

You have downloaded a document from



The Central and Eastern European Online Library

The joined archive of hundreds of Central-, East- and South-East-European publishers,
research institutes, and various content providers

Source: Культура і сучасність

Culture and contemporaneity

Location: Ukraine

Author(s): Olga Olegivna Smolina

Title: Внутрішня проблематичність культури православного чернецтва як предмет наукового аналізу
Internal problematic culture of Orthodox monasticism as a subject of scientific analysis

Issue: 2/2012

Citation style: Olga Olegivna Smolina. "Внутрішня проблематичність культури православного чернецтва як предмет наукового аналізу". *Культура і сучасність* 2:119-123.

<https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=619509>

ВНУТРІШНЯ ПРОБЛЕМАТИЧНІСТЬ КУЛЬТУРИ ПРАВОСЛАВНОГО ЧЕРНЕЦТВА ЯК ПРЕДМЕТ НАУКОВОГО АНАЛІЗУ

У значній частині робіт, присвячених вивченню культури чернецтва, розглядається (частіше – підспудно) проблема співвідношення в ній "соціального й діяльного", "соціального й молитовного", "князівського й монастирського" і т.п. напрямків. Разом з тим, ця проблема ще не набула глибокого усвідомлення й не була предметом спеціального наукового розгляду. Щоб розмежувати культурні відтінки спостережуваних двох типів чернецтва, пропонується ввести для їхнього позначення поняття "чернеча культура" і "монастирська культура".

Ключові слова: протиріччя, православне чернецтво, споглядальний тип, діяльний тип, проблематика.

Much of the work on the study of monastic culture is considered (often – implicitly) the problem of the relation on her "social and activity", "social and prayer," "Prince and the monastery," etc. directions. However, this issue has not been deeply understood and was not as a subject of special scientific consideration. To separate the cultural connotations of observed two types of monasticism, it is proposed to introduce the concept to refer to them, "the monastic culture" and "the monastery culture".

Keywords: conflict, Orthodox monasticism, contemplative type, active type, culture of Orthodox monasticism.

Із другої половини ХХ століття відбувається поворот до нових способів сприйняття й усвідомлення світу і людини. Наука й релігія вже не протиставляються як раціональне – ірраціональному. У зв'язку із складною новою картиною світу змінюється уявлення про релігію й переглядається концепція Бога. Культура православного чернецтва, що справила величезний вплив на православ'я в цілому, має власне уявлення про Бога, світ, людину, суспільство й шляхи їх взаємодії. Ці уявлення практично втілювалися в концепціях часу, простору, розуму, волі, імені, природи, мистецтва й т. ін. У контексті нової картини світу, що формується наприкінці ХХ – початку ХХІ століть, ідеї культури православного чернецтва є актуальними.

Мета статті – проаналізувати деякі традиції вивчення культури православного чернецтва.

Цілий ряд дослідників, розглядаючи культуру чернецтва в різний час і з різних точок зору, відзначають наявність у ній певної проблеми. У різних роботах ця проблема названа й позначається як парадокс, апорія, антиномія, протиріччя, компроміс і т.п. Йдеться не про моральний стан чернецтва або його взаємини з державою й владою, а про глибинні проблеми чернецтва як культури.

Так, говорячи про російське чернецтво, заслужений професор Московської Духовної Академії Є. Є. Голубинський (1834–1912) основну його проблему вбачав у недостатньому церковно-суспільному значенні чернецтва. На його думку, стан чернецтва за всіх часів був дуже незадовільним. Ченці "у своїй поведінці не виявляли нічого повчального", вони жили "не приносячи особливої користі світу і не особливим чином його повчаючи". Тому "не може бути й мови про його (чернецтва, – О. С.) суспільне значення" [1]. Він відмовляє чернецтву в скільки-небудь значимій ролі, наприклад, у справі колонізації російських земель (що визнається багатьма дослідниками) на тій підставі, що ченці в цій діяльності "зовсім не співставлялися" з "уявленнями державно-економічними" [1].

Визнаючи все ж таки, що "ченці не є нарочито покликані й поставлені церквою вчителі мирян", Є. Є. Голубинський, разом з тим, бачить дійсне покликання чернецтва у тому, що "зупиняти в суспільстві зло" [1]. "<...> якби всі ченці були істинними ченцями, то, будучі, як такі, безстрашними викривателями усіляких неправд, які одні люди чинять над іншими, та всілякого деспотизму та варварства одних людей над іншими, вони могли б знищити у світі багато зла" [1].

