

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ЦЕНТР УКРАЇНОЗНАВСТВА

УКРАЇНСТВО У СВІТІ:
традиційність культури
та спільнотні взаємини

Українська Видавнича Спілка
Київ — 2004

ББК Т3(4Укр)–7

Піскун В. М., Ціпка А. В., Щербатюк О. В. та ін. Українство у світі: традиційність культури та спільнотні взаємини. Монографія. — К.: ЗАТ “Нічлава”, 2004. — 240 с.

ISBN 966-7317-93-5

У колективній монографії розглянуто проблемні напрямні постання традиції та її існування як підвалини української культури, розгорнутої у часо-просторі. Складники такого процесу розгортання виявилися щонайбільш означально, передовсім, у виникненні-становленні гуртово-осяжного, а в ньому й культурно-свідомісного українського «Ми», його творчих начал та різноякісних культурних «дій» — внутрішніх та зовнішніх.

Для науковців, викладачів, студентів, усіх, хто виявляє зацікавлення у пізнанні українського світу та української культурно-політичної сутності.

The directing problems of the tradition's becoming and it's existing as the fundament of Ukrainian culture, which is spreading at the time and the space are presented in collective monograph. The components of that process are shown with most peculiarities, first of all, at the common-including and cultural-consciousness Ukrainian «We», next — on the different cultural «actions» — internal and external.

The book is offering for scientists, lectors, students and all people, who are interesting of Ukrainian studies.

Дя́ка́ї ца́ї о́є:

член.-кор. НАНУ, д. іст. н. В. Д. Баран,

д. іст. н. А. Л. Зінченко,

д. філос. н. В. С. Крисаченко,

д. філос. н. М. В. Цюрупа,

д. філол. н. Л. Ф. Дунаєвська,

д. філол. н. Р. П. Радишевський

Друкується згідно з рішенням Вченої ради
Центру українознавства Київського національного університету імені Тараса
Шевченка. Протокол № 43 від 21. 05. 2004 р.

За загальною редакцією д. іст. н., проф. В. І. Сергійчука

Редактор Н. О. Радванська

ISBN 966-7317-93-5

© Центр українознавства
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка, 2004
© ЗАТ “Нічлава”, 2004

Зміст

Вступ (<i>Ā. Ī ʒñēóĭ, Ā. Ōʒiēĭ</i>)	4
Становлення українського «Ми» (<i>Ō. Āĭđĭiā°āā</i>)	7
Міфопоетичний світ в українській календарно-обрядовій поезії (архетипне підгрунття) (<i>Ē. Nĭđĭ ÷óē</i>)	47
Способи «увиходження» українців до світових літературно-культурних центрів у киево-княжу добу (<i>Ā. Ōʒiēĭ</i>)	62
Ярлик Тохтамиша та українські землі в останній чверті XIV ст. (<i>N. Ēĭĭ ÷ā</i>)	83
Українська «народна культура» ранньомодерної доби: постановня (актуальність) спільнотного й потенційність особистісного (<i>Ī. Uāđāāōrē</i>)	97
Українська книга XVII–XVIII ст. в контексті етнокультурного збереження (<i>N. Ēāāāĭ ēēē</i>)	114
Субкультури та контркультурні зрушення в історії українського народу (<i>Ī. Ī ĭñōy°ā</i>)	142
Мотив єдності як прояв культурно-свідомісної традиційності в українській літературі (<i>Ō. Ōāĭ ÷ēōüēā</i>)	155
Тенденції світового розвитку та вчення про ноосферу (<i>Ō. āĭ āōü</i>)	167
Українська політична еміграція й діаспора у XX столітті: форми культурного й інтелектуального узвзаємнення в країнах проживання (<i>Ā. Ī ʒñēóĭ</i>)	180
Шкільництво закордонних українців як спосіб ширення українськості (<i>Ē. Āĭ æóē</i>)	198
Внесок українців у науково-культурне життя Петербурга (<i>ʒ. Ī āññ-ēĭ</i>)	213
Стереотипи масової свідомості в процесі формування взаємних етнічних характеристик українців та росіян, українців та поляків на сучасному етапі суспільного розвитку (філософсько-світоглядний аналіз) (<i>ʒ. Āđāāĭ āññēā</i>)	222
Українське культурне та політичне майбуття — самоосягнення у взаєминах зі світом (<i>Ā. Ī ʒñēóĭ</i>)	235

Вступ

Увіходження українців у культурно-спільнотні взаємини зі світом сягають сивої давнини і ґрунтуються на власному самоусвідомленні — розумінні свого «Ми». Отже, до розгляду слід брати не лише особливості відстоювання власного способу буття, його культурного «декоративу», а й ширення «українськості» як способу культуропредставлення у світі. Звісно, що в цьому розумінні треба обов'язково зв'язувати основні понятійні визначення стосовно українців та твореного ними світу. Тут основно-початковими виступають механізми зближення-притягання, а вже потім у вивершеному результаті (хоча знову ж таки з урахуванням певних етапів), мисленнево-культурної та господарської єдності, аж до докінечного злиття з формуванням наявно видимого українського соціуму.

До осягнення цілковитості українського світу належить іти через певні особливо «представницькі» виявлення, яким далі подається розлогіша характеристика.

Міфопоетичний світ — особливий образно-художній спосіб сприйняття, осягнення, змодельовання світу, а в ньому вміщено складники космогонійного та культурно-генетичного представлення і їхнього подальшого функціонування.

Дещо опісля усна традиція увіходить до складу писемно-літературної. У цьому процесі злиття-формування простежуються складники місцево-закорінені, звісно, з відбиттям ще аж рівнів архетипної інформативності. Так само до активності творчого процесу входять і занесені на цьому етапі «книжно-літературні представники» зі світового досвіду. Географічно ланки перенесення сягали всіх меж тогочасного культурного світу, говорячи більш звиклою для сьогодення класифікацією, культурного Заходу та культурного Сходу, хоча неодмінно слід пам'ятати про не таку вже значущу розривність поміж ними на

тому етапі. Отже, Русь-Україна тогочасної доби так само рівнозначно увиходила в цю загальну культурну географію, виявляючи способу механіку спорідненості у процесах сприйняття – книжно-джерельного та сюжетного, а в подальшому свою «творчу особистісність» у процесах оброблення-перетворення.

Визначена й вкарбована в поколіннях власна єстєвність — «українськість» структурно не руйнується, а має подальші гуртівно-громадські вияви навіть і в часі політичних та культурних випробувань. Одним із таких, чи не найбільш потрясливих та випробувальних, було зіткнення з мілітарною силою далекого Сходу — монголо-татарами. Князівська дипломатична політика Руського Півдня мала і тут свої власні особливості (це і мученицька смерть у Орді чернігівського князя Михаїла та його боярина Феодора, дипломатичні заходи Галицько-Волинських князів, поруйновані та невдовзі поновлені міста тощо).

Технічні можливості книгодрукування ставали підпорою у множенні й ширенні ідей. Так було в Німеччині в часи Мартина Лютера, цю ж можливість застосував і протилежний табір, де чимало попрацював Ігнатій Лойола та його прихильники і послідовники. Подібна ситуація «книжного протистояння» розгорнулася і в культурному середовищі Речі Посполитої, до складу якої входила Україна. Львівська Братська, Стрятинська, Київська Лаврська, Чернігівська друкарні своєю книжковою продукцією та творчими осередками підтримували не лише Київську «українськість», а й скріплювали традицію у широких культурних межах Балканського півострова.

Мілітарно-культурне явище козацтва, покликане до активного життя добою, виявляло неабиякі розмежувальні з «культурною офіційністю» ресурси. Хоча в межах Речі Посполитої існувало реєстрове військо зі своїм стршим, представниками героїчного духу для українців виступало переважно паралельне до офіційного («січове») козацтво, що витворило свою мілітарну та побутову культуру, яка існувала з усіма ознаками паралельної культурності. Козацький дух з тими ж таки ознаками субкультурності простежується і у «воїтелів пера», які найбільш жваво взялися до відродження свідомості, сповненої історичної гідності, через писане слово у XIX–XX ст. У формоспособах власної творчості випрацювали певну «літературно-цехову» субкультуру, відмінну від офіційної, незважаючи на її постійну імперсько-заборонну діяльність.

З цього ж таки субкультурного середовища множилися і кола науковців. Хоча серед них можна зустріти осіб із менш чи більш про-

порційною українськістю, часом навіть менш чи більш активною, або й пасивною, але небездіяльною. Бо ж генетична психологія та спосіб мислення не так вже й підпадають остаточному поруйнуванню.

Політичні експерименти початку — середини ХХ століття розפורшили українське культурне середовище. А через нищівний (ідейний та фізичний) наступ більшовизму багато хто з українців, лише вибувши з радянської України, «вцілів». Там, на поселеннях, накопичений і здобутий досвід українці понесли і щедро подали до культурного, політичного та господарського життя в країнах проживання. Хоча, знову ж таки, випробувана в століттях українська традиція, має вияви та зберігальні потуги і тут.

Кардинальні зміни й історично-очікуваний результат — відродження Української держави разом із захопленням епохою і здобутим у ній, не позбавили українців накопиченої в попередні часи проблемності. Серед найбільш вагомих виступають проблеми включення до українського культурного простору певної кількості її генетичних адептів. А звідси, проблеми мислення культурного назагал (найбільш показово тут постають питання вжитку мови) та мислення державно-керівного як спрямовального суспільно структурованого начала у сфері державотворення.

Незважаючи на те, що теперішній світ «мегалізується», але поняття протяжності — традиції триває в своїй категорійній визначеності та практичному застосуванні. Отже, способи мислення державного, як показує визнаний і невизнаний досвід, переважно закорінюються в культурну глибину свого — «власного» постання.

*Αἀεῖτ' ὀτ' ἂ ἰ' ἀνεῖτ',
Αἰαδῶτ' εἰε Ὀστ' εἰ*

Становлення українського «Ми»

Процес становлення українського «Ми» пов'язаний з осмисленням представниками українського народу своєї самості, своїх спільних почуттів, своїх відмінностей від інших народів, своєї етнічної ментальності та національного характеру. Для з'ясування глибинної сутності генези українського «Ми» потрібно проаналізувати сукупну дію різних векторів та чинників, які зумовили процеси самоідентифікації, самовияву, самоусвідомлення та самоздійснення українського народу, процес пошуку і визначення ним свого місця серед інших народів світу. Неупереджений науковий розгляд поставленої проблеми передбачає виклад основних теоретико-методологічних положень, на яких має базуватися дослідження генези українського «Ми»:

1) рівень усвідомлення членами спільноти свого колективного «Ми» (як на рівні етносу, так і на рівні нації) ніколи не буває однаковим на всій території розселення даного народу;

2) існує принципова відмінність між специфікою менш сталих етнічних спільнот ранньофеодальної доби та специфікою усталених «етнічних утворень більш пізніх часів (особливо при формуванні націй), коли між окремими територіями й групами населення встановлюються набагато тісніші взаємозв'язки»¹;

3) оскільки українці в ході свого історичного розвитку змінили власний етнонім (подібно, як відомо, траплялось з багатьма народами), то треба враховувати, що при зміні етноніму народ **залишається самим собою**, і збереження колективного «Ми» та самоідентичності зумовлюється саме «спадкоємністю пам'яті і свідомості»²;

¹ Етнічна історія давньої України. — К., 2000. — С. 214.

² *Григор'єв А. О.* Социальная психология и история / 2-е изд. — М., 1979. — С. 191.

4) оскільки «писемні джерела ніде не відобразили назву «Русь» стосовно північноруського населення»³, то назва «Русь» (у вузькому значенні) репрезентувала етнічне «Ми» **саме русинів-українців**, назви «Русь» та «Руська земля» (в широкому значенні) могли вживатися в добу Київської Русі **лише в територіально-політичному (а не в етнічному) розумінні** (до того ж і Полоцька земля, і Володимиро-Суздальська земля сепаруються від Києва саме тому, що у них було **етнічне підгрунття** для цих процесів — власна етнокультурна база);

5) оскільки в етнології розрізняють етноси, які **дали** назву державі, та етноси, які **взяли** собі назву від держави⁴, то це наукове положення пояснює етноніми всіх східнослов'янських етносів: русини-українці були творцями Руської держави, титульним етносом і **дали їй назву**; білоруси здобули свій етнізм вже **після** розпаду Руської держави (назва «Біла Русь» з'являється у XIV ст., після об'єднання Ольгердом всіх білоруських земель у складі Литовської держави), оскільки їхня самоназва базується на назві західної частини Руської держави — Біла (тобто західна) Русь; росіяни⁵ (перша колективна самоназва — «московиты», друга — «великороссы», третя — «русские») здобули свій етнізм також вже **після** розпаду Руської держави: етнізм «великороси» походить від назви так званої «зовнішньої»⁶, периферійної, або великої Русі, тобто теренів, які руські (київські) князі приєднали до власної держави, а етнізм «русские» вказує на те, що ці люди були підлеглими і

³ Огієв-Ей І. Київська Русь. — К., 1996. — С. 28.

⁴ Див.: Оєєєїв А. А. Стратегия и механизмы национальной политики в Российской Федерации // Этнографическое обозрение. — 1993. — № 5. — С. 19.

⁵ Процес етнічної консолідації на російських етнічних теренах почався кількома століттями пізніше, ніж на українських, адже етнічна ідентичність праросійських племен тривалий була невизначеною, оскільки під час освоєння праросіянами автохтонних угро-фінських земель процес асиміляції «продовжувався протягом другої половини I тис. н. е. і завершився лише в перших століттях II тис. н. е.» (Див.: *Навії в А. А. Древнерусская народность: Историко-археологическое исследование.* — М., 1999. — С. 150.). Етнічне ядро росіян в X–XII ст. ще продовжувало складатися на теренах Володимиро-Суздальщини, що затримувало процеси етнічної консолідації. До того ці процеси на російських теренах проходили дуже суперечливо, адже процеси подолання середньовічного партикуляризму, створення етнічної цілісності та включення регіональної (земляцької) самосвідомості мешканців Новгород, Твері, Пскова, Рязані (та інших підкорених Москвою міст) в загальноетнічну самосвідомість потребували тривалого часу.

⁶ Тут треба мати на увазі, що у візантійських мислителів поняття «зовнішні терени», «зовнішні філософи» тощо репрезентували традиційне й усталене позначення представників **позахристиянської** культури (див.: *Історія філософії України.* — К., 1993. — С. 66), а відтак поняття «зовнішня Русь» могло означати також і те, що на цих теренах мешкало багато нехристиян.

данниками Руської держави⁷, тому прикметник «руський» в часи Київської Русі для них був не етнонімом, а політонімом (етнонімом для росіян він став аж у XX ст.);

б) в добу Київської Русі праукраїнці, прабілоруси і праросіяни належали до кількох «Ми»: а) етноплемінного «Ми» (до постання повноцінного етноніму етнічний зміст мали саме племінні самоназви); б) територіального «Ми», в) загальнодержавного «Ми», що, в свою чергу, зумовлювало появу бачення в кожному з цих «Ми» потенційного «Вони»⁸ (і білоруси, і великоруси виводили свої етноніми від назви держави «Руська земля», **одночасно протиставляючись** «внутрішній» (українській) Русі як Біла Русь та Велика Русь;

7) процес розвитку **етнічного «Ми»** репрезентується поступовим переростанням племінних форм самосвідомості у територіальні форми (територіальні, або крайові самоназви (регіоніми) не суперечать етнічному «Ми», вони зберігаються і в епоху націєтворення, але їхнє значення у міру закріплення й піднесення національної самосвідомості поступово зменшується і звужується до побутового рівня), на теренах Київської Русі цей процес відбувався дуже показово — спершу відмирили племінні самоназви на українських етнічних теренах (уличі востаннє згадуються в літописах в 885 р., дуліби — в 907 р., поляни і тиверці — в 944 р., древляни — в 945–946 рр., білі хорвати — в 992 р., сіверяни — в 1024 р.⁹), а пізніше — на білоруських та російських теренах (кривичі останній раз згадуються в 1162 р., а радимичі — в 1169 р.¹⁰);

8) етнічне «Ми» українців, білорусів та росіян **формувалось асинхронно**; становлення етнічного «Ми» українців відбувалось протягом IX–XI ст., становлення етнічного «Ми» білорусів почалось у XII ст. (і закінчилось в XVII ст.), а становлення етнічного «Ми» росіян (етнічна самосвідомість яких за період 882–1169 рр. так і не вийшла за межі своєї племінної форми) почалось в другій половині XII ст. (після подій 1169 р., коли держава Київська Русь вже вступила в добу удільної роздробленості) і закінчилось в XVII ст.¹¹;

9) становлення **українського «Ми»** відбувалось протягом кількох етапів: I етап (V ст. — перша половина IX ст.) — становлення і утвер-

⁷ З цього приводу Б. Романов писав, що підкорені Києвом племена ставали данниками, «вони — жертва експансії Києва, колоніальний, по суті, елемент» (Див.: *Ділі і Гіа А. А. Люди и нравы древней Руси.* — М., Л., 1966. — С. 100–101).

⁸ Див.: *І і дѣла А. О.* Знач. праця. — С. 81–107.

⁹ *І і ѡу Г. Г.* Східні слов'яни напередодні утворення Київської Русі // Етнічна історія давньої України. — К., 2000. — С. 211.

¹⁰ *Оааооааа А. А.* Етнонимия «Повести временных лет». — М., 1979. — С. 165–166.

¹¹ Етнонимія росіян взагалі є доволі суперечливою: в кінці I тис. н. е. і на початку II тис. н. е. під час освоєння праросіянами автохтонних угро-фінських земель були випадки поширення етнонімів місцевих угро-фінських племен (весь, меря) на слов'янське

дження етноплемінного «Ми» праукраїнців; II-й етап (друга половина IX ст. — XVI ст.) — становлення й утвердження етнічного «Ми» русинів-українців; III-й етап (розпочався у XVII ст. і триває й нині) — становлення й утвердження національного «Ми» українців;

10) сила й дієвість українського «Ми» на різних історичних етапах залежала від **характеру активності суб'єктів відтворення колективної самосвідомості народу** (на теренах України такими суб'єктами були в різні часи південноруські князі, видатні церковні діячі, братчики, козаки, передові представники шляхти, відомі мислителі, письменники, поети, вчені, громадські й державні діячі).

