертати увагу на “стиль, мовні звороти, контекст, нарративні прийоми, історичні та суспільні обставини, а не правильність репрезентації чи її відповідність якомусь великому оригіналові” [9, с. 37]. Учений застерігав, що не варто шукати відповідності між “мовою про Схід” та самим Сходом, оскільки “мова про Схід” навіть не намагається бути тотожною реальному Сходу. Він акцентує, що уявлення про Схід в свідомості європейців не тотожні будь-яким іншим історичним знанням, це “знання зовсім іншого типу”; їх можна розцінювати з психологічного погляду як різновид параної [9, с. 100]. Феномен Сходу завжди становив собою набагато більше від тих емпіричних знань, що їх мали про нього європейські інтелектуали. У цілому Е. Саїд переконливо аргументував, що конструювання західною інтелектуальною думкою XVIII–XIX ст. негативного образу Сходу було підпорядковане не пізнанню історичної дійсності (тобто реального Сходу), а формуванню власної позитивної (тобто “західної” чи європейської) цивілізаційної самоідентифікації.

Орієнталізмом варто позначати дискурсивні практики українських істориків щодо сприйняття/осмислення/інтерпретації образу(ів) Сходу як “чужого/ворожого” життєвого простору. Цей орієнталізм можна вважати “творцем” образу Сходу/Азії як “чужого” “дикого”, “відсталого”, “нецивілізованого”, “варварського” середовища та цілого ряду негативно-упереджених стереотипів в українській історичній думці. Український спосіб рецепції Сходу має чимало спільного із

західноєвропейським орієнталізмом – насамперед сприйняття Сходу як дикого, агресивного, відсталого та варварського, але при цьому цілісного й гомогенного середовища, що асоціюється насамперед із ісламським світом. Але разом із тим український орієнталізм у порівнянні із західноєвропейським має і виразні відмінності – він позбавлений насамперед імперського мотиву завоювання/підкорення/володіння над Сходом. Виходячи із окресленої традиції критики орієнталізму, історикам слід дотримуватися дослідницької настанови про принципову “нормальність” Сходу (у будь-яких проявах) та усіх “східних” явищ в історії.

Таким чином, аналіз цивілізаційних образів та уявлень в українській історіографії вимагає врахування тієї обставини, що історики у цій сфері активно застосовують “іншування” чужих цивілізаційних спільнот як спосіб власної цивілізаційної самоідентифікації. Упереджено-негативістський образ “іншої” цивілізації допомагає їм підкреслювати та увиразнювати позитивний образ “своєї” спільноти. Тому провідним інструментарієм у цій дослідницькій сфері повинна стати імагологія як стратегія вивчення образів/іміджів “чужих” спільнот. Конкретним виявом застосування імагологічної методології у студіюванні цивілізаційної ідентичності стала деконструкція орієнталізму як специфічного сприйняття/описування Сходу. В українській історичній думці попри наявність ознак західноєвропейського орієнталізму сформувався свій специфічний – український – різновид орієнталізму з особливим акцентом на “ворожість”, “дикість” та “агресивність” Сходу. Що стосується досліджень образів інших цивілізацій в українській історичній думці, то тут імагологічна стратегія ще чекає на своє майбутнє застосування.

Список використаних джерел

1. Ощепков А. Имагология в курсе “теория культуры” / А. Ощепков // Высшее образование для XXI века: VII международная научная конференция. Москва, 18–20 ноября 2010 г.: Доклады и материалы. Секция 6. Высшее образование и мировая культура. – М., 2010. – Вып. 2. – С. 54–55.
2. Наливайко Д. Літературна імагологія: предмет і стратегії / Д. Наливайко // Наливайко Д. Теорія літератури й компаративістика. – К.: Києво-Могилянська академія, 2006. – С. 91–103.
3. Мальцева К. С. Опозиція своє/чуже як культурна універсалія / К. Мальцева // Наукові записки. Том 20–21: Теорія та історія культури / [за ред. Погорілий О. та ін.]. – К., 2002. – С. 123. – С. 6–10.
4. Моренець В. Образ “іншого” – від первинного нарцисизму до аргументу ідеологічної риторики / В. Моренець // Наукові записки НаУКМА. – 2002. – Т. 20–21: Теорія та історія культури. – С. 10–16.
5. Гнатюк О. Прощання з імперією: Українські дискусії про ідентичність / О. Гнатюк. – К.: Критика, 2005. – 528 с.
6. Яковенко Н. “Україна між Сходом і Заходом”: проекція однієї ідеї / Н. Яковенко // Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. – Київ: Критика, 2002. – С. 333–365.
7. Ощепков А.Р. Имагология / А. Ощепков // Знание. Понимание. Умение. – 2010. – № 1. – С. 251–253.
8. Вознюк О. Стереотип як чинник формування візії Іншого / О. Вознюк // Studia Methodologica: альманах / [укладач І. В. Папуша]. – Тернопіль: ТНПУ, 2008. – Вип. 25. – С. 62–66.
9. Саїд Е. В. Орієнталізм / Е. Саїд. – К.: Основи, 2001. – 512 с.
10. Хорев В. О живучести стереотипов / В. Хорев // Россия-Польша. Образы и стереотипы в литературе и культуре. – М.: Индрик, 2002. – С. 17–26.
11. Горизонтов Л. “Польская цивилизованность” и “русское варварство”: основания для стереотипов и автостереотипов / Л. Горизонтов // Миф Европы в литературе и культуре Польши и России. – М.: Индрик, 2004. – С. 62–75.
12. Грибовський В. Хитрість географічного розуму / В. Грибовський // Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки. – Вип. 5. – К.: Інститут історії України НАН України, 2010/2011. – С. 510–526.
13. Височанський Р. Дискурсивна практика орієнталізму: соціокультурні репрезентації іншого: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.03 “Соціальна філософія та філософія історії” / Р. Височанський. – Л., 2011. – 18 с.
14. Грицак Я. Післямова / Я. Грицак // Вулф Л. Винайдення Східної Європи: Мапа цивілізації у свідомості епохи Просвітництва. – К.: “Критика”, 2009. – С. 557–565.

Иван Куцый

ИМАГОЛОГИЯ КАК СТРАТЕГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ОБРАЗОВ В УКРАИНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

В статье рассмотрены теоретико-методологические аспекты изучения цивилизационных образов в украинской интеллектуальной традиции. Выяснено пригодность имагологии как исследовательской стратегии для изучения цивилизационных образов. Охарактеризованы особенности интерпретации “своих” и “чужих” миров в украинской исторической мысли. Проанализированы украинский ориентализм как специфический способ восприятия и описания “чужого” жизненного пространства.

Ключевые слова: имагология, “свой”, “чужой”, образ цивилизации, ориентализм.

Ivan Kutsyi

IMAGOLOGY AS A RESEARCH STRATEGY OF CIVILIZATION IMAGES IN UKRAINIAN HISTORIOGRAPHY

The article reviews the theoretical and methodological aspects of the study of civilization images in Ukrainian intellectual tradition. It is shown the suitability of imagological research strategy for the study of the civilization images. The features of the interpretation of one's "Own" and "Another's" Worlds in Ukrainian historical thought are characterized. The author analyzes Ukrainian Orientalism as a specific way of perceiving and describing "alien" life space.

Key words: imagology, "Own", "Another's", the image of civilization, orientalism.