Є. Є. Голубинський як представник академічної церковної науки ХІХ – початку ХХ століть, перебуваючи на просвітницько-гуманістичних позиціях, виступав за більш інтенсивну соціальну роботу чернецтва. Цей настрій, можна сказати, був пануючим у середовищі "освіченої" частини російського суспільства ще з петровських часів.

Про ступінь нерозуміння в цей час цінності молитовної (так званої "споглядальної") практики чернецтва, ісихазму, свідчить В. Лєпахін. У цитатах, що наводяться ним, з друкованих видань почат-

ку XX століття – "Повний православний богословський енциклопедичний словник" і "Настільна книга для священно-церковно-служителів" – ісихастська практика розцінюється як одне з єретичних уявлень, яке "було нетривале й скоро припинилося" [4]. "<...> у буквальному значенні "вистраждане" і соборно схвалене 550 років тому православне вчення про Божественне Світло автор ("Настільної книги для священно-церковно-служителів" С. В. Булгаков, – О.С.) називає нісенітною думкою. <...> Наскільки ж великим був розрив між практикою Ісусової молитви з її плодами причастя Божественного Світла й "кращими дослідженнями фахівців" з цього питання на початку XX століття" [4], – робить висновок В. Лепахін.

У другій половині XIX століття, у період після реформ, висувалися проекти перетворення монастирів (або їх частини) у світські благодійні установи. Перешкодою цьому були лише побоювання про можливу втрату в цьому випадку масової релігійності, так необхідної для порядку в суспільстві [2, 75]. Ті ж настрої розділяла й частина церковної адміністрації. "Угрешський архімандрит Пимон (настоятель Ніколо-Угрешського монастиря, Московська обл. – О. С.) <...> з осудом писав про тих настоятелів, які мріяли про неможливе – "про суцільну незалежність чернецтва, як у перші століття свого існування" [2, 77].

Однак інша частина російського чернецтва початку XX століття дотримувалася протилежної точки зору. Полеміку між ними приводить П. М. Зирянов [2, 212–216].

Можна сказати, що чернечий з'їзд 1909 року був скликаний, фактично, для обговорення питання про можливість комбінації "справ добродійності" і духовного життя в монастирях, тобто про співвідношення споглядальної молитви й соціальної роботи в практиці монастирського життя.

І до, і після цього з'їзду на сторінках російської преси мав місце спір між, з одного боку, православним публіцистом О. В. Кругловим і письменником Є. Поселяніним (Є. М. Погожев), а з іншої сторони – архімандритом (а пізніше вологодським єпископом) Никоном (Рожественським). Світські особи закликали ченців "виступити на службу людям справами не тільки внутрішньої духовної допомоги, але й зовнішньої благодійності" [2, 212], або зайнятися створенням "поряд зі старими обителями споглядально-молитовного напрямку "монастирів нового типу", "у яких би, за виконанням щоденного кола служб, сили ченців працювали б у напрямку благодійному" [2, 214].

Відповідаючи на ці заклики, Никон писав, що монастирі виділяють на благодійництво досить великі суми, а обладнання при них спеціальних закладів ламає монастирський статут. Також і чернечий з'їзд, як свідчив архімандрит Никон – його учасник – одноголосно висловився проти відкриття в монастирях "таких благодійних установ, у яких життя без правильної організації праці неможливе" (тобто шкіл, лікарень, притулків і т.п.) [2, 214]. Він писав: "У такому випадку чи не краще деякі монастирі зовсім закрити, ніж перетворювати їх у якісь монастирі "нового типу". Відкривайте, якщо загодно і які загодно союзи, братерства, громади..., але не називайте їх уже монастирями, щоб не змішувати понять, не підмінювати одне іншим, не змінювати основному принципу й не робити поступки духу часу й самій сутності справи" [2, 215].