Відомо, що «Ми» — це базова етнофілософська категорія, а також соціально-психологічне поняття, що використовується для позначення факту групової приналежності індивіда та почуттів, пов'язаних з такою приналежністю. Категорія «Ми» виникає паралельно з розумінням та усвідомленням представниками певної соціальної або етнічної спільноти того, що власна спільнота (або група) має спільні (для переважної більшості її членів) психологічні й культурні особливості, інтереси, цінності, вподобання тощо, які відрізняються від аналогічних характеристик інших спільнот. Властиве будь-якій групі відчуття психічної спільноти також виражається категорією «Ми». «Ми-почуття» забезпечує емоційну ідентифікацію індивіда з певною соціальною спіль-

населення (Див.: *Наді́а А. А.* Древнерусская народность: Историко-археологическое исследование. — М., 1999. — С. 150); з XII ст. на російських теренах утверджуються територіальні етноніми (які змінили племінні), вони домінують до кінця XV ст., в XVI–XVII ст. основним етнонімом на російських теренах стає назва «московити»; поняття «Велика Русь» з'являється в XIV ст. (це територія, підвладна Київському митрополиту), на італійській карті Андрео Бьянкі 1436 р. вся північно-східна Русь позначена як «Imperio Rosi Magni»; в Московії ця назва вперше з'являється в «Апостолі» (1564) Івана Федорова та в чині вінчання царя Федора Івановича (1584); з початку XVII ст. почали вживатися терміни «великоросійские пределы», «великоросійские войска», але в якості іменника слово «великорос» з'являється лише в XIX ст.; Никонівський літопис (складений в середині XVII ст.) містить поняття «Великая Русь», держава ж називалась московською (офіційна назва «Російська імперія» була встановлена тільки в 1721 р.), а не великоруською (найактивніше живає терміни «великорос», «великоросійський» відомий історик В. Татіщев); починаючи з 30–40-х років XX ст. радянські ідеологи починають цілеспрямовано ототожнювати поняття «русский» та «великоросійський», щоб поступово звести «великоросійское» та «російское» до «русского» (так, створений в 1887 р. «Великорусський оркестр» був переіменованний в 1936 р. в «Оркестр русских народных инструментов», «російские песни» ставали «русскими», а в 1943 р. «Російская православная церковь» була переіменована Й. Сталінін на «Русскую православную церковь» і т. п.); сучасні вчені вважають, що саме Заліський край, тобто Волго-Окське міжріччя було в добу раннього середньовіччя (IX–XII ст.) «одним з найважливіших регіонів, де відбувалось формування великоруської народності» (Див.: *Аді́а Е. А.* Залесский край. Эпоха раннего средневековья. Избранные труды. — СПб., 1999. — С. 11).

нотою, що відбувається внаслідок уподібнення потреб, очікувань, домагань, критеріїв оцінювання і ціннісно-смыслових орієнтирів, при якому відбувається центрація надіндивідуальних соціальних феноменів навколо «Я», що зумовлює збагачення змісту індивідуальної самосвідомості. Основними функціями «Ми-почуття» є: 1) збереження соціальної, політичної або етнічної цілісності, 2) підтримка соціальної, політичної або етнічної приналежності членів спільноти, 3) забезпечення позитивної групової самоідентифікації.

Необхідність самоідентифікації, потреба в усвідомленні власної єдності зі своїми (тобто з «Ми») та протиставлення себе чужим («Вони») є **базою етнічності**¹², на рівні роду ці потреби реалізовувались за допомогою домінуючої ознаки — кровної спорідненості («Ми» — родичі, «Вони» — не родичі). Оскільки в ті часи людина була більш природною, ніж соціальною істотою, то певні особливості матеріальної і духовної культури, самоназва, мовна специфіка відігравали другорядну роль (а іноді були просто важко розрізняваними), через це і в екзогамному роді, і в ендегамному племені головним стрижнем, що скріплював і зберігав їхню єдність, була фактична або ілюзорна спорідненість. Ознака фактичної або ілюзорної спорідненості поступово заміщується **сакральним відчуттям спільного походження** від одного предка (в'ятичі від В'ятка, радимичі — від Радима тощо¹³), тобто усвідомлення співплемінниками своєї єдності та протиставлення себе іншим базувалось головним чином на відчутті спорідненості у будь-яких її проявах (залежно від різних причин **як етнодиференціюючі** можуть усвідомлюватися специфічні особливості матеріальної і духовної культури, мови, релігії, соціального устрою, антропологічного типу і т. п.)¹⁴. На родоплемінному етапі розвитку людства етнічність як форма соціальних зв'язків і як соціальний феномен тільки формується, перебуваючи

¹² Найявність етнічної складової в людському суспільстві пов'язана з **етнічністю**, тобто з якістю, яка почала надавати давнім людським популяціям своєрідності й неповторності не в контексті родинних зв'язків, а за відсутності таких; Ф. Барт визначив етнічність як «форму соціальної організації культурних відмінностей», В. І. Козлов підкреслював, що етнічність «може тлумачитися як сукупність ознак або властивостей, які відрізняють один реально існуючий етнос від іншого» (Цит. за: *А. Е. Етнічність*. Проблематика етнічності // Етнографическое обозрение. — 1995. — № 4. — С. 50).

¹³ Праукраїнці також відмежовувались від оточуючих народів на основі **сакрального відчуття свого спільного походження**, що буде показано нижче.

¹⁴ Див.: *Οφθαλμοί επί Α. Α.* Проблема докласового і раннекласового етноса в заребежной етнографии // Этнос в докласовом и раннекласовом обществе. — М., 1982. — С. 237.

в зародковому стані. Розвивається вона лише з виникненням порівняно великих людських популяцій, в яких відлік спорідненості є вже неможливим. Хоча етнічність «успадковує» від родоплемінних відносин певні **біологічні** параметри, все ж вона є категорією **соціальною**.

Остаточно етнічність заявляє про себе в якості реальної соціальної структури в процесі утворення класового суспільства і держави (хоча вплив держави на етнічні процеси у ході інтеграції споріднених племен у повноцінні етноси не є таким значним, як у ході переростання етносу в націю). Тому і саме поняття «етнос» виникло в Давньогрецькій державі, яка сформувалась в результаті тривалого процесу взаємодії різних елліністичних племен. Етнос (на відміну від племені) самоідентифікується не стільки усвідомленням **єдиного (спільного) походження**, скільки відчуттям власних претензій на **неповторність і виключність** своїх звичаїв та обрядів, тобто **традицій**, які мають і духовне, і матеріальне втілення (в господарській діяльності, їжі, одязі, житлі, мові, ментальності тощо). Єдність та солідарність кожної наступної етнічної спільноти (племені, союзу племен, етносу, етнічної нації, політичної нації) базуються на **принципово іншій системі внутрішніх зв'язків**, які трансформуються від кровноспоріднених до територіальних, культурних, духовно-світоглядних, економічних та політичних.

Отже, «Ми» — це універсальна психологічна форма самоусвідомлення будь-якої людської спільноти, яка обов'язково передбачає протиставлення якимось (більш чи менш визначеним) «Вони». Цей феномен ґрунтовно дослідив відомий фахівець з історичної психології Б. Ф. Поршнев. Російський вчений довів, що будь-яка спільність людей виникає, укріплюється і функціонує лише доти, поки зберігається феномен «Ми», тобто поки всі представники етнічної спільноти (або більшість таких представників) вважають себе членами даного етносу та ідентифікують себе з ним. Але для стійкості феномену «Ми» обов'язково мусить існувати феномен «Вони», тобто інша спільнота, інший етнос, не схожий на наш, який відрізняється від нашого досить суттєво. Базою для виникнення феномену «Ми» є природний психічний процес **категоризації** (який властивий усім людям), тобто віднесення певних об'єктів, подій, переживань тощо до якогось конкретного класу або категорії, після чого ці об'єкти, події, переживання тощо вже постають для суб'єкта як репрезентанти даного узагальненого класу явищ, причому на них переносяться головні особливості та характерні ознаки даного класу явищ¹⁵.

¹⁵ Досить цікавою ілюстрацією дії категоризаційних процесів є приклад з недавньої радянської історії: відомий російський журналіст О. Невзоров у телевізійному репортажі з Вільнюса (куди на початку 1991 р. були уведені радянські танки) чітко продемонстру-

Матеріали з історії різних епох свідчать, що категорія «Вони» з'явилась раніше, ніж «Ми». Відчуття того, що є «Вони», породжує бажання самовизначитись по відношенню до «Них», відокремитись від «Них» в якості «Ми». У первісному суспільстві «Ми» — це завжди «люди» в прямому розумінні, в той час як «Вони» — **не зовсім люди** (про це свідчать самоназви багатьох стародавніх племен і народів, які перекладаються як «люди»; наприклад, самоназва німців «дойч» перекладається як «люди, народ» (хоча давні римляни називали представників цього етносу «германцями», слов'яни — «німцями», французи — «алеманами» та «швабами»); етнонім «слов'яни» також створений за подібним принципом). Для етнічних груп таке «Ми-почуття» фіксує усвідомлення специфічних особливостей своєї власної групи та її відмінностей від інших груп, тобто самоусвідомлення власної етнічної окремішності. Образ інших груп при цьому часто спрощується і складається під впливом міжетнічних відносин та інших факторів. Під час перебігу цих процесів велике значення має минулий досвід взаємодії з іншою етнічною групою. Позитивний образ «Ми» є необхідною і важливою умовою життєздатного стану будь-якої соціальної групи (як малої, так і великої). Втрата групою позитивного образу «Ми» є свідченням її розпаду, втрата членом групи позитивної групової ідентифікації з даною соціальною групою рівнозначна його виходу з цієї групи. Тому для збереження соціальної (або етнічної) групи як єдиного і цілісного суб'єкта, позитивний образ «Ми» підтримується її членами за допомогою будь-яких засобів, аж до неадекватності міжгрупового сприймання.

Ефект «Ми — Вони» як суб'єктивна сторона функціонування будь-якої людської спільноти конституюється шляхом **вирізнення** членів конкретної спільноти від інших спільнот та одночасного **уподібнення** один одному людей в середині даної спільноти. Ці два аспекти розглядають у тісній єдності і визначають формулою «Ми — Вони». Одночасний перебіг процесів уподібнення і протиставлення в одних суспільних умовах діють мимовільно, а в інших — довільно, вони мо-

вав — де знаходяться «не наші» (тобто «Вони») і де знаходяться «наші», тобто «Ми» (слово «наші» на телеекрані кілька хвилин світилось на фоні радянських танків, що водили дулами гармат перед обличчями неозброєних вільноосців, які прийшли захищати телецентр). Цих кількох хвилин було достатньо для миттєвої дії категоризаційних процесів у свідомості багатьох радянських телеглядачів — мало хто хотів належати до такого «Ми». Саме в ці хвилини відбулося й миттєве етнонаціональне «прозріння» значної частини національно-індиферентних індивідів (радянське «Ми» перестало влаштувати таких людей і поступово було замінено національним «Ми»).

жуть бути різною мірою усвідомленими і навіть ідеологічно мотивованими. Названі соціально-психологічні процеси і пов'язують, і інтегрують, і уніфікують дану спільноту, породжуючи у її членів однорідні, подібні спонукання й акти поведінки, одночасно активізуючи у членів даної спільноти протиставлення себе іншій спільноті за якими-сь конкретними ознаками. Як тільки утворилось якесь «Ми», відкривається простір для здатності цієї спільноти здійснювати підсилюючий (або послаблюючий чи гальмуючий) вплив на різні почуття та дії членів даної спільноти. Це свого роду «каталізатор» або «прискорювач», який потужно впливає на життєдіяльність будь-якої групи, зумовлюючи внутрішні закони її розвитку.

Зовнішнє вирізнення і внутрішнє уподібнення певною мірою еквівалентні психологічним термінам «негативізм» і «контагіозність». Психолого-історичні дослідження (Б. Поршнева, О. Лурії, Й. Б'єрре та ін.) свідчать, що генетично первинним було зовнішнє вирізнення, після якого виникла внутрішня уніфікація спільноти. Б. Поршнев підкреслював, що етнографії відомі численні приклади штучно підтримуваних побутових і культурних відмінностей між сусідніми етнічними групами. Роди, племена, локальні групи завжди відрізняють себе від інших, а інших від себе хоча б за якоюсь ознакою (специфікою татуювання, відмінностями у говірках, темпах мови, наголосах, типах житла, знаряддях, посуді, прикрасах тощо). За допомогою таких засобів уособлення і вирізнення «своїх» від «чужих» люди демонстрували зовнішнє вираження відмінностей між «Ми» і «Вони», а також психологічно закріплювали відносини між «Ми» і «Вони».

Таке відокремлення і протиставлення своєї спільноти іншим сприяло не лише скріпленню її єдності, але й фіксації та закріпленню власних етнічних відмінностей. Для того, щоб з'явилось суб'єктивне «Ми», потрібно було відокремитись від «Вони», тобто від вторгнення «їхніх» орд, від «їхніх» спустошливих набігів (для цього давні китайці, наприклад, збудували Велику китайську стіну, а праукраїнці — Змієві вали¹⁶), від «їхнього» чаклунства, від нерозуміння «ними» людської, тобто нашої, мови (так з'явилися слов'янські лексеми «німі», «німці»).

Психолого-генетичною базою для утворення формули «Ми — Вони» була позитивна емоційна реакція на своїх, у відношенні до якої

¹⁶ Так праукраїнці називали земляні вали в Середньому Подніпров'ї (це ланцюг оборонних споруд на право- і лівобережжі Дніпра вздовж його приток — Віти, Красної, Стугни, Трубежа, Сули, Росі та ін.), які простяглися приблизно на тисячу кілометрів і були споруджені приблизно у I тис. до н. е. — I тис. н. е. Оскільки Змієві вали застосовувалися для боротьби з нападами кочовиків, то зрозуміло, хто саме відігравав для праук-

половині I тис. н. е. «розпалась на самостійні слов'янські мови»¹⁹. У III ст. — першій половині V ст. після просування готів на південний схід відбувається поступове порушення цілісності слов'янської території і започатковуються процеси **осібно́ї** культурної, економічної та політичної консолідації різних слов'янських племен. В цей час починається процес формування колективного «Ми» різних слов'янських народів (цікаво, що навіть етноніми деяких давніх племен і кількох сучасних слов'янських етносів — словаків, словенців, словенів, словінців — утворилися безпосередньо із слов'янського «Ми»²⁰).

У V–VIII ст. відбувається формування ядра української етнокультурної спільності на склавіно-антській основі; активізуються етноконсолідаційні процеси у рамках окремих слов'янських співплемінностей (дуліби, поляни, древляни, сіверяни, уличі, білі хорвати та ін.), поширюються головні етновизначальні ознаки українців (мовні, культурні, господарські, ментальні та ін.); утверджуються племінні етноніми та етноплемінне «Ми» праукраїнців). У V–VII ст. почався (а у IX–X ст. завершився) процес формування субетнічних одиниць українського народу (тобто етноплемінних та етнотериторіальних утворень, які, є, як відомо, структуроутворювальною основою етносу, оскільки вони вже мають досить розвинені стрижневі компоненти комплексу головних етновизначальних ознак: уявлення про спільність походження, спільний діалект, специфічні форми господарювання та ментальні ознаки, особливості матеріальної і духовної культури, а також племінну або територіальну форму етнічної самосвідомості, зафіксовану в назвах племен або земель).

Аналіз українського фольклору та міфології показує, що одним з найдавніших репрезентантів українського «Ми» є **категорія Слави**. В образі птиці-Слави деякі сучасні вчені вбачають тотем праукраїнців²¹. Українці, на відміну від деяких більш молодих слов'янських етносів (в тому числі росіян), зберегли **і поняття «слов'янин», і поняття «слава»** (наймолодші слов'янські етноси виводять слово «славянин» не від поняття «слово», а від поняття «слава», а це зумовило втрату давньої семантичної основи поняття «слов'янин» як «істоти словесної»). У давньоруських літописах та пам'ятках культури зафіксовано понад

¹⁹ Русский язык. Энциклопедия. М., 1979. — С. 223–224.

²⁰ Тут потрібно зауважити, що жоден із цих народів не прагне підпорядкувати собі усіх слов'ян лише на основі давності власного етноніму та подібності його звучання до слова «слов'янство».

²¹ Див.: Літературознавчий словник-довідник. — К., 1997, — С. 108.

500 слів, споріднених із словами «слава» та «слов'янин» (дослідження Я. Боровського). У українців збереглося також багато топонімів та гідронімів з коренем «слав» та «слов» (Славута, Словечна, Словечня, Словечно, Славигощ, Славиця, Переяслав, Рославка та ін.). Відомо, що язичницьке богослужіння називалося «славленням», а імена на «слав» давали спочатку лише князям (намісникам Бога на землі). Чеський вчений і поет Ян Коллар підрахував, що у літописі Нестора на 190 слов'янських власних імен 103 мають корінь «слав». Ще й сьогодні українська мова зберігає такі поняття: 1) «Слава!» (бойовий поклик давніх слов'ян, який пізніше змінився на «Ура!»); 2) «славень» (тобто гімн); 3) «Славайсу!» (Слава Ісусу!); 4) «славутний» (тобто славетний); 5) «славка» (невелика співоча пташка, що має бурувате забарвлення і гніздиться на землі)²².

У жодного із східнослов'янських народів так ретельно не розроблена **семантика та ідеологія «слави»**, як у українців, адже вона репрезентувала не тільки етнічне «Ми» українців, а й їхню ідеологічне «Ми». В українській міфології зафіксований образ птиці Матері-Слави, яка була покровителькою своїх дітей та воїнів, які героїчно обороняли свої рідні землі²³. Архетип Матері-Слави вперше з'явився на рівні анімізму ще у праслов'ян²⁴, але в середовищі східного слов'янства зберегли і семантично специфікували цей архетип тільки українці. Матір-Слава була богинею Перемоги, закликала до боротьби з ворогами, робила безсмертними тих воїнів, які загинули не за власні привілеї, а за справедливість і за рідну землю. Пізніше цей архетип персоніфікується в образі Слави як Богині Перемоги, яка є посланницею Перуна (Бога Героїв). Матір-Слава виконувала 2 основні функції: а) з'єднувала небо і землю, б) робила безсмертними тих воїнів-героїв, які йшли за покликком душі на захист своєї Батьківщини і загинули, захищаючи свою рідну землю.

²² Див.: Великий тлумачний словник сучасної української мови. — К., 2003. — С. 1146–1147.

²³ Давньоукраїнська богиня Слава виконує такі самі функції, як і давньоєгипетський Тот, давньоіндійський Пушан, давньогрецький Гермес, литовський Совій та скандинавські валькірії.

²⁴ Слава — це найдавніша праслов'янська богиня життя і родючості, яку називали також Великою богинею та Берегинею. Культ праматері-жінки був у давніх слов'ян одним з найшанованіших, він був тісно пов'язаний із культом Сонця. Мовознавці доводять, що «сонце» і «слава» походять від спільного індоєвропейського слова, що мало значення «світити» (Див.: *Ūtāiāfēt Ū. 2., Eoçūi āfēt Ā. 2.* Шкільний словник з українознавства. — К., 1995. — С. 232–233).

Ці мотиви, що репрезентують українське «Ми», глибоко відбиті в українському фольклорі, в усній народній творчості та у багатьох давньоруських літописах і творах: 1) «...І б'є крилами Мати наша Слава, і говорить нащадкам про тих, що ні грекам, ні варягам не піддавалися...»²⁵; 2) «Якщо тепер ми ганебно відступимо перед ромеями, то загине слава, супутниця нашої зброї, яка без великих зусиль перемагала сусідні народи...» (слова князя Святослава, збережені візантійськими хроністами)²⁶; 3) «Дружину твою, княже, птиця крилами покрила...» («Слово про Ігорів похід»); 4) «...славний од славних родився, благородний від благородних, каган наш Володимир» («Слово про Закон і Благодать»); 5) «ті без щитів, з самими захальвними ножами кликом полки подолівають, звонячи в прадідівську славу» («Слово про Ігорів похід»); 6) «хороброго, молодого князя тоді слава на суд привела і... зелену паполому (похоронне покривало) постелила йому» («Слово про Ігорів похід»); 7) «вискочили з дідівської слави» («Слово про Ігорів похід»); 8) «заберем собі давнішу славу і заднею поділимось!» («Слово про Ігорів похід»)²⁷; 9) «Дзвенить слава в Києві. Труби трублять в Новгороді, стоять стяги в Путивлі» («Слово про Ігорів похід»)²⁸; 10) «Русичі велике поле перегородили червоними щитами, шукаючи собі честі, а князеві слави» («Слово про Ігорів похід»)²⁹; 11) «або собі слави добуду, або голову положу за Руську землю» («Повість минулих літ»); 12) «Здорові князі і дружино, що поборюєте за християн поганські полки! Слава князям і дружині!» («Слово про Ігорів похід»). Таке часте вживання ідеологеми «Слава» показує, що змінюється світогляд праукраїнців: слава князів, дружинників або певного етносу «приймається не як спадщина якогось невиразного, анонімного, колективного тотему, а як дар і заслуга таких енергійних і ініціативних предків-індивідів, що обдарували своїх потомків. Приподобляться їм стає завданням кожного енергійного осібняка. ...З ідеї героїчного твориться новий релігійний світогляд... боги, котрих волю і силу відбивали у своїх ділах герої, приймали подобу героїв... героїчний світогляд надавав героїчних форм космічним феноменам»³⁰.

²⁵ Див.: Літературознавчий словник-довідник. — К., 1997. — С. 108.

²⁶ Повість минулих літ. — К., 2002. — С. 193.

²⁷ Тут йдеться про славолубність Святославичів, яка понесла їх так необачно на половців: всю славу вони хочуть собі забрати, щоб ні з ким не ділитись, не тільки теперішню і майбутню, але й давнішу, «задню», яку вони хотіли б привласнити.

²⁸ Див.: *Антологія української літератури*. — К., 1993. — Т. II. — С. 172–173.

²⁹ Там само. — С. 173.

³⁰ *Антологія української літератури*. — Т. I. — К., 1993. — С. 75.

У Руській державі об'єднуючою ідеєю київської еліти була саме ідея «сили й слави Русі». Відомо, що Адам Бременський називав Київ «соревагателем константинопольского скипетра и славнейшим украшением Греции». Ці думки були продовжені у творах митрополита Іларіона, який у «Слові про Закон і Благодать» з гордістю говорить про свою батьківщину як одну з найславніших у світі. Ідея «слави» поступово починає набувати характеру вимог «лицарської моралі» («Слово про Ігорів похід», Іпатіївський літопис), моральних вимог для світської людини («Ізборник Святослава» (1076)), а також у межах класифікації добродієвства на «людські санкції» — повага людей та слава («Повчання» Володимира Мономаха). У Київському літописі (XII — поч. XIII ст.) простежується розвиток ідей «честі» й «слави» та їх трансформація у чітко окреслену лицарську ідеологію. У давньоруських літописах ідеї лицарської честі та звятяги поєднувалися з ідеями честі й слави своєї держави та із закликами до князів стосовно з'єднання їхніх зусиль для слави Руської землі. У билинному епосі Київського циклу оспівана європейська сила й слава Русі, велич і слава давнього Києва, славні подвиги київських богатирів (Іллі Муромця, Добрини Никитича, Альоши Поповича, Дуная Івановича, Ставра Годіновича, Солов'я Будимировича), а також героїчна боротьба славних захисників Києва з ордами Батия.

Ці мотиви і образи мають відгомін у творах багатьох поетів, а особливо у Т. Шевченка («Славних прадідів великих правнуки погані»; «усе гине — слава не поляже»; «Там найдете щирю правду, А ще, може, й славу...»); «От де, люди, наша слава, Слава України!»); М. Костомарова («Діти слави, діти слави»); Лесі Українки («Для слави козацької») та інших. У козацькі часи ці мотиви й образи були трансформовані в ідею славного, мужнього, витривалого і непереможного українського народу. Безліч письменників і поетів оспівували славу й відвагу козаків. Ці мотиви репрезентовані у відомих закликах: «Слава Україні! Героям Слава!» (які так жорстоко переслідувались у часи радянської імперії), також в нашому національному гімні (недаремно слово «Гімн» українською мовою має відповідник «Славень»): «Ще не вмерла України і слава, і воля...». Свідченням невмирущості цієї ідеї є досить велика популярність в Україні імен з коренем «слав»: Ярослав, Святослав, Ростислав, В'ячеслав, Владислав, Владислава, Мирослав, Мирослава тощо.

У давній назві Дніпра — «Славутич» (М. Максимович, П. Трошин та інші українознавці перекладають це слово як «син Слави»³¹) за-

³¹ Див.: *Гіт даї аї еї І . 2., Еї сї аї еї А . 2.* Шкільний словник з українознавства. — К., 1995. — С. 78, 233.

фіксовано і морфему «Слава», і морфему «утич». Давньоруські літописи, а також праці М. Грушевського доводять, що давні українці спочатку (в часи Київської Русі) використовували лексему «Словутич», а пізніше (в козацькі часи) — «Славутич». Г. Шрамм також зауважує, що одна з давніх назв Дніпра — «Словута», з цією назвою він пов'язує етнонім слов'ян³². Лексеми «Словутич», «словутний» зафіксовані як у літописах, так і в «Слові про Ігорів похід» (наприклад, звернення «О Дніпре-Словутичу!», використане у плачі Ярославни³³, а галицький «словутний співець» Митус згадується у Галицько-Волинському літописі під 1241 р.³⁴).

Тепер проаналізуємо другу частину слова «Словутич» («Славутич»), тобто морфему «утич», яка, власне, і репрезентує те **сакральне відчуття свого спільного походження**, на основі якого праукраїнці відмежовувалися від оточуючих народів. Відомий український краєзнавець Е. Ігнатович, реконструюючи семантику слова «Україна», згадує, що визначний чеський славіст П. Шафарик порівнював термін «ант» із старослов'янським «утка» і наводить твердження російських мовознавців В. Кобичева та Ф. Філіна про те, що з етноніму «анти» «могло утворитися лише східнослов'янське неіснуюче “утичі”»³⁵. Методи сучасної етнопсихолінгвістики дозволяють підтвердити, що це дійсно так: принцип спорідненості мов дозволяє реконструювати слов'янський відповідник іраномовного етноніму «анти» — «ут» (або «ути») ³⁶. Але незрозуміло, чому Е. Ігнатович говорить про морфему «утич» як неіснуючу, адже ця морфема зафіксована і в давньоруських літописах, і в «Слові про Ігорів похід», і в працях відомих істориків, і в українському фольклорі, і в українських топонімах та гідронімах: це назва племінного союзу антів (слов'янське — «ути»), назва племені уличів (яке часто називають улутичі³⁷), поетична назва Дніпра — Словутич (Славутич), топоніми й гідроніми (Славута, Славутка, Слаутне

³² *Одаи і А.* Реки Северного Причерноморья. Историко-филологическое исследование их названий в ранних веках. — М., 1997. — С. 65–73.

³³ Див.: *Адооадиіііііі і*. Історія української літератури. — Т. II. — К., 1993. — С. 181.

³⁴ Доволі прикметним є той факт, що українську лексему «словутний», російські вчені цитують без зміни «о» на «а», і саме в статті «Украинская музыка», а не в розділі «Русская музыка» (див.: Украинская музыка / Музыкальная энциклопедия. — Т. 5. — М., 1981. — С. 698).

³⁵ *zaf acit ae: A.* Корені слова «Україна» // Вечірний Київ. — 15 квітня 1992 р. — С. 3.

³⁶ *Naadaadaf i eef a A.* Родство языков // Русский язык. Энциклопедия. — М., 1979. — С. 261.

³⁷ Див.: Повесть врем'яних літ. Літопис за Іпатським списком. — К., 1990. — С. 21; *Aaf ouo-Eai af neee A. I.* История малой России. — К., 1993. — С. 1–2.

тощо). Для повноцінного розуміння семантики морфема «утич» потрібно розділити її на дві частини: корінь «ут» та суфікс «ич».

Відомо, що серед праслов'янських власних назв найстарішими є назви на «-ич(і)», що ці назви пов'язані з родовим ладом, що суфікс «ич» є патронімічним і вказує на походження по батьківській лінії певного кола родичів³⁸. Спочатку цей суфікс утворював слова із значенням дітей або нащадків названого в основі слова засновника. З часом назва дітей або нащадків, які проживали в цьому поселенні, ставала назвою самого поселення або території. Пізніше на теренах України поряд з цією давньою формою найменування особи модифікованим іменем її батька з'являється нова — на «-енко»³⁹. Корінь «ут» походить від прадавнього «Ут» (інші варіанти: «От», «Ук»), яке репрезентує персоніфікацію сонячного божества (пізніше — божества вогню) у багатьох давніх народів (як індоєвропейських, так і неіндоєвропейських⁴⁰). Виходить, що корінь «ут» («Ут») репрезентує ім'я давнього божества (уособлення сонця або неба), якому поклонялись праукраїнські племена, отже, морфема «утич» може перекладатися як «сонцепоклонники», «сини (нащадки) сонця», «сини неба»⁴¹. Тут неможливо не згадати про те, що кримсько-татарське слово «хохол» перекладається як «син неба», а також фразу М. Грушевського, який досліджував трансформації світогляду давніх українців: «Успіхи хліборобського і скотарського господарства зв'язали поняття старої космічної сили з небесними феноменами: сонцем, громом, вітром, дощем і т. д.»⁴². За підрахунками Е. Ігнатовича, у словнику української мови Б. Грінченка 789 випадків вживання етноніму «ут»⁴³.

Відомо, що саме анти та склавіни зумовили утворення етнічної індивідуальності українського народу⁴⁴, що анти разом з іншими ранньослов'янськими групами були причетні до етногенезу східних, західних і південних слов'ян, але **тільки народна пам'ять українців**

³⁸ Див. *Ēt ādāū Ā. Ī*. Знайомі незнайомці. Походження назв поселень України. — К., 2001. — С. 236.

³⁹ Див.: Літературознавчий словник-довідник. К., 1997. — С. 540.

⁴⁰ Див.: Мифологический словарь. — М., 1991. — С. 419–420, 561–562, 565–566.

⁴¹ Адже на своїй початковій стадії — племінній — етнічна самосвідомість особливо тісно пов'язана з уявленням про «спільність походження усіх членів етнічної спільноти»; матеріальною основою такого уявлення була ендогамія, а психологічною — віра в існування спільного предка.

⁴² *Ādōāānūēēē Ī*. Історія української літератури. — Т. I. — К., 1993. — С. 75.

⁴³ *Ā. zāf ādōf āē÷*. Зазначена праця. — С. 3.

⁴⁴ Див.: *Ādāf Ā. Ā*. Давні слов'яни. — К., 1998.

(завдяки етноісторичній спадкоємності української самосвідомості та передачі етнокультурної інформації протягом багатьох поколінь) **зберегла** слов'янський еквівалент цього іранського етноніму (семантика морфеми «утич» є багатозначною і не вичерпується наведеним вище прикладом; ця морфема також може тлумачитися як «брат», «побратим», «нащадок порубіжного населення», «нащадок сонцепоклонників, які мешкають на кордоні з номадами», «нащадок народу, розташованого на східному (найближчому до “народження” сонця) краю європейської ойкумени»), зафіксувавши його семантику у своїй сучасній самоназві. З VII ст. етнонім «анти» (остання письмова згадка про антів датується 602 р.) зберігається в народній пам'яті та етнічній самосвідомості українського народу як справжнє етнічно-сміслові ядро назв «Україна» та «українці» (люди, які перебувають на рубежі, на кордоні (або на рубежі землеробів і номадів чи на давньому східному кордоні Європи)). У 1187 р. вперше зафіксовано в Літописі назву «Україна», яка базувалася на етнонімі «анти» («ути»), століттями утримувалась в народній пам'яті і пізніше стала підставою для зміни етноніму та утвердження сучасної самоназви «українці». Цікаво, що і коренева основа «ут» (від якого постало і слово «улутичі», і слово «Україна»), і слово «русь» (від якого утворились Русь і Руська земля) формувались на теренах праукраїнського племені **уличів** (які входили до антського союзу племен⁴⁵).

Простежимо, як саме репрезентується у свідомості русинів-українців категорія «Вони». Це — язичники (погані), кочовики, половці, «нечиста сила» тощо. В давніх українських казках, старинах, думах (про Вернигору, Вернидуба, Котигорошка, Кирилу Кожум'яка, Дуку Степановича, Чурила Пленковича, Михайла Козарина, Феська Ганжу, Коновченка та ін.) і в богатирському епосі (про київських богатирів Іллю Муромця, Добриню Никитича, Микулу Селяниновича), в «Слові про Ігорів похід» відображена боротьба українців-русинів з кочівниками — «невірною силою». В «Слові про Ігорів похід» категорію «Вони» репрезентують: «погані полки половецькі»; «погані»; «погані голови половецькі»; «порубані шаблями гартовними шоломи аварські»; «поле незнаме серед землі Половецької»; «чага» (половецька дівчина); «кощей» (половецький бранець); Кончак, «поганий кощій», а також цілі фрази: «уже піднялась хула на хвалу. Уже вдарила нужда о волю. Уже кинувся Див на землю». «Чужими» для русинів-українців були «ко-

⁴⁵ Проблема походження та **спільної семантики** назв «Русь» і «Україна» потребує спеціального етнопсихолінгвістичного пояснення.

лоністи з інших племен»⁴⁶, а також «смерди» (в IX–XI ст.), які «уособлювали підвладні Києву племена, до яких в часи Костянтина Багрянородного ходили в полуддя київський князь та його дружина. Ось чому термін “смерд” відбився передусім у топоніміці “зовнішньої Русі”, ...тоді як в середньому Подніпров’ї він майже невідомий»⁴⁷.

У «Повісті минулих літ» «Вони» — це не тільки німці, венеці, греки, морава, шоломи литовські тощо, це ще й новгородці, які в лазнях миються і «хвоськають себе» віниками, і «ледве живі вилазять», і так «мучать себе»⁴⁸, а також східнослов’янські племена, які живуть в лісах. За текстом «Повісті минулих літ» можна простежити процес формування етнічного «Ми» русинів-українців, ядром якого є позитивний автостереотип полян (які «мали звичай батьків своїх, лагідний і тихий; шанобу і сором великий мали...»⁴⁹). Прикметними тут є два моменти: 1) літописець зауважує, що описані ним неблагородні звичаї мають не тільки радимичі, в’ятичі, сіверяни, але й кривичі («Такого ж звичаю дотримувались кривичі та інші поганії, що не відали закону Божого, а самі творили для себе закон») та половці; 2) Нестор не просто зараховує до кола «чужих» племена, які живуть у лісах, але чітко протиставляє дві групи племен, які мають різні етнокультурні витоки — «своїх» (з черняхівськими та пеньківськими коренями) і «чужих» (з милоградськими та пізньозарубинецькими (з балтським субстратом) коренями)⁵⁰. Ці уривки «Повісті минулих літ» фіксують момент формування позитивного автостереотипу центрального праукраїнського племені — полян-русів, факт закріплення основних ознак українського етнічного «Ми»: шанобливе ставлення до жінки, моральність, толерантність, сором’язливість, освіченість, засудження лихослів’я та аморальності. Отже, саме поляни (які раніше входили до антського союзу племен, а пізніше утворили територіальне ядро Давньоруської держави) стають

⁴⁶ Див.: *Одъѣѣа Ѡ. В. Киевская Русь.* — Л., 1990. — С. 204.

⁴⁷ Там само. — С. 186, 188, 200; деякі сучасні вчені (Н. Марр, Є. Ридзевська та ін.) пов’язують слово «смерд» з етнонімом «мордва». В. Мавродін вважає, що під словом «смерди» ховались різні етнічні та соціальні категорії, смердами часто називали підкорені руськими князями фіно-угорські племена (югра, чудь заволоцька, білозерська весь, ростово-суздальська меря, печера, чудь-ести). Смерд, на думку тодішніх мешканців «внутрішньої Русі», нібито і не людина, це уявлення породило прислів’я: «Холоп — не смерд, а мужик — не звір».

⁴⁸ Повість врем’яних літ... — С. 16–17.

⁴⁹ Повість минулих літ. — К., 2002. — С. 14.

⁵⁰ Повість врем’яних літ. Літопис (за Іпатським списком). — К., 1990. — С. 21–25; див. також: *Повесть временных лет.* — Т. 1. — М., Л., 1950. — С. 14–15.

одними з головних носіїв стрижневих компонентів комплексу етновизначальних ознак русинів-українців⁵¹.

Відомо, що після створення Руської держави у русинів-українців (як державотворчого суб'єкта) суттєво активізується процес етнічного самоусвідомлення. Починаючи з кінця IX ст. значення племінних етнонімів на українських землях нівелюється, вони йдуть в минуле, на їхнє місце приходять територіальні самоназви, і праукраїнська людність починає ідентифікувати себе вже не із своїми племінними угрупованнями, а з територіальними соціально-історичними організаціями та зі своєю етнічною спільнотою в цілому, що свідчить про етнічну консолідацію та становлення повноцінного **етнічного «Ми»** (спільність основних елементів мови, господарства, матеріальної й духовної культури тогочасних українців поєднувалася з їх локальною специфікою). Протягом 852–944 років назва «русь» утверджує своє чітке етнонімічне забарвлення. Отже, назва «Русь» (у вузькому розумінні) репрезентувала для українців-русинів етнічне «Ми», а їхнє державницьке «Ми» репрезентувалось назвами «Руська земля» (в широкому розумінні), «вся земля Руська», «вся Русь», «всєя Русі», «всієї Руси», «поборник всієї Руської землі»⁵².