Сам П. М. Зирянов розглядає російське чернецтво кінця XIX – початку XX століть у руслі цієї полеміки, яку наводить. Одна з основних проблем його дослідження [2] – це співвідношення монастирів споглядального й соціального (робітничого) напрямків. Позицію автора характеризують наступні вирази: "Монастирі все ж таки спробували відгородитися від "світу" і його проблем". (Але саме у відході від світу й полягає головна умова існування чернецтва!, – О. С.) "Монастирі й чернецтво могли зберегти свою старовину лише в єднанні з віруючим "світом", а не відгороджуючись від нього"; "Не всі розуміли, що <...> монастирські стіни не врятовують <...>" [2, 215, 217, 258].

Необхідно відзначити, що обговорення цієї проблеми зустрічається й у низці інших робіт різних періодів.

Г. Флоровський характеризував суперечку "осифлян" і "заволзців" як "зіткнення двох релігійних задумів, двох релігійних ідеалів", як "роздвоєння" [12, 17, 18]. На відміну від інших дослідників, він не віддавав переваги жодному з типів: "Головні труднощі тлумачення в тому, що тут зустрічаються дві правди" [12, 18]. Правда Йосипа – "це була правда соціального служіння" [12, 18]. "Заволзький рух був, насамперед, живим або органічним продовженням (не тільки відбиттям) того духовного й споглядального руху, який охоплює весь грецький і південнослов'янський світ в XIV столітті. Це було, насамперед, відродження споглядального чернецтва. <...> Саме ця відмова від прямої релігійно-соціальної дії й була своєрідним соціальним коефіцієнтом Заволзького руху. <...> Головне тут було саме у внутрішньому влаштуванні..." [12, 20–22].

Торкаючись цієї ж історичної суперечки у своїй роботі [10, 31] І. К. Смолич (1898–1970) характеризує її як "внутрішній надлам" і "внутрішнє роздвоєння" чернецтва. Віддаючи перевагу позиції й вченню Нила Сорського, І. К. Смолич, разом з тим, позитивно оцінює діяльність чернецтва на соціально-благодійному,

культурному, літературному поприщах, хоча це й призводить до поглиблення протиріч: "До внутрішнього роздвоєння чернецтва вела й та обставина, що на його плечі лягло велике завдання національно-культурної освіти" [10, 34]. Уважаючи переломним моментом у житті чернецтва на Русі саме цю суперечку між прихильниками позицій Нила Сорського і Йосипа Волоцького, І. К. Смолич, проте, бачить факти "внутрішнього роздвоєння чернецтва" уже в XII столітті, у поступовім збагаченні Києво-Печерського монастиря й нарощуванні добродійної діяльності його ігуменом прп. Феодосієм. Можна сказати, що внутрішня суперечливість культури чернецтва надала певну подвійність і дослідженням І. К. Смолича.

І. Ісиченко, не загострюючи проблему, все ж таки виявляє два типи монастирів. У киновіях (монастир суспільножительного типу), заснованих св. Пахомієм Великим, велася велика робота із благоустрою й самозабезпечення: "Ченці обробляли землю, розводили сади, працювали в кузнях, на млинах, у чинбарнях, займалися теслярством, робили сукно, плели кошики" [3, 153]. Напроти, св. Василь Великий при заснуванні монастирів "уникав перетворення на велику колонію з розвиненим господарством і складною інфраструктурою <...>. Неодмінна фізична праця рішуче відсувалася на другий план, поступаючись регулярній спільнотній молитві, богословським студіям та навчанню" [3, 154].

І. Огієнко, розглядаючи українські монастирі в контексті світового Православ'я, проблемою для чернецтва вважав саме існування монастиря як такого. У появі організованого чернецтва, з ієрархією й статутами він бачив викривлення первісного чернечого ідеалу, який, на його думку, полягає лише у відлюдництві. Основне протиріччя "монастирської ідеології" І. Огієнко бачить у наступному: ченці пішли з миру, щоб жити в молитві й праці; мир же сам прийшов у монастир зі своїми приношеннями й зробив працю ченця непотрібною [8, 51, 145].

Ж. Леклерк, дивлячись углиб проблеми, виявляє дві тенденції в чернецтві, які полягають у реалізації взаємовиключних завдань: "бігти" і "засновувати". Саме це і визначає складність, неоднозначність, протиріччя й навіть конфлікти в культурі чернецтва. [14, 611].

Близької точки зору дотримувався Д. С. Лихачов. Він уважав, що властива середньовічній свідомості антиномічність "найбільш чітко виявлена в культурі монастирській" [5, 5]. У культурі чернецтва він бачить подвійність, яка полягає в наступному: "своєрідна "діалектика" існування й заперечення існування монастирів, одночасного розвитку й збільшення аскетизму і мирського життя, відмови від земних благ і одночасно надзвичайне зростання монастирських багатств. <...> Відмова від миру й разом з тим на основі цієї відмови – повернення в мир. Відхід в "пустелю", у безлюдні місця, на острови й освоєння цієї пустелі, перетворення її в частину монастирських багатств" [5, 5-6].

Один із сучасних дослідників, доцент Православного Свято-Тихоновського гуманітарного університету М. А. Монін [7], бачить проблему не усередині культури, а проблемою вважає саму культуру чернецтва (або наше розуміння її). Він вирізняє два типи культури: "князівську" і "монастирську". І якщо архітектура, література, почасти – іконографія, є адекватною репрезентацією князівської культури, то культура монастирська не може бути представлена настільки ж наочно. Монастирські архітектурні ансамблі "являють собою не стільки вихідну ідею цієї культури, скільки результат відомого історичного компромісу монастиря й світу <...>". Монастирі іншого типу, де було "все худостно, все нищетно, все сиротинско" просто не збереглися. А тим часом, основна ідея чернецтва – святість, обожнення, спасіння – лежить поза світом і, отже, поза культурою, вважає автор. Більш адекватно монастирська культура виразила себе не в архітектурі, а в іконописі. Монастирську культуру створює не стільки чернецтво, скільки світ, зазначає М. Монін [7]. Таким чином, автор бачить протиріччя між внутрішнім змістом і зовнішнім вираженням культури чернецтва.

Говорячи про сучасні перспективи духовної практики ісихазму (основної складової аскези монастирів споглядального типу), С. С. Хоружий також відзначає її проблематичність у сполученні з активною соціально-перетворювальною діяльністю. Зокрема, він пише: "<...> духовна практика, як і кожна з її щаблів, – енергійний концепт, певна парадигма влаштування енергій і активностей людини; і ця парадигма, загалом кажучи, тотальна (курсив С. С. Хоружего, – О.С.), у тому розумінні, що її реалізація цілком поглинає людину, вимагає участі всіх її енергій. Це – здавна відома властивість містико-аскетичної практики: віддаючись їй, людина "іде від миру", відключається від усіх звичайних активностей зовнішнього життя. Але здійснити глобальну проекцію цієї практики повинна та ж сама людина! – У підсумку, в конститутції глобальної динаміки обожнення виявляється протиріччя, апорія, яка може бути названа апорією несумісності Homo Mysticus і Homo Faber. За нашим переконанням, практичне розв'язання цієї апорії, пошук комбінації двох протилежних антропологічних парадигм, гранично інтровертної і гранично екстравертної, стане в майбутньому однією із ключових антропологічних проблем" [12, 261].

Таким чином, у значній частині робіт, присвячених вивченню культури чернецтва, розглядається (частіше – підспудно) проблема співвідношення в ній "соціального й діяльного", "соціального й молитовного", "князівського й монастирського" і т.п. напрямків. Разом з тим, ця проблема не набула

глибокого усвідомлення й не була предметом спеціального наукового розгляду. Обидві позиції мали як своїх прихильників, так і супротивників. Уявляється ймовірним, що проблема культури чернецтва полягає не в суперечності в ній зовнішнього й внутрішнього, а в самій її установці – бути не від світу цього, будучи у світі цьому. Це також, певною мірою, проблема розуміння характеру зв'язків світу й культури чернецтва: ці зв'язки мисляться тільки як духовні або також і/або соціально-діяльні.

Цікаво зазначити, що в сучасному (від 30 травня 2012 року) Проекті "Положення про монастирі й чернецтво" Російської Православної Церкви про такий розподіл (на соціальний і діяльний тип, наприклад) нічого не говориться [9]. Отже, ці типи мають характер культурних, а не церковно-догматичних відмінностей.