В діяльності київського князя Святослава Ігоревича (964–972) репрезентується як етнічне «Ми», так і державницьке «Ми» русинів-українців (він відвернув найбільшу загрозу Київській Русі зі сходу, розгромивши Хозарський каганат; з його діями було пов'язане зародження на українських теренах поняття «Батьківщина», яке виявилось у відомій фразі літописця: «чужої землі шукаєш, а своєї не бережеш»⁵³). Візантійські хроністи наводять слова князя Святослава (931–972)⁵⁴, в яких репрезентовано етнічне «Ми» русинів-українців: «...з хоробрістю пред-

⁵¹ Навіть видатний російський вчений Д. С. Ліхачов визнав у останні роки свого життя, що українська етнічна субстанція почала виразно виокремлюватися від чужинців ще в часи Київської Русі, поступово витворюючи духовну й матеріальну єдність, тобто власну організацію цілості. Подібної думки дотримується і сучасний російський історик Олексій Міллер (див.: *И ёёёёёё А. И. «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении.* — СПб.: Алетей, 2000. — 200 с.).

⁵² Див.: *Оіей=ей І.* Київська Русь. — М., 1996. — С. 28–31, 82, 134, 294, 298; ПСРЛ. — Т. 2. — Столб. 195, 304; Летопись по Ипатскому списку. — СПб., 1871. — С. 332.

⁵³ ПВЛ. — Ч. 1. — М.; Л., 1950. — С. 48.

⁵⁴ Доволі прикметним є той факт, що сучасні росіяни сприймають зовнішній вигляд князя Святослава з великим подивом і нерозумінням, в контексті протиставлення «Ми» і «Вони»: «київський князь Святослав имел бритую голову, с которой свешивалась косичка, а в ушах у него были кольца» (*И адрарей А. И. Украшения доисторические / Археологический словарь.* — М., 1996. — С. 256).

ків наших і з думкою, що сила русичів була до цього часу непереможна, станемо мужньо за наше життя. У нас нема такого звичаю, щоб рятуватися втечею у свою країну. Ми хочемо або жити переможцями, або після великих подвигів померти зі славою»⁵⁵. Ця традиція обстоювання державницького «Ми» була продовжена й іншими руськими князями, заклики яких зафіксовані у літописах: «Не губити Руську землю!» «Дай нам, Боже, покласти голови за християн і Руську землю!» Отже, київські князі вважали своїм священним обов'язком захищати спадщину своїх предків і зберігати її в цілісності.

Державницьке «Ми» обстоює в своїй діяльності великий київський князь Володимир Святославич (978–1015), який завершив у загальних рисах формування Руської держави, провів адміністративну реформу, реформував законодавство, запровадивши новий правовий кодекс «Закон Земляний», зміцнив південні рубежі Руської держави і дав рішучу відсіч печенігам і ятвягам. Саме він утверджує на українських теренах християнське «Ми», запровадивши у 988 р. християнську віру грецького обряду⁵⁶.

Потяг до релігійно-політичного відособлення від Візантії та утвердження державницького й християнського «Ми» були репрезентовані самочинним поставленням Великими київськими князями Ярославом Мудрим та Ізяславом Мстиславичем двох митрополитів з місцевої української людності: Іларіона (1051–1054) та Кліма Смолятича (1141–1154). Ці дії князів були зумовлені бажанням мати свою власну вітчизняну ієрархію та здобути незалежність від константинопольського патріарха.

Митрополит Іларіон (1051–1054) у своєму «Слові про закон і благодать» (бл. 1037) часто утверджує етнічне, державницьке та християнське «Ми», називає українців-русинів «своїми людьми», «нашим наро-

⁵⁵ Повість минулих літ. — К., 2002. — С. 193. Літописець так передав слова князя Святослава Ігоревича: «не осоромимо ж землі Руської, а ляжемо кістками тут, бо мертві сорому не ймуть, коли ж побіжимо — сором нам буде» (Запис під 6479 (971) роком за Лаврентіївським списком «Повісті минулих літ»).

⁵⁶ Відомо, що християнізація російських теренів відбувалася дуже повільно, про це свідчать, зокрема, такі факти: а) ієромонах Києво-Печерського монастиря Кукша у 1215 році пішов проповідувати з Києва у землі в'ятчів, де його було вбито 1217 року (див.: «Енциклопедія українознавства», т. 4, с. 1229); б) 25 липня 2001 року всі центральні російські телеканали з гордістю повідомили про знайдення захоронення найдавнішої християнки Тамбовщини, яке датується XIII ст.); в) залишки язичництва ще й у XVIII–XIX ст. найсильнішими були в місцевостях, де поряд мешкали росіяни та угро-фіни (*Аёа-пй аа Ё. А. Население центральных районов русского Севера // Этнографическое обозрение. — 1995. — № 5. — С. 76–89.*)

дом руським», а Руську державу «всією землею нашою»⁵⁷. Враховуючи той факт, що на час написання Іларіоном «Слова» лише русини-українці втратили свої племінні самоназви, можна переконано стверджувати, що фраза «наш народ руський» має етнічний зміст (в сучасному розумінні) і стосувалась саме тогочасних українців (Мелетій Смотрицький майже через 600 років повторить слова Іларіона «народ наш руський»). Іларіон прославляє «кагана нашого» Володимира, який «славний від славних народився, благородний від благородних», який «будучи самодержцем землі своєї, підкорив собі навколишні країни»⁵⁸: одних миром, а непокірливих мечем», який управляв державою «правдою, мужністю і розумом». Автор підкреслює, що київські князі «не в слабкій і безвісній землі володарювали, а в Руській, що знана й чувана є в усіх чотирьох кінцях землі!»⁵⁹ Іларіон прагне вписати «всю землю Руську» (тобто державу) в загальний контекст всесвітньо-історичного поступу: «щедрість», властива «Благодаті», рівно осяває всі народи, всі землі, до цих «рівних» залучено і «наш народ руський», в його долі збувається те, що символічно передбачалося старозавітною історією. Цей мотив живиться усвідомленням завдань боротьби проти візантійського гегемонізму («Слово про закон і благодать» стало своєрідним маніфестом державницького самоусвідомлення руського народу, який не потребував опіки Візантії). Для утвердження проголошених ідей автор використовує засоби, які тяжіють до міфологічного світогляду русинів-українців⁶⁰. Прикметно, що саме митрополит-русин першим вжив поняття «наш народ руський», оскільки митрополити-греки «стояли над політичними пристрастями, що кипіли на Русі»⁶¹, і мислили лише категоріями «всього державного простору Русі», оскільки вони відповідали за всі руські єпархії на теренах держави⁶².

Значний вплив на становлення християнського «Ми» русинів-українців здійснив митрополит Климент Смолятич (1147–1154), він був охарактеризований у Київському літописі як «книжник і філософ»,

⁵⁷ Див.: Історія філософії України. — К., 1993. — С. 12–22.

⁵⁸ Тут маються на увазі території різних племен, які увійшли в Руську державу.

⁵⁹ Історія філософії України. — К., 1993. — С. 17.

⁶⁰ Іларіон використовує для цього ідеологему «Слави», називає Київ «славним містом», церкву — «славною серед навколишніх країн», Святу Богородицю — «всеславною», церковну службу — «славленням», Бога-Отця, Бога-Сина і Святого духа називає «трисонячним Божеством».

⁶¹ *Ὁ γὰρ ἐστὶ Ἰ.* Київська Русь. — К., 1996. — С. 296; *Ἄτ ἐοάετ ἡ ἐεῖ Ἀ. Ἀ.* История церкви. — Т. 1. — С. 320–325.

⁶² В часи Іларіона на українських етнічних теренах було п'ять єпархій, а на російських — лише одна (в Новгороді).

якому не було рівних в Руській землі. У своєму «Посланні до Фоми пресвітера» автор обґрунтовує концепцію нестяжательства, зауважує, що «Премудрість є божество, а храмом є людство», а також розвиває ідею цілковитої незалежності Русі, започатковану Іларіоном⁶³. Християнське «Ми» русинів-українців представлено також у «Ізборниках» 1073 та 1076 років, які закликають і багатих, і бідних жити в душі християнської моралі.

Ідея соборності та єдності Руських земель («з'єднаймося ж в одне серце...»), що репрезентувала державницьке «Ми» русинів-українців, пролунала на Любецькому з'їзді князів 1097 року (за участю київського, перяславського, чернігівського, новгород-сіверського, волинського та теребовльського князів), де було ухвалено отчинний принцип заміщення князівських престолів (який так і не був запроваджений у дію).

У творах Даниїла Заточеника (XII ст.) «Слово» і «Моління», присвячених князю Ярославу Всеволодовичу, репрезентована ідея соціальної справедливості, втілена в образі єдиного й справедливого князя. Данило Заточеник у своєму «Слові» утверджує етнічне «Ми» русинів-українців, поняття «свої люди», «брати» (про дружинників), «своя і чужа сторона», «град наш» тощо⁶⁴. Автор, який народився на українських теренах, образно висловлює свою тугу за рідною землею: «кому Боголюбове, а мені горе люте, кому Біле озеро, а мені від смоли чорніше, кому Лаче озеро, мені ж, на нім сидячи, плач гіркий»⁶⁵. Вихідець з Чернігівщини ігумен Даниїл у своєму «Житті та ходінні Даниїла Паломника» (мандрівка до Палестини була здійснена ним між 1106 та 1108 рр.) не тільки подає опис географічних, політичних і природничих свідчень про Палестину, але й презентує патріотичну ідею та державницьке «Ми» русинів-українців, автор розповідає про те, як він молився «в святих місцях» і поставив біля Гроба Господнього лампаду «від усієї Руської землі»⁶⁶.

Державницьке «Ми» русинів-українців репрезентоване в «Повчанні» Володимира Мономаха (1053–1125), в якому він виклав свою тривогу за долю Руської держави, яку роздирали міжкнязівські чвари, закликав піклуватись про свою країну та її людей⁶⁷. З цих часів ідеї збере-

⁶³ Історія філософії України. — К., 1993. — С. 47–51.

⁶⁴ Там само. — С. 30–35.

⁶⁵ Там само. — С. 31.

⁶⁶ Див.: Памятники литературы Древней Руси. — М., 1980. — С. 106, 114, 115.

⁶⁷ Відомо, що заклики до територіальної єдності базувались не на єдиному для всіх східних слов'ян етнічному підґрунті (якого насправді не було), а на державницькому

ження цілісності Руської землі та зміцнення її державної єдності стали програмою державної практики не лише київських, а й чернігівських, галицьких, володимирських князів. Ідея патріотизму (яка репрезентувала і етнічне, і державницьке «Ми» русинів-українців) часто поєднувалася з прикладами високого лицарства та героїзму простих людей і князів («Слово про Закон і благодать» Іларіона, «Повість минулих літ», «Повчання» Володимира Мономаха, «Слово про Ігорів похід», літописи). Загальнонародний рух проти постійних посягань на свободу й незалежність українського народу з боку войовничих сусідів (відсіч загарбницьких зазіхань хозар, печенігів, торків, половців, татар та ін.), визвольні ідеї постійно «підживлювали» етнічне «Ми» українців, а потреба боронити свободу й незалежність своєї країни стала універсальною мотивацією, що впливала на поведінкові стратегії і тип світобачення українського народу.

Феодална роздробленість Русі, яка почалась після 1132 р., поглибила процес етнічного розмежування окремих частин Руської держави й прискорила процеси формування етнічного «Ми» усіх східнослов'янських народів. На процес становлення та утвердження українського «Ми» значно вплинули:

діяльність великого київського князя Ізяслава Мстиславича (1146–1154), який був розумним і популярним політиком, талановитим полководцем, мужнім воїном, належав до князів нової формації, спирався на міське населення, користувався підтримкою київського віча, прагнув об'єднати під своєю владою всі терени Русі-України (в його діяльності сучасні історики слушно вбачають втілення української державницької ідеї у XII ст.)⁶⁸;

діяльність великого київського князя Мстислава Ізяславича (1167–1169), який об'єднав у 1168 р. дванадцять, а в 1169 р. — чотирнадцять південноруських (українських) князів та їхні дружини для боротьби з половцями;

патріотизмі київських князів та провідників православної церкви, і стрижнем цього патріотизму були уявлення про Київ як столицю держави. Знаменита літописна фраза про Київ «тут буде матір городів руських» інтерпретувалась в часи Київської Русі як синтез понять «митрополія» (столиця, місто-матір), і «митрополія» (столичне місто, де була головна установа православного митрополита), а не про Суздаль, Владимир чи Москву. «Доки митрополія Руської православної церкви знаходилась у Києві, жодне князівство, яким би сильним воно не було, не могло розраховувати на повну самостійність і незалежність» (Толочко П. Київська Русь. — К., 1996. — С. 301.)

⁶⁸ Енциклопедія українознавства. — Т. 3. — Львів, 1994. — С. 859.

діяльність князя Романа Мстиславича (1200–1205), який уславився переможними походами проти половців, а у 1199 р. об'єднав Галицьку і Волинську землі в могутнє Галицько-Волинське князівство;

діяльність Данила Романовича Галицького, князя волинського і галицького (1201–1264), який обстоював ідеї визволення руських земель від монголо-татарського ярма та об'єднання земель Південної Русі, багато роблячи для її реалізації (боровся проти польських, литовських, ятвязьких князів і загарбників-хрестоносців, протягом 1252–1258 рр. неодноразово перемагав монголо-татарське військо під командуванням Куремси); в складних умовах монголо-татарської навали Данило Галицький одним з перших на українських теренах почав активно обстоювати проєвропейські ідеї, спираючись на папський престол і прийнявши від папи Інокентія IV корону;

діяльність володимиро-волинського князя Василька Романовича (1203–1269), який обстоював і впроваджував у життя ідею єдності українських земель та ідею продовження історичних традицій Київської Русі, відновивши разом зі своїм старшим братом Данилом Галицьким у 1245 р. Галицько-Волинське князівство;

створення Галицько-Волинської держави (яка охопила велику частину південних земель колишньої Київської Русі, продовживши її державні й культурні традиції аж до 1340 р., коли із смертю Юрія II скінчилася династія Романовичів) та продовження руського літописання (Галицько-Волинський літопис, що продовжив «Повість минулих літ» і «Київський літопис», за художньо-літературними якостями не має собі рівних у всьому давньоукраїнському письменстві; у мові цього літопису чітко окреслена лінгвоетнічна специфіка — основні фонетичні та лексичні особливості української мови);

створення Галицької митрополії Православної церкви в 1302–1303 рр. (за благословення царгородського патріарха Атанасія та сприяння галицько-волинського князя Юрія I), що сприяло збереженню етнічної самобутності українського населення⁶⁹;

збереження русинами-українцями своєї етнічної самобутності в XIII–XIV ст., в добу Великого князівства Литовського, Руського і Жомойтського (роль етнозберігаючих чинників у цей час виконува-

⁶⁹ Хоча в 1347 р. на домагання московського князя Семена ця митрополія була скасована, але її було відновлено перший раз в 1371 р. і другий раз в 1807 р., пізніше галицькі митрополити (Андрей Шептицький, Йосип Сліпий та інші) сприяли національному пробудженню українців та відродженню української культури і духовності.

ли релігія (православна церква мала змогу вільно розвиватися і впливати на культурно-освітні процеси в Литовсько-Руській державі); мова і культура (зберігаються киево-руські культурні традиції, староруська мова стає державною мовою у князівстві); право (юридична система князівства спиралася на правничі традиції киево-руського судівництва — Литовсько-руське право, Литовський статут тощо); киево-руський військовий досвід (організація війська і будівництва фортець) та традиції державного життя Київської Русі); виникнення опозиційного (антикатолицького) руху в середовищі православної української знаті, яка не погоджувалася з обмеженням участі православних у державному управлінні, з покатоличенням і полонізацією населення, з латинізацією політичного та культурного життя держави після укладення Великим князем Ягайлом (1377–1392) Кревської унії з Польщею (1385 р.)⁷⁰;

«Олельковичський ренесанс», тобто період правління князів Олельковичів (40–70 рр. XV ст.)⁷¹, які проводять незалежну від центральної влади місцеву автономістичну політику, патронують над православною церквою, змінюючи її економічне середовище і правовий статус, відновлюють Успенську соборну церкву Києво-Печерського монастиря, обстоюють ідею повернення Києву ролі головного центра всіх українських земель⁷²;

політичне відродження Київського князівства (яке в 1442–1471 рр. фактично здобуває державні атрибути і репрезентує українську державність) сприяло соціально-економічному розвитку міста та активізації духовного життя в регіоні (завдяки прийняттю тодішнім

⁷⁰ Після нової польсько-литовської унії 1413 р. (яка ще більше обмежила участь православних у державному управлінні Литовсько-Руської держави й зрівняла панів латинського обряду з польською шляхтою) та пропольської політики Великого князя Жигмонта Кейстутовича (1435–1440) відбулось загострення національно-релігійної боротьби й зміцнення опору українського населення (зростання впливу української опозиції примусило Польщу до поступок, і в Києві було посаджено князя Олелька Володимировича, внука Ольгерда).

⁷¹ Див.: Паславський І. «Олельковичський ренесанс»: малодосліджені сторінки культурного життя Києва XV ст. // Другий міжнародний конгрес українців. — Львів, 1994. — С. 69–74.

⁷² У часи правління князя Семена Олельковича (1455–1470) Київське князівство об'єднало в своїх межах всю Центральну й Східну Україну та досягло найбільших розмірів (на Лівобережжі воно межувало з Кримським ханством «аж до Дінця», а на Правобережжі його кордони сягали гирла Дністровського ліману, а звідти повз Очаків до гирла Дніпра і Тамані. За участю Семена Олельковича було здійснено розмежування території Київського князівства з сусідніми країнами на півдні (Див.: Малий словник історії України. — К., 1997. — С. 358).

київським митрополитом Ісидором Флорентійської унії та за підтримкою її Олельком Володимировичем Україна в церковному відношенні остаточно відокремлюється від Москви (1458 р.), у Печерському монастирі виходять видатні пам'ятки українського книжного мистецтва — «Листвиця» (1455 р.) та «Златоструй» (1474 р.), в 1460–1462 рр. печерський ісправник Касіян здійснює дві ґрунтовні редакції відомого «Києво-Печерського патерика», який завдяки героїзації діянь предків та прославленню історичного минулого Києва (його названо «стольним», «славним» і «богоіменитим градом») як головного центру всіх українських земель сприяв активізації етнічного самоусвідомлення українського народу);

відображення головних ознак «русинськості» («українськості») та базових цінностей русинів-українців в епосі, фольклорі (легенди, перекази, казки, приказки, прислів'я), в багатьох історичних піснях та думках українського народу, де описані трагічні події спільної історії (нашесть Батия, татарські напади на українські землі, боротьба з поляками, боротьба з турками і татарами тощо).

Ментальні риси, ціннісні пріоритети, смисложиттєві й духовні імперативи (які включаються в практику соціального життя народу і стають пізніше підґрунтям для формування національного «Ми») утворюють ціннісно-смисловий «стрижень» етнічного «Ми» русинів-українців. У цей комплекс входять:

1) головні ознаки «українськості» (зафіксовані в «Повісті минулих літ» та у фольклорних джерелах), які поступово стають внутрішньо-етнічними пріоритетами, необхідними поведінковими нормативами та базою для етнічної самоідентифікації; (ці ознаки постійно відтворювались і поступово перетворились на доволі усталений блок рис: в панегіриках волинським князям наголошувалось на їхній мудрості, освіченості, побожності, мужності, силі, безстрашності, справедливості, щедрості, милосердності, вірності своїй вітчизні, пошануванні слави предків, стриманості у побуті й приватному житті⁷³);

2) патріотичні мотиви, які поширюються у багатьох літературних творах та літописах («Слово про Закон і Благодать» Іларіона, «Повість минулих літ», «Повчання» Володимира Мономаха, «Слово про Ігорів похід», «Києво-Печерський патерик» та ін.⁷⁴); піднесення (з другої

⁷³ Див.: *Běřáářéř ř*. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. — К., 2002. — С. 255, 285.

⁷⁴ Див.: Памятники литературы Древней Руси. — М., 1980. — С. 106, 114, 115.

чверті XVII ст.) «регіонального, а далі й ширшого — “руського” — патріотизму, який уперше надав православній традиції ідеологічного забарвлення»⁷⁵, уможливило започаткування власне національної ідентичності українського народу, оскільки в ньому з’єдналися три складові національної ідентичності — територіальна, культурно-релігійна і політична;

3) поняття «Батьківщина»⁷⁶, яке спочатку постає у вигляді ідеї вітчизни («майте жаль до своєї вітчизни», — закликав Мстислав, великий князь Київський (1125–1132), син Володимира Мономаха), а потім у вигляді ідеї «малої батьківщини», землі батьків і дідів (в Київському літописі під 1140 р. вперше зафіксовано поняття «Батьківщина», яке князь Андрій, син Володимира Мономаха, інтерпретує як «земля батьків і дідів»⁷⁷);

4) назва «Україна», що була зафіксована в 1187 р. у Київському літописі (хоча самоназва української людності ще не була пов’язана з цим терміном, адже в цей час домінуючими були як етноніми «русь», «русини», так і регіональні етноніми, але пізніше відбулась зміна етноніму і утвердився ендоетнонім «українці»; паралельне вживання понять «Україна» (зафіксоване у літописах в 1187, 1189, 1213, 1268, 1280, 1282 та інших роках) і «Русь» (у вузькому розумінні) має особливе ціннісно-сміслові навантаження, оскільки виокремлює власний, поза білоруськими та великоруськими теренами, гео- та етнокультурний простір українського народу);

5) відроджена історична пам’ять та історична свідомість українців, які актуалізувались на підставі «перечитання» давньоруської історії та під впливом польської історіографії (історіоописання XVI ст. поступово відступало від орієнтації на «дії володарів» і перетворювалось на «історію народів» та «національну історію»), яка стала «каталізатором» цих процесів (це підтверджувалось великою популярністю в

⁷⁵ *Вєі ааі еі і*. Знач. праця. — С. 61, 62.

⁷⁶ Відомо, що почуття патріотизму та поняття «Батьківщина», як незаперечні вияви етнічного «Ми», мали великий патріотичний потенціал, виконували роль етнозберігаючого чинника в часи політичного розбрату між руськими князями, в добу монголо-татарської навали та в часи географічного розмежування українського етносу, зумовлюючи збагачення духовного досвіду народу та подальше відродження України.

⁷⁷ Див. ПСРЛ. — Т. 2. — М., Л., 1962. — Столб. 305; Мудре слово Древней Руси (XI–XVII вв.). — М., 1989. — с. 140. Літопис містить ще одну вельми приметну згадку про поняття «Батьківщина»: в 1168 році великий київський князь Мстислав Ізяславич нагадує князям, що треба пожаліти і Руську землю (тобто всю державу), і свою малу Батьківщину (Див.: ПСРЛ. — Т. 2. — М.; Л., 1962. — Столб. 583).

Україні історичних праць Кромера, Бельського, Стрийковського, Гваньїні, на підставі яких «пригадувалось» минуле українського народу);

6) «ідеологічний місток» між Київською Руссю та Україною XVI–XVII ст., який створювався шляхом поширення панегиричних творів, що описували героїко-діяльний ракурс образу конкретного Княжого Дому (перші генеалогічні репліки, які виводили рід князів Острозьких від Рюриковичів, датуються 1574 та 1578 роками) і підтверджували сам факт політичного буття руського (українського) народу з часів Київської Русі;

7) нові світоглядні уявлення «про Русь як політичний простір» (який у своїх географічних обрисах збігається з територією південних («українських») князівств киево-руської доби), про існування «народу руського» як політичного суб'єкта, чії права були закладені за руських князів, що підтвердило зміцнення регіональної самосвідомості руської шляхти і зумовило формування «передмодерної української ідентичності у її політичному вимірі»⁷⁸;

8) киевоцентризм зі своєю мотивацією, смислотворенням та системою доказів (довгий час відбувалась сакралізація Києва як культурного, політичного («це буде мати городам руським») та християнського центру Руської держави (а пізніше — України), культивувалась метафора «Київ — другий Єрусалим»⁷⁹, що в XVI–XVII ст. стане підґрунтям для постання важливих національно-політичних ідеологем та ранньомодерної національної самосвідомості українців⁸⁰; довкола київської доміанти обертається вся історія «Імперії Русів», Київ є ядром

⁷⁸ *Вєі̇ââі̇êі̇ ї*. Знач. праця. — С. 231, 250, 251, 256. Ці уявлення стали фундаментом, на який спиралася тогочасна українська політична ідентичність у її «історичних спогадах»; вони були репрезентовані в 1621–1623 рр. у творах Мелетія Смотрицького, де утверджувались думки про самодостатність і рівноправність «руського народу», а також у творах Самійла Величка (в 1720 р.) та Григорія Граб'янки (в 1710 р.), які закріпили за козацтвом функції політичного народу — захисника Батьківщини, спільної спадщини і «посполитого люду».

⁷⁹ Ці ідеї актуалізувались не один раз протягом кількох століть: вперше ця метафора була зафіксована в руському «Початковому літописі», згодом була підхоплена автором редакції (1554) Києво-Печерського патерика, потім розвинута Йовом Борецьким у символічну формулу «богоспасаемого міста Києва — другого Єрусалима» (1621) і пізніше трансформована Інокентієм Гізелем у київському «Синописі» (1674), в якому автор вперше поставив Київ («Богоспасаемый Преславный и Первоначальный всея России град Киев») у центр династичної історії «народа Российского», прагнучи з'єднати Україну з Московією територіально і духовно (Див.: *Вєі̇ââі̇êі̇ ї*. Знач. праця. — С. 296–300).

⁸⁰ Див.: *Дє-єд̇ Â. ї*. Ідея Києва — другого Єрусалима в політико-ідеологічних концепціях середньовічної Русі // Археологія. — 1998. — № 2. — С. 72–81; *Вєі̇ââі̇êі̇ ї*. Знач. праця. — С. 296–332.

(серцем) цієї імперії, а сама «Імперія Русів» у сприйнятті автора «Дніпрових Камен» (1620) є квінтесенцією «християнського передмур'я»⁸¹.

Аналіз української історії показує, що початок переростання етнічного «Ми» українців в національне «Ми» можна віднести до XVI–XVII ст. З кінця XVI ст. український народ прагне утвердити свою суверенність та колективну суб'єктність і це збігається з добою переходу Європи «до нової моделі цивілізації», в межах якої виникає нова форма суспільної самосвідомості — національна. Про початок переростання етнічного «Ми» українців в національне «Ми» свідчили:

поява козацтва, яке формувалося з представників різних суспільних станів (міщан, бояр, шляхти, селянства) і започаткувало процеси націєтворення на українських теренах (з козаками пов'язано пробудження національної самосвідомості, формування національних інтересів, визвольної ідеї і формулювання національної мети, тобто найнеобхідніших для нації ідеологічних компонентів);

створення першої Січі на о. Томаківка (за даними польського хроніста М. Бельського, це сталося в 1540 р.), де був притулок для втікачів від соціального й національного гноблення, для антифеодално налаштованих людей, і де поступово окреслилась патріотична справа і святий обов'язок козацтва — захист рідної землі від нападників;

чітка етнічна самоідентифікація як простого українського люду, так і багатьох представників тодішньої української еліти, що виявлялося і в їхній діяльності, і в їхніх іменах — Павло Русин, Іван Туробінський-Рутенець, Григорій Чай Русин, Юрій Тичинський-Рутенець та ін.;

творчість та життєвий шлях оратора, публіциста, філософа, історика Станіслава Оріховського-Роксолана (1513–1566), якого називали в Західній Європі «рутенським Демосфеном» та «сучасним Цицероном», і який вважав за честь нагадувати у своїх творах («Про турецьку загрозу слово I та II-ге» (1543, 1544), «Напучення польському королеві Сігізмунду Августу» (1543, 1548) та інших) про своє «руське походження», про те, що він представляє «руський народ польської держави», а також вживати такі поняття, як «мої русини», «наші предки», «наша славна батьківщина», «наші славні батьки» тощо;

⁸¹ *Bé̃āáíé̃ĭ Ĩ*. Знач. праця. — С. 278–282, 287; слово «передмур'я» — «antemurale» — виразно окреслює не тільки пограничність України-Руси з азійським, номадським світом, але й підтверджує нашу гіпотезу про семантику морфема «анти» — «ути».

життєдіяльність Дмитра («Байди») Вишневецького (1516–1563), нащадка Великого князя литовського Ольгерда (одного з перших відомих в історії українського козацтва гетьманів, організатора відсічі багатьом татарським нападам), що зумовила поширення в козацькому середовищі національних почуттів та відчуття власної честі й гідності (поведінка Д. Вишневецького під час страти в Стамбулі підтвердила, що «вмерти, не зрадивши христової віри і України, — це найвища честь для українського козацтва»);

козацько-селянські повстання під проводом К. Косинського (1591–1593 рр.), С. Наливайка (1594–1596 рр.) та ін., які стали формою колективного протесту проти посилення на українських теренах кріпосницького гніту та релігійно-національних утисків;

діяльність відомого українського мислителя, письменника, церковного та суспільно-політичного діяча Йосипа Верещинського (1530–1598), який був автором цілої низки політичних проєктів і першим обґрунтував етнополітичну теорію українського народу, що базувалася на рецепціях традиціоналістської схеми народу старозавітних часів, **ідеї** континуїтету (безперервності) української історії та українського «Ми»;

діяльність українських братств (національно-релігійних товариств, створених при церковних парафіях членами ремісничих та цехових організацій протягом XV–XVII ст. у багатьох містах України; одним з перших братств в Україні було Львівське Успенське Братство, згадуване в історичних джерелах вже в 1453 р.), що сприяло поширенню на українських теренах ідеї збереження українського «Ми», оборони української національної самобутності, ідеї національно-культурного розвитку України, ідеї соціальної та національної рівності, а також реформаційних та гуманістичних ідей, які проникали на українські терени з Європи;

діяльність князя Костянтина Острозького (1526–1608) — київського воєводи (з 1559), магната, культурного діяча і мецената, який був прихильником ідеї культурно-релігійної автономії українського й білоруського народів та створення європейської антитурецької ліги; у 90-х роках XVI ст. він розробив програму об'єднання православної та католицької церков на засадах універсалізму та рівності, водночас виступаючи за збереження української самобутності й проти форми сучасної йому церковної унії⁸²;

⁸² Берестейська унія 1596 р. суттєво змінила суспільно-політичну ситуацію в Україні. Вона стала «точкою відліку» спочатку духовної, а пізніше — збройної опозиції українства, що надзвичайно потужно впливало на процеси трансформації етнічного «Ми» українців у національне «Ми».

кий народ», захищаючи вольності, які він має зберегти «і перелити на своїх нащадків... аж доки триватиме він сам і його великі князі, тобто до кінця часів»⁸⁵. М. Смотрицький вмотивував у своїх творах початку XVII ст. не тільки концепцію руського (українського) народу, але й ранньоновітню теорію нації⁸⁶.

Отже, в кінці XVI — першій половині XVII ст. почалась кристалізація національного «Ми» українців: 1) була створена доволі цілісна система суспільних уявлень про минуле й сучасне Русі, ядром якої стала спільна «ідеологічна Батьківщина»; 2) почав виокремлюватися новий колективний суб'єкт — «руський народ»; 3) була доведена безперервна тяглість «руської старовини» (з апеляцією до її церковно-релігійного, героїчного та політичного аспектів). Ці зміни відбувались на фоні постання нового світогляду, який відповідав початковій модерній епохи. Українське «Ми» актуалізувалось в різних формах у добу Хмельниччини, в часи ліквідації козацької держави, в концепціях діячів «Руської трійці» та Кирило-Мефодіївського товариства.

Визвольна війна (1648–1654) дала потужний імпульс для кристалізації національного «Ми» українців, для розвитку національної культури, національної свідомості й самосвідомості; для зародження власне національної ідеї; для закріплення традицій збройної боротьби за національні інтереси та свою незалежність; для переростання українського етносу в українську націю європейського типу; а також для поступового закріплення назви «Україна» за козацькою державою, а самоназви «українці» — за її етнічним населенням. У XVII ст. кристалізуються найважливіші ознаки українського «Ми» (причому ці ознаки не лише рефлексуються, а набувають «ваги» і фіксуються), українське «Ми» надзвичайно зміцнюється, оскільки народ обороняв свою етнічну самобутність, боровся проти національної, релігійної та соціальної дискримінації.

Український шляхтич Лаврентій Деревинський, виступаючи в 1620 р. на Варшавському сеймі, розповідає про національне та соціальне пригнічення «народу нашого руського», підкреслюючи, що «давно вже великі й нечувані утиски терпить наш руський народ як в Короні, так і у Великому князівстві Литовському»⁸⁷. Українське «Ми» репрезентоване у листі Павла Бута (Павлюка) від 12 серпня 1637 р. до мешканців

⁸⁵ *Вєіааієі І*. Знач. праця. — С. 233.

⁸⁶ Малий словник історії України. — К., 1997. — С. 368–369.

⁸⁷ Див.: *Наддаає А. А., Наддааєієі А. В., Ні ієєє А. А.* История Украинской ССР. — Учебное пособие для 8–9 классов. — К., 1989. — С. 67.

м. Переяслава, який називає українців «браття наші», «наші прихильні приятелі», «вірні наші товариші», «ми всі, як один»⁸⁸ тощо.

На високому емоційному та ціннісно-смысловому рівні репрезентується українське «Ми» у спадщині гетьмана Б. Хмельницького. Богдан Хмельницький, який називав себе «одновладцем і самодержцем руським» та «володарем України», у своїх Універсалах та листах зазначає: «Ми зазнали чимало шкоди і кривд від ляхів і різних панів, які порушили наші права і зневажили наше Військо Запорізьке, через що Україна наша і слава і божі дома мало не загинули, і святі місця і тіла святих... мало не втратили слави; ...проливається кров батьків наших, матерів, братів, сестер, духовних отців, невинних діточок... це ридання всієї України голосами пробиває небо, прохаючи помсти від господа бога»; «готуйтеся зустріти ляхів, цих ворогів наших і стародавньої віри нашої і нашого народу» (початок 1648 р.); гетьман звертається до «синів отчизни нашої», до «нашого козацтва», говорить про «наші землі», про Русь як «предковичну отчизну нашу», про «пригноблення руського народу», «руського духовенства», «руської церкви», згадує про «древніх русів, предків наших», про «наші давні права і вольності» (1648–1657), про «народ благочестивий укранський» (початок 1655), турбується про «цілість нашої держави», про «нашу націю» (червень 1657)⁸⁹. В Універсалі гетьмана Петрика (1692) чітко окреслюються «Ми» (козаки, запорожці, мешканці «своєї батьківщини») та «Вони» («ляхи», «москалі й драпіжні пани») ⁹⁰.

У XVIII ст. на Східній Україні відбувається певна деформація українського «Ми» та його трансформація в напрямі до загальноімперського «Ми», через що етнічна самосвідомість починає втрачати ідеологічні ознаки. Але потрібно згадати багатьох видатних представників українського народу, діяльність яких в цей час потужно впливала на розвиток і зміцнення українського «Ми». На найвищому духовно-світоглядному рівні репрезентоване українське «Ми» у промові Івана Мазепи до урядників військових і цивільних козацької України напередодні розриву з Московією (1708), де зазначається: «Ми стоїмо тепер, братіє, між двома проваллями, готовими нас пожерти, коли не виберемо шляху для себе надійного, щоб їх обминути», І. Мазепа говорить

⁸⁸ Див.: Селянський рух на Україні 1569–1647 рр. — К., 1993. — С. 269.

⁸⁹ Див.: Українознавство. Хрестоматія-посібник. — Кн. 2. — К., 1997. — С. 58–130; Документи Богдана Хмельницького. — К., 1961. — 740 с.

⁹⁰ Див.: *Вай ді едівее А.* ? Історія запорізьких козаків. У трьох томах. — Т. 3. — Пер. з рос. Іван Сварник. — Л., 1992. — С. 104–105.