Щоб урахувати вищенаведені й багато інших аспектів цієї проблеми, щоб розмежувати культурні й значеннєві відтінки спостережуваних двох типів чернецтва, слід увести для їхнього позначення поняття "чернеча культура" і "монастирська культура". Чернеча культура повною мірою здійснює концепцію "не від світу цього", а монастирська культура орієнтована на втілення євангельської максими: "Немає більше тієї любові як хто душу свою покладе за близьких своїх".

Саме чернечою культурою породжені численні аскетичні практики – стовпництво, самітництво, мовчальництво, постування та ін., що створюють особливу ауру шанування навколо її представників.

Разом з тим, низка принципів чернечої культури – аскетизм, відкидання світу, "увага собі", здатні, при їхній гіперболізації, призводити до результатів, несумісних з суттю цієї культури. За класифікацією типів релігійного життя, наведеною черницею Марією (Скобцовою), ця небезпека відповідає аскетичному типу, що дає, за виразом автора, "дивну й страшну святість – або подобу святості" [6]. Мета порятунку своєї душі, що розуміється як єдина, призводить до сприйняття світу як полігону для відточування власної чесноти, до "піднесеного духовного егоцентризму" і забуття основної заповіді – заповіді любові. Незважаючи на своє повне неприйняття світу чернеча культура пов'язана зі світом – через свою молитовну турботу про нього.

Іншим поняттям – "монастирська культура" – слід позначити теорію й практику монастирів соціального типу, а також місіонерських і "міських" обителей. Тут реалізується християнська настанова про те, що, виражаючись словами О. Шмемана, "усяка справа може стати молитвою, служінням, творенням і свідченням про Царство <...>, про освячення життя й справ молитвою, <...> про з'єднання їх з молитвою" [13]. Цей тип культури несе в собі низку складних діалектичних взаємозв'язків між відходом із світу й активною взаємодією з ним, між необхідністю мати солідну матеріальну базу для занять добродійністю й обітницею нездобуття.

Внаслідок налагоджених зв'язків із світом – економічних, господарських, торгівельних, художніх, морально-педагогічних і т. ін., монастирська культура піддається історичним, політичним, ідеологічним, художньо-концептуальним впливам.

Складності монастирської культури в реалізації її цілей і завдань пов'язані з небезпекою ідеологічної, політичної й фінансової залежності від держави, збоєм в ієрархії цінностей. Отже, монастирська культура являє собою результат участі монастиря в житті світу можливими для цього інститутами й методами.

Література:

1. Голубинский Е. Е. Церковно-общественное значение монашества (из неизданной главы "Монашество" 2-го полутома II тома "Истории Русской церкви", готовящейся к изданию в настоящее время) [Электронный ресурс] / Е. Е. Голубинский – Режим доступа : <http://www.golubinski.ru/ecclesia/znachenie.htm>
2. Зырянов П. Н. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века / П.Н.Зырянов. – М. : Вербум-М, 2002. – 320 с.
3. Ісиченко І. Аскетична література Київської Русі / Ігор Ісиченко, архієпископ. – Х. : Акта, 2007. – 398 с.
4. Лепахин В. Иконичность [Электронный ресурс] / Валерий Лепахин. – Режим доступа : <http://lepahinvalerij.uw.hu/magyar/cikkekru.htm>
5. Монастырская культура: восток и запад / РАН ; Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) ; сост. Е. Г. Водолазкин ; вступ. слово Д. С. Лихачева. – СПб. : Альм. "Канун", 1999. – 287 с. (Приложение к альманаху "Канун").
6. (Скобцова) Мария. Типы религиозной жизни [Электронный ресурс] / Мария (Скобцова), монахиня. – Режим доступа : <http://lib.rus.ec/b/153830/read>
7. Монин М. А. Антиномии монастырской культуры [Электронный ресурс] / М. А. Монин – Режим доступа : <https://sites.google.com/site/lubitelkultury/Home-3/-->
8. Огієнко І. Українське монашество / Іван Огієнко (митрополит Іларіон) ; упоряд., авт. іст.-біогр. нарисів та коментарів М. С. Тимошник. – К. : Наша культура і наука, 2002. – 396 с.
9. Проект "Положения о монастырях и монашествующих". 30 мая 2012 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.bogoslov.ru/text/2603108.html>