про «нашу отчизну», «країну нашу», «наші права і привілеї», «границі наші», «договори наші», «війська наші», «спільні недуги наші», про тих, хто «репрезентує націю», згадує «предків наших», турбується про «положення наше», «долю нашу», «нащадків наших», І. Мазепа прагне «поставити країну нашу в той стан держав, в якому вона була з-перед володіння польського, із своїми природними князями та з усіма колишніми правами й привілеями, що вільну націю означають», зазначаючи, що «ми тепер уважати повинні шведів за своїх приятелів, союзників, добродіїв і немов би од Бога посланих, щоб увільнити нас од рабства та зневаги і поновити на найвищому ступені свободи та самостійності. Відомо ж бо, що колись були ми те, що тепер московці: уряд, першість і сама назва Русь од нас до них перейшли»⁹¹.

У листі кошового отамана Йосипа Кириленка до гетьмана Івана Скоропадського (2 липня 1710 р.) подається позиція українського козацтва («синів матки нашої отчизни», які «отчизни своєї не губили за владу, рублі, соболі і маєтності Москви») щодо тогочасних подій, згадується поневолена Україна, «отчизна наша», порушення москалями «прав і вольностей наших», які віднімають вольності і здобич козацтва «на власних ґрунтах наших» та «порушення загальної цілості отчизни матки нашої», згадується «славної пам'яті гетьман Мазепа», зазначається, що московські монархи ніколи не були «природними панамі» над козаками, а Україна ніколи не була завойована Москвою. Автор листа бажає своїй вітчизні «от московського ярма свободи». В цьому листі з'являється нове «Вони» — це вже не тільки «москалі» та «московські царі», а й етнічні українці, які стали «губителями отчизни», «московськими похлебцями», які хочуть «в неволю московську отдати отчизну»⁹².

У Конституції Пилипа Орлика (1710), яка проголошувала Україну демократичною республікою, визначала обшири держави та її національні інтереси, українське «Ми» репрезентується на високому політико-правовому рівні. В цьому документі йдеться про «славний народ Руський», «відважний Козацький народ», який мав славних попередників, «власні права і вольності», «старі закони і звичаї», але із «знаменитого» і «прославленого Руського народу» став «пригнобленим народом». Автор окреслює майбутні закони «вільного народу Руського» та «недоторканності батьківщини», права «нашої батьківщини», турбується про «порятунок нашої батьківщини від ярма москов-

⁹¹ Див.: Вивід прав України. — 2-е вид. — Нью-Йорк, 1964. — С. 80–85.

⁹² Див.: *Baï di döüëëë Ä.* ² Історія запорізьких козаків. — Т. 3. — Л., 1992. — С. 314–318.

ського рабства», про «потреби батьківщини», «щоб жодна чужинська релігія не запроваджувалася на нашій Руській батьківщині», «коли наша батьківщина буде звільнена від московського ярма», вона мусить утвердитися «у своїх кордонах», нікому не буде дозволятися «не лише порушувати закони і вольності наші, але й привласнювати батьківські землі» та завдавати «шкоди цілісності батьківщини і загальному благу», у «нашій батьківщині» мусить утвердитися «вільна нація»⁹³.

Відображенням процесів утвердження етнічного «Ми» українців та кристалізації національного «Ми» були історичні пісні й думи, а також козацькі пісні XV–XVIII ст. оспівували важку долю українського народу, його боротьбу проти турецько-татарських нападників та польських і московських загарбників («Пісня про Байду», «Пісня про Коваленка», «Пісня про Михая», «Пісня про побережців», «Ой, поля, ви, поля», «Ой, зійшла зоря», «Дунаю, Дунаю», «Маруса Богуславка», «Самійло Кішка», «Козак Голота», «Кляля цариця, вельможная пані», «За річкою вогні горять», «Коли турки воювали», «Ходить турчин по риночку», «Зажурилась Україна», «А біжи ж ти, мій кінь, на Україну мершій», «Ой Великий Луг — мій батько, а Січ — моя мати», «Погибає на Україні козак молоденький», «Ой оглянемось на нашу Україну», «На свою Україну ще раз подивлюся», «Чи не той то хміль», «Гей, не дивуйтеся, добрії люди», «Та не жури мене, моя мати», «У Винниці на границі», «Пісня про Палія і Мазепу», «Засвистали козаченьки», «Ой як пішли козаченьки», «Ой ви, хлопці-запорожці», «Ой літа орел, літа сизокрилий», «Чорна рілля ізорана», «У Глухові у городі», «Ой летить куля з ворожого поля», «Гей, віють вітри», «Ой є в мене родина — уся Україна» та ін.). У народних піснях чітко протиставляються «своїй» і «чужій» і дуже часто використовується категорія «Ми» (у формі «ми в неволі», «ми — козаки», «ми — запорожці», «моя родина — уся Україна», «наш люд», «наші люди», «добрі люди», «наші козаки», «наш край», «наші землі», «наші поля», «наша Україна», «своя Україна» тощо): «Ой, од Вісли та до Києва / Пробитіі шляхи, / Завладіли та несправедливо / Нашим краєм ляхи...»; «занапастив Польщу / Ще й нашу Україну» (пісня «А вже років двісті»); «Ой нехай же я стану, подивлюся / Та на свою Україну!» (пісня «Ой є в мене родина — уся Україна»)⁹⁴.

⁹³ Див.: І дѣѣѣѣѣ Ѣ. Ѣ. Конституція 1710 року П. Орлика // Вісник Київського університету. Історико-філологічні науки. — Вип. 2. — К., 1991. — С. 3–23.

⁹⁴ Збірки історичних та народних пісень публікували М. Цертелєв (Опыт собрания старинных малороссийских песней. — СПб., 1819), М. Максимович (Малорусские пес-

У XIX ст. розвиток національного «Ми» відбувається шляхом активізації духовних цінностей українського народу, ідеологічного спрямування етнічної самосвідомості, її трансформації від етнографічного романтизму до акцентування демократичних і визвольних аспектів. На рубежі XIX та XX ст. в українському суспільстві простежується досить бурхливий розвиток національного «Ми», яке збагачується соціально-психологічними чинниками, набуває політико-правових та ідеологічних форм. Виникнення цільових груп, зорієнтованих на популяризацію національних цінностей та розробку ідеологічних і політичних перспектив України, значно впливає на національну самосвідомість (як на суспільному рівні, так і на індивідуальному).

Процес кристалізації та утвердження національного «Ми» українців супроводжувався в XVII–XIX ст. грандіозною дослідницькою працею українських вчених, «будителів» і сподвижників (Г. Грабянка, Я. Маркович, Г. Полетика, Т. Калинський, В. Капніст, Г. Кониський, В. Лукашевич, О. Шафонський, І. Котляревський, Д. Бантиш-Каменський, І. Мазепа, П. Орлик, М. Максимович, М. Маркевич, І. Базилевич, О. Духнович, М. Лучкай, А. Добрянський, М. Костомаров, Т. Шевченко, В. Білозерський, М. Гулак, П. Куліш, П. Чубинський та ін.), які виконували надзвичайно потрібні для України націєтворчі функції, зібрили і «відкрили» для громадськості багатий український фольклор, витворили українську літературну мову і окреслили українську національну індивідуальність на основі з'ясування етнокультурних особливостей українців, сполучення етнокультурних чинників з історичною спадщиною княжої доби та реконструкції ознак етнічної особистості, окремішності й національної ідентичності українського народу. Завдяки цій діяльності українці почали засвоювати новий принцип і спосіб соціальної ідентифікації — національний.

Посилювали і утверджували українське «Ми» В. Антонович, М. Грушевський, М. Драгоманов, В. Винниченко, В. Липинський, С. Єфремов, Д. Донцов, О. Бочковський, Д. Дорошенко, Ю. Липа, А. Волошин, І. Огієнко, діячі українських політичних партій початку XX ст., провідники ОУН та інші українські громадські діячі, мислителі та вчені. В 1891 р. у Каневі, на могилі Т. Шевченка виникла підпільна організація «Братство Тарасівців», ядро якої становили І. Липа, Б. Грінченко,

ни. — М., 1827; Украинские народные песни. — М., 1934), ² *Нѣдѣлі дѣтинеѣ* (Запорожская старина. — Х., 1833–1834), П. Лукашевич (Малороссийские и червонорусские народные думы и песни. — СПб., 1836), *А. Айсі і і дє-зі І. Адаі і ай і* (Исторические песни малорусского народа. — В 2-х т. — К., 1874–1875) та ін.

В. Самійленко, М. Коцюбинський, М. Вороний, М. Байздренко, М. Базькевич, В. Боровик та ін. «Братство Тарасівців» обстоювало органічну єдність України в її етнічних межах, заявляючи, що завдяки величезній силі «Ми-почуття» територіально-розчленованого народу «нас не зможуть відірвати від галичан, ані галичан від нас»⁹⁵.

У науковій спадщині М. Драгоманова (1841–1895) українське «Ми» посідає особливе місце, ці питання висвітлюються в багатьох працях вченого («Пропаший час — українці під Московським царством» (1880), «Чудацькі думки про українську національну справу» (1891), «Листи на Наддніпрянську Україну» (1893)), але «Передне слово до “Громади”» (1878) є просто гімном українському «Ми» та «матері нашій Україні» (в жодній з праць українських вчених стільки раз не використовується словосполучення «наша Україна»). В «Передньому слові» автор пише про «нашу Україну», «нашу землю», «нашу країну», «наші міста», «наші сторони», «наші українці», «наших дідів», «наших людей», «наших українців», «наше козацтво», «наше повстання за часи Богдана Хмельницького», «нашу Січ», «наші степи», «наші громади», «наших мужиків», «наших селян», «нашу мову», «нашу історію», «наші школи», «нашу породу», «наших земляків», «наших братів», «наших письменних людей». М. Драгоманов закликає «наших українців» звернутися до того, «на чому стояло наше мужицтво в козацькі часи XVI–XVII ст.», не забувати того, «що вони українці», ухопити «кінець нитки, що ввірвалася в нашій історії в XVIII ст.», пам’ятати, що «історія наша» не переривалась, що вони «самі собі мусять допомогти, вибавивши свою землю од чужих людей», обороняючи «себе од чужих»; окреслює справу «для теперішніх письменних людей на нашій Україні», «стати спільно, щоб дійти до свого; щоб жити по своїй волі на своїй землі», щоб послужити «матері нашій Україні» та «пристати до думок європейських і американських громадівців і по-своєму прикладати їх на своїй землі...»⁹⁶.

Видатний український історик, публіцист, науковий, громадський та політичний діяч М. Грушевський, який називав себе сторожем «наших державних, національних і соціальних традицій»⁹⁷, у своєму нау-

⁹⁵ Див.: Літературознавчий словник-довідник. — К., 1997. — С. 91.

⁹⁶ *Адааі і аї і а і . І*. Передне слово (до «Громади» 1878 р.) // Драгоманов М. П. Вибране. — К., 1991. — С. 276–336.

⁹⁷ *Адооааіііііііі і*. Промова на засіданні Центральної Ради 17 грудня 1917 р. // На порозі нової України. Статті і джерельні матеріали. — Нью-Йорк; Львів; Київ; Торонто; Мюнхен, 1992. — С. 153.

ковому обґрунтуванні нового бачення української історії часто звертається до категорії «Ми». У своїх виступах, статтях та наукових працях («Історія України-Руси», «Нарис історії українського народу», «Історія української літератури», «Українці», «На порозі Нової України: гадки і мрії» та інших) вчений говорить про «наш народ», «нашу країну», «наші землі», «нашу Україну», «нашу історію», «нашу рідну мову», «наші булави, пірначі, чекани», «нашу письменність, мистецтво, державне й релігійне життя», «нашу стару українську державність», «нашу Гетьманщину», «наше право», «наше національне буття», «нашу тисячолітню державну, політичну й культурну історію». М. Грушевський називає Чорне море «нашим морем», «своїм морем», турбується про «нашу нову Вільну Україну», «нашу відновлену Українську Державу», «нашу конституцію», «наш державний герб», «нашу республіку», «наші місцеві центри» тощо. Вчений зазначає, що ми, українці, не повинні «боротись з природною орієнтацією нашого економічного і культурного життя» і враховувати те, що «народність наша, дух нашого народу тягне нас на захід», а «край завертає енергію, нашу працю на схід і полуденне, в сферу нашого моря, нашого комунікаційного центру, до котрого ведуть нас наші ріки і повинні б були повести всі наші дороги, коли б вони будувались нами, в орієнтуванні нашими інтересами»⁹⁸.

Різні грані українського «Ми» представлені в творах І. Вишенського, І. Величковського, Г. Сковороди, І. Котляревського, Т. Шевченка, Лесі Українки, І. Франка, Є. Маланюка, У. Самчука, М. Стельмаха, В. Симоненка, В. Стуса, О. Гончара, Л. Костенко та ін. Т. Шевченко чітко протиставляє «свою країну» і «ваші кайдани»: «За святую правду-волю / Розбойник не стане, / Не розкує закований у ваші кайдани / Народ темний, не заріже / Лукавого сина, / Не розіб'є живе серце / За свою країну». Поет утверджує українське «Ми»: «Не вмирає душа наша, / Не вмирає воля»; «Наша дума, наша пісня / Не вмре, не загине... / От де, люди, наша слава, / Слава України!» і надзвичайно влучно використовує категорію «Ми»: «на нашій, не своїй землі»; «Кривавим потом і сльозами / Кати знущаються над нами, / А правда наша п'яна спить»; «чії ми діти»; «Ой, нема, нема, ні вітру, ні хвилі / Із нашої України»; «Село на нашій Україні — / Неначе писанка село...». Леся Українка питає: «Що орать, — / Коли наше поле не вільне?» І. Франко закликає: «Не пора, не пора, не пора / Москалеві й ляхові служити: / До-

⁹⁸ *Добродієєв І.* На порозі нової України. — К., 1991. — С. 14.

вершилася України кривда стара, / Нам пора для України жить / ... Бо пора це великая есть: / У завзятій важкій боротьбі / Ми поляжем, щоб волю і славу, і честь, / Рідний краю, здобути тобі!» Є. Маланюк стверджує: «Не сперечатимусь: я син свого народу». Л. Костенко зазначає: «Усе комусь щось пишуть на догоду / та чечевиці хочуть, як Ісав. / А хто напише, або написав / велику книгу нашого народу?»

У ХХ ст. українське «Ми» розвивається надзвичайно бурхливо. В 1900 р. було створено Революційну українську партію, політичною настановою якої була стаття М. Міхновського «Самостійна Україна», що стала програмою подальшого українського національно-визвольного руху. В цій програмі категорія «Ми» та ідеї «Братства Тарасівців» набули чітко увиразненої спрямованості: «Одна, єдина, нероздільна, вільна, самостійна Україна від Карпатів аж по Кавказ». Адвокат, публіцист, громадський та військовий діяч М. Міхновський у багатьох своїх творах конкретизував категорію «Ми»: «Ми сильні нашою любов'ю до України»; «Доки хоч на однім клапті української території пануватиме чужинець... доти усі покоління українців йтимуть на війну»; «Ми не попустимо, щоб проміння свободи усіх націй заблищало на наших рабських кайданах: ми розіб'ємо їх до схід сонця свободи!»⁹⁹

Новітня доба національно-визвольної боротьби українців у ХХ ст. породила нові цикли історичних пісень, серед яких пісні січових стрільців, пісні про звитяжців УВО та ОУН, про триумф і трагедію Карпатської України, про боротьбу ОУН-УПА та інші народні пісні. В цих піснях широко представлена категорія «Ми» у формі «ми — українці», «ми — оборонці рідної землі», «ми — захисники України», «ми — нащадки козаків», «наша Україна», «наша земля», «наша країна», «наша поневолена країна» тощо («Молитва за Україну», «Ой у лузі червона калина», «Гей ви, стрільці січовії», «Ой на горі, на Маківці», «Ой та зажурились стрільці січовії», «В Закарпатті радість стала», «Там, на півночі, на Волині», «Ішли селом партизани», «Лента за лентою», «Чи то буря, чи грім», «Триста літ минає», «Чи чуєш, ти, друже, юначе», «Сумний святий вечір у сорок сьомім році» та багато інших).

В цей час виходить багато збірок та журналів, які мали у своїй назві слова «ми», «наш», «наше»:

у 1916 р. заходом «Союзу визволення України» за участю Б. Лепкого у Вецлярі виходить збірка популярних українських пісень «Наша пісня», в якій були репрезентовані **дійсно наші** пісні: гімн «Ще не

⁹⁹ Див.: Українська афористика. — К., 2001. — С. 115–116.

вмерла України ні слава, ні воля», історична пісня «Гей, не дивуйте!» (музика М. Лисенка), «Січова пісня» І. Франка, «Марш гайдамаків» (на вірші О. Маковея, які приписувались М. Бачинському), «Ми гайдамаки» та «Січовий марш» К. Обуха (псевдонім К. Трильовського), «Не пора» (слова І. Франка, музика Д. Січинського), «До волі — з неволі» (Б. Лепкого) та ін.;

у 20–30-х — роках на теренах Закарпаття виходить часопис для молоді «Наш рідний край» (редактор К. Коханий); це видання прилучало школярів до історії, літератури, культури рідного краю, до джерел народної мудрості, формували у молоді міцні світоглядні позиції; тут співпрацювали досвідчені вчителі-практики, письменники, науковці: О. Маркуш, А. Ворон, Б. Заклинський, В. Гренджа-Донський, Л. Дем'ян, М. Підгірянка, С. Русова, С. Черкасенко, М. Творидло, Й. Бокшай та ін.

протягом 1933–1939 рр. у Варшаві (видавництво «Варяг») виходив літературно-мистецький журнал «Ми», в якому співпрацювали Б. Антонович, А. Крижанівський, І. Дубицький, Б. Ольхівський, Я. Дригинич, Г. Лазаревський, Н. І. П. Холодні, І. Чернява та ін.;

протягом 1935–1938 рр. в Карпатській Україні виходить журнал «Наша школа», який був органом Товариства «Учительська Громада»;

в 1956 р. у Польщі починає виходити український тижневик «Наше слово» (орган Українського суспільно-культурного товариства), який подавав інформаційні матеріали про радянську Україну, культурні та літературні події; незважаючи на утиски цензури, «Наше слово» підтримувало збереження українцями Польщі власної національної ідентичності; у «Нашому слові» працювали М. Щирба, А. Гошовський, Г. Боярський, М. Вербовий, Р. Галан, М. Чех та ін.

Національне «Ми» українців потужно репрезентоване в універсалах Української Центральної Ради (1918), в Конституції УНР (1918), в документах ЗУНР (1918–1919), в Акті Директорії про з'єднання всіх українських земель (1919), в Універсалі Трудового Конгресу України (1919), в законах Карпатської України (1938–1939), в Акті проголошення Української Держави 30 червня 1941 р., в Універсалі та платформі Української Головної Визвольної Ради (1944), в Декларації про державний суверенітет України (1991) тощо.

Уряд Карпатської України, який очолював А. Волошин, послідовно використовував поняття «наш народ», «наша культура», «наша мова», «наша школа», «наша молодь», «наш рідний край», «наша держава», «наша влада», колишнє українське населення Чехо-Словаччини було названо українським народом¹⁰⁰, до якого уряд звертався як до цілісного колективного суб'єкта. Ці психологічно грамотні рішення дали змогу дуже швидко актуалізувати такі універсальні психологічні форми колективного самоусвідомлення людських спільнот, як «Ми» і «Наше», що дозволило використати ці «формули» в якості потужного «каталізатора» національного самоусвідомлення та згуртування українців. Адже як тільки формується чітко окреслене й емоційно забарвлене колективне «Ми», то відразу відкривається широкий простір для здатності провідників даної спільноти здійснювати потужний вплив як на патріотичні й соціальні почуття людей, так і на відповідні колективні дії.

Прикро, що в незалежній Україні вже кілька років поспіль значення понять «Ми», «Наше» нівелюється провідними засобами масової інформації України, сконструйовано навіть спеціальний термін «нашисти», який «демонізує» святу справу консолідації української нації, вносить розбрат в українське суспільство, формує у громадян загальну невіру у власні сили, культивує у громадян України якості підлеглого народу, послаблює усвідомлення себе як активного учасника і суб'єкта соціально-економічних та суспільно-політичних перетворень. Ці та інші впливи багатьох електронних ЗМІ як на масову свідомість українців, так і на їхню підсвідому сферу загалом спрямовані на те, щоб українці так і не стали повноправним суб'єктом власного політичного, економічного і культурного життя, щоб український народ залишався й надалі об'єктом чужих імперських впливів. Той час, що минув від 24 серпня 1991 року, можна, на жаль, було плідно використати для того, щоб українці відчували себе сучасною політичною нацією європейського типу.

Всі ці негативні впливи можуть дещо загальмувати процес націєтворення в Україні, але вони неспроможні остаточно зупинити процеси консолідації української політичної нації та утвердження українського національного «Ми».

¹⁰⁰ Див.: *І деее В., Аїе А., хіідега А.* Історія української державності. — Львів, 1995. — С. 156–157.

Міфопоетичний світ в українській календарно-обрядовій поезії (архетипне підгрунття)

Календарно-обрядова поезія — надзвичайно потужне інформаційне джерело, що дійшло до сьогодення у формі окремих вкраплень, образів, деталей у текстах зимово-новорічного, весняного, літньо-осіннього циклів, яке свідчить про наявність первинних закодованих знаків духовної пам'яті наших предків, а архаїка календарно-обрядової поезії становить з обрядом нерозривність зв'язку нащадків із предками, світосприйняття та його упорядкування. Розмаїття методів і підходів до вивчення обрядово-пісенної поезії календарного циклу зумовлено як багатоаспектністю поезії та обрядів, так і загальною трансформацією світоглядних і пізнивальних уявлень.

Якщо раніше календарно-обрядова поезія розглядалася переважно в системі поетичних жанрів (праці О. Потебні, О. Афанасьєва, М. Максимовича, П. Чубинського, М. Драгоманова, М. Костомарова, М. Сумцова, В. Гнатюка, О. Веселовського, М. Грушевського, І. Нечуй-Левицького, Ф. Колесси, В. Петрова), то нині увагу дослідників привертають приховані, глибинні форми контактів індивідуальної й колективної свідомості на рівні архетипів.

Особливості світорозуміння, пізнавальних установок первісного та архаїчного сприйняття світу розглядаються крізь призму міфопоетичної свідомості, підгрунттям якої є архетипи. У зв'язку з цим значний інтерес становлять загальнотеоретичні положення наукових досліджень К.-Г. Юнга, С. Кримського, В. Буряка, О. Донченко, Ю. Романенка та ін.

Дослідження архетипів календарно-обрядової поезії та їхні образно-символічні структури є важливими не лише для глибшого, комплексного пізнання міфопоетичного світу наших пращурів, а й для розкриття національної ідентичності, виявлення особливостей і феномену української культури.

Обрядова поезія завжди виокремлювалась як найдавніший шар народної поетичної культури. «Ці тисячолітні пісні-містерії, ігри та звичаї збереглися в душі кожного українця; не затратились вони на тому довгому, безконечному тернистому шляху нашої нації, бо вони інтуїтивно, несвідомо, нам незрозуміло є тією святою і безконечною ни-

ткою вічності, що пов'язує душі наші сьогодні з душами наших далеких пращурів, які створили цю культуру», — говорить С. Килимник¹⁰¹.

Тому одним із завдань дослідників українського фольклору сьогодні постає вивчення особливостей усної народної творчості, які характеризують пракультуру, а для розгляду інформаційно-енергетичної насиченості дохристиянського міфопоетичного світу, його ментального архіву застосовуються теоретичні і практичні методи. Метод, який інтенсифікує вивчення глибинних архетипних особливостей, психо-соціальної еволюції взагалі та українського соціуму зокрема, є метод аналізу архетипів. «Аналіз архетипів, — як твердить С. Кримський, — становить досить адекватний метод дослідження національної культури та національного менталітету, праісторії та майбутнього історичних утворень. Він потребує емпіричного доведення наскрізності певних структур, що можуть застосовуватись для характеристики етнічної індивідуальності людей та спільностей, пов'язує історичні методики дослідження з логікою структурних реконструкцій культурно-історичного процесу»¹⁰².

Інтерес наукового дослідження зупинимо на українській календарно-обрядовій поезії. Зумовлюється це тим, що в колядках, щедрівках, веснянках, гаївках, русальських, купальських, петрівчаних, жниварських піснях збереглася основа міфологічного мислення наших предків, а сама календарно-обрядова поезія належить до найархаїчніших пластів усної народної творчості. Така основа хоча й уривчасто, однак дає можливість репрезентувати модус прадавньої культури, в межах якої структувалися патерні основи архетипного підґрунтя міфопоетичного світу. «Нешастя наше в тому, що ми не знаємо нашої первісної культури, її недосяжно високого світового значення, а без знання первісної культури — матері нашої історії — не можемо належати та глибоко зрозуміти й процес нашої історії і нашу сучасну історію...»¹⁰³, — зазначав С. Килимник.

Існує багато різних підходів, класифікацій та вивчення календарно-обрядової поезії, що дає основу для моделювання, а також розгляду її знаково-семантичної системи, що зумовлює пояснення календарних

¹⁰¹ *Єдєєї Ієє Ї*. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. У 2 кн. — К.: Обереги, 1994. — кн. I. (Т. 1, Т. 2). — С. 177.

¹⁰² *Єдєї пїєєє Ї*. Архетипи української культури / Феномен української культури: методологічні засади осмислення. — К., 1996. — С. 98.

¹⁰³ *Єдєєї Ієє Ї*. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. У 2 кн. — К.: Обереги, 1994. — кн. II (Т. 3, Т. 4) — С. 120.

обрядів і їх поетичних словесних компонентів із позицій солярної (космогонічної) теорії та аграрної (господарської).

Особливий інтерес викликають пошуки, які обґрунтовують, що у текстах календарно-обрядової поезії є структури, які несуть собою багатомістову епоху дорелігійних уявлень. Такі уявлення і є архетипами.

Архетипи — це феномен, який завжди залучений до найдавнішого сприйняття світу (праформ). Архетипи сформувалися у найдавніші часи і визначають структуру моральної, естетичної та пізнавальної діяльності людини. Це праобрази, вроджені психічні структури, які є результатом історичного розвитку людини.

Поняття *ἀδδᾶὀδὲί* розглядається як *ἀδδᾶ-* (першообраз, першоджерело, першооснова культури, менталітету) в цілому, як основа становлення і розвитку культурних та соціальних моделей, що оформлюють людське буття. Архетипи вбирають в себе архетипні образи і символи, утворюючи цілу систему. Отже архетипний образ — це спосіб вияву архетипу у свідомості.

Останнім часом популярність терміну *ἀδδᾶὀδὲί*, його різнотлумачення в багатьох працях науковців дає привід досліджувати їх і давати нову характеристику архетипним образам.

Так, наприклад, концепцію архетипів на основі міфології, надавши їй психологічного вираження, розробив швейцарський психолог К.-Г. Юнг. Юнгівський архетип — це ідеальна форма, наділена енергетичною ірраціональною силою, що походить із несвідомого і формує уявлення. Увага вченого зосереджена на відтворенні у свідомості людини архаїчних образів і переживань, носіїв колективного несвідомого. Їх дослідник назвав архетипами. Виявлення «юнгівських» ознак архетипу допомагає усвідомити архетипний горизонт свідомості як інформаційне праджерело або мікросистему давньої свідомості, як початковий знак пам'яті. Тому на основі теорії архетипів колективного несвідомого дослідник розвинув концепцію інтеграції свідомості та підсвідомості у психіці індивіда через символічне потрактування і суб'єктивне переживання архетипних структур.

У своїй широко відомій праці «Про архетипи колективного несвідомого» К.-Г. Юнг зазначав: «Говорячи про зміст колективного несвідомого, ми маємо справу з найдавнішими, краще сказати, споконвічними типами, тобто споконвіку наявними образами... Поняття “архетип” означає тільки ту частину психічного змісту, яка ще не пройшла якоїсь свідомої обробки і є не тільки безпосередньою психічною даністю»¹⁰⁴.

¹⁰⁴ *Πλάτ. - Α.* Об архетипах коллективного бессознательного // Архетип и символ. — М.: Ренессанс, 1991. — С. 98–99.

У календарно-обрядовій поезії немає рис індивідуального вибору, індивідуальної творчості. Така поезія має в собі норми, цінності, установки (архетипи), сформовані в процесі історико-культурного розвитку певної спільноти — соціуму. Архаїчні тексти календарно-обрядової поезії є відображенням світосприйняття та міфологічного мислення. Підтвердженням цієї думки є слова К.-Г. Юнга. Він говорить: «Коли індивід доходить до цих праобразів, то він починає говорити немовби тисячами голосів і завдяки цьому, — зазначає вчений, — підносить особисту долю до долі людства»¹⁰⁵.

За теорією К.-Г. Юнга, людина народжується не тільки з біологічною, а й із психологічною спадщиною, яка визначає поведінку і досвід. Колективне несвідоме містить психологічний матеріал, який не виникає у власному досвіді, а зберігається у міфах, легендах, казках, релігіях, соціальній енергії. Колективне несвідоме наче повітря, яким всі дихають, але яке нікому не належить, має надособистісний зміст.

К.-Г. Юнг відкрив і обґрунтував проблему архетипів в психологічному вираженні. Однак багато суміжних з архетипами питань вченому не вдалося послідовно розкрити. Тому в пізніших дослідженнях термін *áððáðèì* вживається для позначення фундаментальних і загальнолюдських міфологічних мотивів, структур, уже без зв'язку з юнгівською теорією, хоча вплив вчення незаперечний. У сучасному науковому світі термін «архетип» застосовується просто для характеристики найбільш загальних, визначальних, загальнолюдських, світоглядних понять, первинних схем уявлень про навколишнє, що лежать в основі будь-яких художніх, зокрема і міфологічних структур.

Теорію про архетипи продовжує розробляти український вчений С. Кримський. У своїй праці «Архетипи української культури» він зазначає: «Під час занурення людини у глибини власної психіки, вона знаходить у них колективні уявлення людського роду. Причому, чим глибинніші рівні психіки досліджуються, тим інтенсивніше висувуються на передній план загальнолюдські праобрази індивідуального досвіду»¹⁰⁶. Окремі положення концепції К.-Г. Юнга про архетипи, саме поняття архетипів, мали великий вплив на дослідників міфу і релігії, простежуються в дослідженнях культурологів Б. Цимбалісто-

¹⁰⁵ *ÐíãĚ.Ā.* Об отношении аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству / Зарубежная этика и теория литературы XX века. — М., 1987. — С. 230.

¹⁰⁶ *Èðèì ùèèè Ñ.* Архетипи української культури / Феномен української культури: методологічні засади осмислення. — К.: Фенікс, 1996. — С. 97.

го¹⁰⁷, В. Храмової¹⁰⁸, сучасних філософів О. Донченко, Ю. Романенка¹⁰⁹ та ін.

У сучасній науці спостерігається розширення, уточнення понять архетипу, архетипного уявлення. Якщо у К.-Г. Юнга архетип застосовується для позначення найзагальніших, основних, вселюдських мотивів, що складають суть міфологічних структур, то на думку С. Аверинцева, який вважав, що сучасне трактування архетипу, переосмислюючи юнгівське розуміння, вказує на етнічний, національний, сімейний, душевний стан людини¹¹⁰.

Сучасна дослідниця українського фольклору Н. Лисюк, вивчаючи архетипи в народній культурі, говорить: «Слід пам'ятати і про те, що в міфологічних шарах фольклору та народного мистецтва і в обрядах, як вторинних семіотичних моделювальних системах, функціонують, власне не архетипи — ідеальні дообразні утворення, а символи, образи, теми, мотиви (міфологеми, сюжети)»¹¹¹. У широкомасштабному просторі фольклористики та етномистецтва «зміна пріоритетів проявляється передусім у зацікавленості психологічним аспектом фольклорних і мистецьких текстів, зокрема виявленням тих чи інших архетипів», — продовжує свою думку Н. Лисюк¹¹².

Поширеною є загальнокультурологічна інтерпретація архетипів, за концепцією якої архетипи — це не «духовні» гени, а певні «схильності, тенденції, які в різні епохи реалізуються образами, що можуть відрізнятися засобами вираження і можуть бути реконструйовані». С. Кримський доводить, що такі реконструкції не можна вважати зануреними у минуле. Вони асоціюють особливе методологічне бачення, коли у символіці минулого окреслюються смисли майбутнього, а архетипи висвітлюються як «культура попереду нас»¹¹³. Реконструкція архетипів допомагає оцінювати ті чи інші процеси як національні феномени. Вче-

¹⁰⁷ *Ođi ááēñđéé Á.* Родина і душа народу / Українська душа. — Нью-Йорк, Торонто: Ключі, — 1956. — С. 26–43.

¹⁰⁸ *Ođai řáá Á.* Целостность духовной культуры / НАН України, ин-т философии. — К.: Феникс, 1995. — С. 41–64.

¹⁰⁹ *Ářř-ářēř ř., Đřř ářářēř Đ.* Архетипи соціального життя і політика. — К.: Либідь, 2001. — 334 с.

¹¹⁰ *Ááđđēř óáá Ń.* Аналитическая психология К. Г. Юнга и закономерность творческой фантазии // Вопросы литературы. — М., 1970. — № 3. — С. 118.

¹¹¹ *Eēņpē ř.* Поняття архетипу в народній культурі // Дух і літера. — К., 2003. — № 7–8. — С. 265.

¹¹² Там само. — С. 262.

¹¹³ *Eđēř Ńēēē Ń.* Архетипи української культури // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. — К.: Фенікс, 1996. — С. 97–98.

ний розглядає прототиби, праформи чи, за сучасною мовою, архетипи, як такі, що характеризують розвиток соціокультурних явищ, де вони є наскрізними. Досліджуючи архетипи української культури, С. Кримський виділяє не тільки архетипні образи, а й універсальні архетипні символи.

С. Токарев, Є. Мелетинський подають термін *ἀδδᾶδῆϊ*, який застосовується не лише в значенні психічних структур, він вживається для позначення найбільш загальних, фундаментальних, універсальних міфологічних мотивів, первісних схем уявлень про світ¹¹⁴.

Отже, з наведених вище прикладів стає зрозумілим, що архетипи відтворюють не тільки особливості прадавньої культури, а й найглибинніші цінності етносу. Тому **архетипом** можна назвати позаісторичну форму (матрицю), яка є кінцевим результатом, що наповнюється безперервно змінним, історично-унікальним людським досвідом і, насамперед, образами-символами, які мають глибоко архаїчну природу. Образно-символічна структура архетипів розглядається як упорядкована система моделювання міфопоетичного світу і дає можливість реальної наявності архетипу.

Образно-символічна система календарно-обрядової поезії найкраще розкривається через зіставлення символу із суміжними категоріями *ἰάδαϛ-ϛίᾶῆ-ἀδδᾶδῆϊ*, С. Аверинцев характеризує символ, зіставляючи його з образом. Він доводить, що символ є образ, взятий в аспекті своєї знаковості. Дослідник зазначає: «Він є знак, наділений всією органічністю міфа і невичерпною багатозначністю образу. Будь-який символ є образ, і будь-який образ, хоча б якоюсь мірою, є символ»¹¹⁵.

У міфологічному світогляді образи-символи не виходили за межі життєвого простору людей. Це звичайні речі, що їх оточували — коесо, віз, горщик, піч та ін. До свого побуту, способу життя прирівнювали праукраїнці небесний світ — водночас підносили, поетизували свій побут, надавали йому космічного значення. У міфопоетичній моделі світу символізм, можна сказати, — це стан життєдіяльності людини і її свідомості. Дотримуючись такої точки зору, В. Петров говорив, що «первісний фольклор мав практично-утилітарний, виробничий характер. Не існувало окремо “роботи” й окремо “обряду”, окремо “праці” й окремо “свята”. Це ми відділяємо працю від свята, відводимо для свята, танцю і співу окремий час, день поза працею, а в давній культурі в

¹¹⁴ Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. — М.: Сов. энцикл.: изд-во малого предприятия «Останкино», 1991. — Т. 1: А-К. — 1991. — С. 111.

¹¹⁵ *Αᾶδδῆϊ ὀᾶᾶ Ἰ*. София-Логос: словарь. — К.: Дух і Літера, 2001. — С. 29.

образу “світового дерева”, перш за все, виділяється в увазі специфіка семантики простору в ньому. Міфопоетичні простори постають з основними елементами — центром та шляхом (звідси і вибором способу існування, життєвого шляху) правдивого або хибного в розумінні людського згромадження. Отже, “світове дерево” є надто структурованим, з варіантами рівнів та підрівнів¹²⁰. Як бачимо, всі структурні рівні Світового дерева склали картину Всесвіту.

В українській традиції Світове дерево цілісне і неподільне, де чітко виділяються добрі сили (верх дерева), злі сили (коріння), земний світ (стовбур дерева). Світове дерево означає сакральну точку першопочатку, функціонуючи як важливий культ родючості в обрядовості. Світове дерево, «святе деревце» сприяє урожайності в календарній обрядовості, а в родинній обрядовості сприяє добробуту та благополуччю в сім’ї. Часто в українській традиції використовували «дерево» під час проведення весільної обрядовості і називали такий атрибут весільне деревце, вільце.