10. Смолич И. К. Русское монашество 988–1917: Жизнь и учение старцев: Приложение к "Истории Русской Церкви" / И. К. Смолич. – М. : Церковно-научный центр "Православная энциклопедия", 1999. – 607 с.
11. Флоровский Г. Пути русского богословия / Георгий Флоровский, протоиерей. – Paris : YMCA-PRESS, 1983. – 600 с.
12. Хоружий С. С. Очерки синергической антропологии / С. С.Хоружий. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 408 с.
13. Шмеман А. Введение в литургическое богословие [Электронный ресурс] / Александр Шмеман, протоиерей. – Режим доступа : <http://www.golubinski.ru/ecclesia/shmeman/liturg33.html>
14. Leclercq J. Epilogo / J. Leclercq // Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale (8–14 aprile 1956) Spoleto, Centro Italiano di studi sull'alto medioevo – 1957. – P. 610–611 (Settimane di studio, 4).

УДК 792:778.8

Жуковін Олександр В'ячеславович,
доцент кафедри режисури
театралізованих видовищ і свят
Національної академії керівних кадрів
культури і мистецтв

КАСКАДЕР ЯК ВИКОНАВЕЦЬ СКЛАДНИХ І НЕБЕЗПЕЧНИХ ТРЮКІВ

У статті висвітлено смислове наповнення поняття "каскадер" та "постановник трюків", простежено історію появи професії каскадера, обґрунтовано застосування трюків у видовищному кінематографі, подано класифікацію трюків, зазначено умови, які ускладнюють виконання трюків каскадерами.

Ключові слова: каскадер, сучасний кінематограф, постановник трюків, трюк у кінематографі, їх класифікація, ускладнювальні умови при виконанні трюків, видовищне кіно.

The article deals the semantic content of the concept of "stuntman", tracks the story of the appearance of the profession of stuntman, bases the application of stunts in a spectacular film, provides a classification of tricks, mentions the conditions, that complicate performing of stunts by stuntmen.

Keywords: stuntman, modern cinema, director of tricks, trick in the film, their classification, complex conditions when stunts are performing, spectacular movie.

Сучасний глядач став більш вимогливим щодо видовищних мистецтв, зокрема кіно. Майже кожний режисер використовує трюки і спецефекти, щоб зробити кіно якісним, динамічним, ефектним, цікавим та видовищним. Найчастіше основою розважального кіно стає трюк. Він дає можливість глибше розкрити психічні властивості особистості героя, яскравіше подати життєву сцену, пов'язану безпосередньо з героєм або його оточенням. Каскадери та спецефекти стають невід'ємними складовими екшен-фільму. Якісне професійне виконання трюку посилює напругу розвитку дії, змушує глядача проживати сцену разом з героєм фільму та на деякий час ілюзорно відчувати себе безпосередньо присутнім в цій ігровій життєвій ситуації.

У 1998 році один з найвідоміших радянських каскадерів та постановників трюків Микола Павлович Сисоєв у своїй книзі "Настольная книга каскадера" зауважив: "Про професію каскадера в нашій літературі написано не так уже й багато. Якщо відкинути газетні та журнальні публікації рекламного характеру, то залишаться, мабуть, тільки розважальні повісті, дуже далекі від справжньої "кіношної" реальності. Достатньо згадати такі зразки, як "Каскадер" М. Чулакі або "Трюкач" А. Ізмайлова, щоб зрозуміти, наскільки безпорадні й надумані (з точки зору відображеного в них процесу кіновиробництва) представлені белетристами колізії" [10, 3].

Дослідження особливостей професійної діяльності каскадерів та постановників трюків у нинішніх умовах стрімкого розвитку та якісних змін у кінематографі та інших видах видовищних мистецтв в сучасному українському мистецтвознавстві відсутні, що і зумовлює актуальність нашої розвідки.

Для з'ясування сутності досліджуваних понять звернемось до різних словників. "Сучасний словник-мінімум іншомовних слів" (К., 2008) дає таке визначення поняття каскадер [франц. cascadeur]: "1) Цирковий виконавець номера, побудованого на комічних падіннях – каскадах; 2) Дублер кіноактора, який виконує складні завдання, що передбачають відповідні технічні або спортивні навички". "Великий тлумачний словник сучасної української мови" (К., 2009): "1) Учасник змагань на автомобілях, мотоцик-