Багато культур мають свій узагальнюючий символ світобудови, через який сприймається світоплин. В українській культурі таким узагальнюючим символом є символ Дерева, що передає Космос, а його земне втілення — Дуб, Вербка, Калина, Явір. Космос уявлявся в образі живого організованого об’єкта, тому й називали Космос Деревом життя, або Світовим деревом.

У картині світу архаїчних та традиційних культур архетип Світового дерева репрезентує як «рослинну» модель світу, так і антропоморфну модель, що представляє космос як простір, як уособлення чоловічого і жіночого, космічних явищ, стихій (вогонь, вода), природних об’єктів. «Фактично ці моделі суміщаються, оскільки Світове дерево структурує світ, створений атропоморфними істотами. Зв’язок рослин і людей (або антропоморфних істот), маніфестований космологічною моделлю, проектується на фольклорні тексти», — зазначає Е. Гаврилюк, досліджуючи еротичні імплікації рослинної символіки в українській календарній обрядовості¹²¹.

У календарно-обрядовій поезії архетип Світового дерева функціонував як самодостатній космогонічний образ. Колядки, в яких дерево постає як першопристаніще, є одним із найдавніших словесних пам’я-

¹²⁰ *Огієт А.* Світоглядний сімбіоз у психології світових образів в українській міфології // Автореф. канд. дисертації. — К., 1997. — С. 17.

¹²¹ *Ааадеєре А.* Еротичні імплікації рослинної символіки в українській календарній обрядовості // Студії з інтегральної культурології: Ritual. — Львів, 1999. — № 2. — С. 35.

ток про Світове дерево. Варто згадати думку К. Сосенка, який пише, що ідея Світового дерева так заволоділа святочною психікою українського народу, що заслонила йому ідеал духовного Творця світу і вважається народом першим світотворчим чинником, структурувавши багато колядок із таким сюжетом¹²².

Архетип Світового дерева, за дослідженнями В. Топорова, виступає як сакральний, зафіксований архетип практично всюди у «чистому виді»¹²³. Вплив цього архетипу на формування міфопоетичного світогляду настільки великий, що сам дослідник назвав його час епохою Світового дерева.

М. Маєрчик, підтримуючи поняття «*āī ī ōā Nā³ōī āī āī āāāāā*» В. Топорова, пише: «Світове дерево в уяві людини епохи Світового дерева — організатор і творець космосу, знак втечі від неіснування, від ніщо, від пустоти світового океану»¹²⁴. Репрезентація архетипу Світового дерева як рослинної моделі світу, так і антропоморфної, космогонічної розкриває параметри вселенського простору і правила орієнтації в ньому, а також часові, етичні, етнологічні, генеологічні та інші структури. Наші пращури уявляли космос в образі живого організованого об'єкта, схожого на дерево. Тому в деяких прадавніх колядках космос називали деревом Життя.

Образом Світового дерева в календарно-обрядовій поезії постає явір, райське дерево, яблуня, вишня, дуб: «*Nōī;ōū yāī āāōū ōī ī ēēē, āē-ñī ēēē Ōī ī ēēē, āēñī ēēē, ēī ā³ī ū āēēāī ēēē...*»¹²⁵

В деяких колядках дерево стоїть серед океану, а на ньому «голубоньки, соколونьки раду радять, як світ основати». «*Ēī ēēñū ōī āōēī ç īī ÷ āōēō nā³ōō; / Āōī āē ī ā āōēī ī āāā ī³ çāī ē³, / Ā nāāāā ī īōy ōā āāā āō-āī ēēē. / N³ēē, āī āēē ōā āāā āī ēōāī ēō³, / Āāā āī ēōāī ēō³ ī ā āāā āōāī ēēē, / Ī ī ÷ āēē ñī ā³ āāāō āāāēōē, / Bē ī ē ī āōī ī nā³ō īñī ī āāōē?*»¹²⁶

У наведеному прикладі голуби є символом світотворчої сили. У світотворчій концепції, побудовані на ідеї вічності, яка базується на основі землеробського культу родючості, образ Світового дерева трак-

¹²² *Ñī ñāī ēī Ē*. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечора. — Львів: Сінто, 1994. — С. 227–244.

¹²³ *Ōī ī ōī ā*. «Світове дерево»: універсальний образ міфопоетичної свідомості // Всесвіт. — 1977. — № 6. — С. 178–193.

¹²⁴ *ī āō÷ēē ī*. Шляхи трансформації символу Світового дерева // Народознавчі зошити. — Львів: Львівська обл. кн. друкарня. — 1995. — № 1. — С. 28.

¹²⁵ *āāāī ðē ī*. Календарно-обрядові пісні. — К.: Дніпро, 1987. — С. 293.

¹²⁶ *ī ā÷ōē-Ēāāēōūēēē* ? Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. — К.: Обереги, 1992. — С. 74.

тується по-різному. Для цієї концепції світ є вічним і циклічним. У межах річного, життєвого циклу світ постійно змінюється, змінюються пори року, робочі — святкові дні, жіночі — чоловічі свята. Дерево у цій концепції має свої особливості — це Прадерево, Світове дерево. Прадеревом воно в колядках не називається, але ідея першобуття цього дерева і прачасу, в якому воно перебуває, зазначена: «Радоньку радять, як світ основати».

У космогонічних колядках світобудова постає в просторовому вертикальному втіленні, що передає кількаярусний світ, до якого підходять поняття снування, нашарування. Тому архетип Світового дерева і є домінантою, що виражає формальну і змістову організацію простору, який по вертикалі виявляє протилежність не лише «верх-низ», «небо-земля», але й «вогонь-вода».

Космос мислиться утвореним із чотирьох первісних «стихій», якими для предків є вітер, вода, вогонь, земля. В усіх міфологіях світу започатковують світотворення Вогонь і Вода. Вони є універсальними символами. Всі цикли обрядодій річного кола в неповторних образах-символах по-своєму засвідчують Вогонь і Воду. Найбільше таких обрядів припадає на Різдвяні свята.

У прадавніх колядках в поетично-символічній формі розповідається про створення землі і неба триединою світотворчою силою, подається образ «трьох голубоньків, які сидять серед синього моря» (матері — води Лади), на зеленому яворі (організованій ділянці всесвіту, тобто Дереві життя). Прикладом є запис прадавньої колядки Ф. Колесси:

«Як ще не було початку світу, то ще не було неба, ні землі, / А лишень було широке море, а на тім морі явір зелений. / На тім яворі три голубочки, три голубочки раду радили:/— Як би ми, браття, світ поставили?..»¹²⁷

У тексті колядки йдеться про те, як первісний прояв триединої світотворчої сили («три голубоньки») породжує зі світла («золотий камінь») нову космічну Трійцю («світле сонечко», «ясен місячик», «ясну зірницю»), роль яких в етногенезі української спільноти та формуванні національної ідеології є однією з визначальних. Трійцю багатогранно відтворено у багатьох фольклорних текстах, до того ж з яскраво вираженим національним колоритом.

¹²⁷ Музичний фольклор з Полісся у записах Ф. Колесси та К. Мошинського / Упоряд. С. Грица. — К.: Музична Україна, 1995. — С. 196.

Символічним «прадеревом» світу в українській обрядовій поезії постає зелений явір. «*І аа і і даі аеаі еєі пōі уа уа³д аепі еєє. А іа о³і уаі д³ пєç і дає пєає оу...*»¹²⁸

У календарно-обрядовій поезії зимового циклу Світовим деревом називають тополу, на верхівці якої сидять чотири соколи. «*Нōі уєа оі і і єу едає ÷ оає і аі і і єу, / А іа о³є оі і і тє³ ÷ і оєдє птє і еє. / І ад оєє птє³є і і єє і оа і ає і і а даа, / А ад оаєє птє³є і і єє і оа і а А о і ає, / А о да о³є птє³є і і єє і оа і а ÷ еп оа і і єа. / А ÷ а о а а д о єє і і єє і оа і³а і а а а п а...*»¹²⁹

Часто в текстах календарно-обрядової поезії, особливо в колядках, Світове дерево передається в образах явора, райського дерева, яблуні, вишні, дуба, сосниці. «*Нōі ç оу уаі да оу о і і єєє, аєп і єєє / О і і єєє, аєп і єєє, є і д³ і у аєа і єєє...*»¹³⁰

Ще одна колядка «Ой грало море у неділю рано» розкриває процес творення, «сновання» світу трьома голубами, що виносили з моря золотий, срібний, мідяний камінь. «*А п а д а а і і д у пō і ç оу птє і є оу. / І а о³є птє і і і і і о³ — о д є а і є о а і і уєє. / О д є а і є о а і і уєє д а а і і ує о д а а у оу. / Д а а і і ує о д а а у оу, ує п а³ о птє і а а д є. / У і і а д о єє а і є о а а і і д а є о і і д і а а. / Ає і³ п а³ і ç і і д у ç і є і д єє є а і³ і у. / У і і а д о єє а і є о а а і і д а є о і і д і а а. / Ає і³ п а³ і ç і і д у пō³ ає у і єє є а і³ і у. / У і і о д а о³є а і є о а а і і д а є о і і д і а а. / Ає і³ п а³ і ç і і д у і³ а у і єє є а і³ і у. / У і ç ç і є і д і а і птє і і о а і і пō а і а»¹³¹.*

У календарно-обрядовій поезії, найбільше в різдвяно-новорічному циклі, Світове дерево наближається до господарського двору, і як райське дерево — дерево життя — безпосередньо репрезентує родину господаря. М. Грушевський зазначав: «Ми можемо собі тепер уявити, як се предвічне дерево, від котрого веде свій початок земля, небо і всі світила, і всі головні пожитки людські, заплило кінець кінцем на нижній двір господаря, тримаючи на собі й леліючи його родину»¹³².

Архетип Світового дерева проявляється в календарно-обрядовій поезії на основі міфологічних, космогонічних уявлень, зафіксованих у словесних текстах, числах, а також співвідноситься із знаково-символічною системою, вираженою графічно у вигляді Хреста, Тризуба,

¹²⁸ *× а а а і б е і*. Календарно-обрядові пісні. — К.: Дніпро, 1987. — С. 269.

¹²⁹ Там само. — С. 293.

¹³⁰ Там само. — С. 293.

¹³¹ Благослови мати! Колискові пісні, забавлянки, веснянки, заклички та промовки, колядки та щедрівки, скоромовки, лічилки, загадки, коломийки / Редакт.-упоряд. Ірина Бойко. — К.: Веселка, 2001. — С. 95.

¹³² *А д о а а п и є є і*. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. — К.: Либідь, 1993. — Т. 1. — С. 236.

трикутника, шестикутної зірки, тощо. Кожний знак відображає певну характеристику триєдиної сили, певний етап космотворення.

Існують також образи-символи, семантично-еквівалентні образіві Світового дерева, зокрема образи дерева Роду, Світової гори та Світового стовпа, в деяких випадках образ Хати та Яйця.

Хата надана людині не тільки як притулок від негоди, але й для умов повсякденного існування. У стінах рідної домівки формуються родинні стосунки, створюється своєрідна психологічна атмосфера, де людина відпочиває, працює, осмислює своє буття та взаємини з навколишнім світом. Українська традиційна хата уявляється як Всесвіт, де долівка — земля, стіни — гори, ліси, а стеля — небо, тобто схожа на структуровану модель Світового дерева(дерева життя).

Образно-символічна структура архетипу Світового дерева в календарно-обрядовій поезії проявляється в образі яйця. У багатьох обрядах, фольклорних текстах яйце наділене магічним, чарівним впливом (великодні писанки, яйце-райце в українських казках, яйце під час вожіння). Верхня частина яйця — небо, нижня — земля, із вмісту яйця виникли небесні тіла, гори, ріки, все живе. Навіть шкарлупки з писанок (на Великодні свята) потрібно повертати нашим пращурам. Їх вкидають у воду або у вогонь¹³³. В народних легендах і казках збереглися уявлення наших предків про зародження у яйці будь-якого життя: природних стихій (сонця, вітру), надприродних істот (домовика, крилатого змія, людей з особливими рисами).

Отже, архетип Світового дерева розгортається в семантичних структурах архетипної моделі триєдності, архетипної моделі вогонь-вода-життя, а також в образах-символах світової гори, дерева роду, хати, яйця.

Ще одним значущим і вагомим архетипом календарно-обрядової поезії українців є архетип Роду та його образно-символічна структура. Образно-символічна структура архетипу Роду уособлює єдність нащадків одного далекого предка. «Слово *đīā* у стародавніх пам'ятках означає родичі, нащадки, земляки та цілий народ, який утворюється внаслідок народження молодого покоління. На це вказують такі слова як родити, родитель, родительница, рідний, родич», — говорить В. Войтович¹³⁴. Як зазначає Н. Велецкая: «Однією з основних функцій календарно-обрядової поезії є замовляння благополуччя, яке значною мірою залежить від благодійного впливу предків (роду) на все, що оточує

¹³³ *Ададѣл-Еодѣл пивѣѣ ѿ*. Феномен України. — К.: газета «Вечірній Київ», укр. акад. дем. оригінал. ідей, 1994. — С. 144.

¹³⁴ *Āī ēōđī āē÷ Ā*. Українська міфологія. — К.: Либідь, 2002. — С. 423.

кою) тощо¹³⁸. Рід у міфології — це єдність нащадків одного предка. Архетип Роду проявляється у вшануванні померлих родичів і передає важливу ланку світотворчого процесу — здійснення смерті заради нового життя.

У культурі багатьох народів панує думка, що шанобливе ставлення до померлих зумовлює благодатну дію на живих, сприяє регулярним змінам у природі, родючості землі, урожайності, розмноженню домашніх тварин та ін.

С. Килимник доводить: «Культ померлих — то є глибокий внутрішній зв'язок із минулим, із самими предками, із Батьківщиною від її найдавніших часів, з її потомками, з новим життям. Так твориться поєднання цього нового світу нації зі світом давнім, минулим в одній безперервній цілості, початок якої губиться в давнині, а кінець — у далекій майбутності, у вічності»¹³⁹.

У міфопоетичній картині світу людина живе в світі свого роду, де рід є не абстрактним поняттям, а цілісністю — рід-рідня-оточення, тобто люди і природа, які живуть поряд. Цей рівень є найбільш давній, дорозсудливий, у ньому дух і природа складають єдине ціле.

М. Гримич стверджує, що культ предків не був окремим культом, він входив як складова в культ родючості. А весь ритуал (з огляду на тотемічні зв'язки) був одночасно і ритуалом вшанування першого предка¹⁴⁰.

У календарному циклі кожне свято є не тільки сезонно-господарським, а й поминальним, «родительським» святом. Оскільки всі природні явища і кожен виробничий акт у міфологічному світогляді розглядався як дідівсько-родовий погляд, як діяння «дідів», «бабів», «нав'я», то й свята мають однотипні обряди. Починались обрядодіяння із кликання-запрошування духів предків і закінчувались обрядом відкликання, проведів, виряджання. Стале місце предків уявлялося у воді, вирію або в землі, тому під час проведів відтворювали місце перебування померлих, що уособлювало розкладання вогню, стрибання у воду, кидання вінків у воду, розривання чи спалювання опудала.

¹³⁸ *Дѹааѣі аА*. Язычество древних славян. — М.: София, ИД «Гелиос», 2002. — С. 23, 24.

¹³⁹ *Єєєєі ієє Н*. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. У 2 кн. — К.: Обереги, 1994. — кн. I. (Т. 1, Т. 2). — С. 178.

¹⁴⁰ *Їдєі є- і*. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. — К.: АТ «Віпол», 2001. — С. 88.

Поклоніння своїм померлим родичам найвизрашніше проявляється в перехідний період — кінець старого і початок нового. Найбільше це зафіксовано в колядно-новорічному міфі. Календарний цикл під назвою Коляда вбирає в себе уявлення про початок хліборобського року, про врожай. Під час Святого вечора відбувається поминання померлих. Основною обрядовою стравою Святої вечері є кутя з медом, яка вважається поминальною. Тому наші предки на ніч залишали на столі кутю для духів померлих родичів.

У текстах багатьох колядок оспівується та пошановується рід: «*Āā āōāāē çāī dī ā³ ā³ēō āī āāī āī, ñāī ñī āī ð, /² ç ñāī °ð æī ī ī ð, ç õñ³ī dī āī ī . / Āāē æā òī ā³, Āī æā, ÷ī āī æāāā°ø, — / çāī dī ā³ ŷ ā òā³ē ā³ī ī ā ÷āēŷāī ÷ēō, / Ūāñōŷ ī ā āā³ð, ī ā òōāī āī ÷ēō*¹⁴¹.

Віра у силу та вплив предків під час проведення новорічних обрядів відбивається в обрядодіях помирання і оживання тотемної тварини — кози. Спалення Дідуха в новорічних обрядодіях викликає асоціацію принесення жертви з надією на добрий врожай за концепцією — помирає старе, щоб народити нове.

Кожне явище в міфологічному світі розглядається як родове явище, прояв діяння роду й родових взаємин. Так, успіхи на польованні, вважали, залежать від доброзичливості і допомоги духів померлих родичів, предків, а не від уміння і спритності мисливців. Достигання врожаїв жита, пшениці пов'язувалося з приходом «нав'я» на посіви, а не як природне закономірне явище. Тому, щоб колосилося збіжжя, закликали з річок «нав'я» оберігати хлібні поля, задобрювали різними ритуальними діями і проводжали з піснями та хороводами. Всі господарські роботи (оранка, сіяння, збирання врожаю) розглядалися як родові акти, як прояви діяння роду.

Особливу увагу заслуговує літній обрядовий цикл, зокрема свято Купайла, де архетип Роду розкривається не лише в обрядодіях пошанування померлих, а й у родинній обрядовості. Багато звичаїв купальського свята перейшли до інших обрядів. Архетип Роду гарно проявляється у весільних обрядодіях. Майже без нашарування збереглася у весільній тематиці купальська пісня: «*Ī ē, dī āā, dī āā, āāāðçēē, / Ī ī āā-ðōē òī āāðāōŷ dī āāðēē... / Āē āāēðā, ī òāøī ÷ēō, āī ēēēē, / Āāē, ī āð³ī ēī, ēī dī āō, / Āāē, ñāñððē÷ēē, ŷāī ē÷ēē... / Āī ī āø ð³ā āāēēēēē, Ūī ā āōēī ÷ēī ī āā³ēēðēē*¹⁴².

¹⁴¹ *Ñōī òī ā Ī*. Научное изучение колядок и шедриков // Киевская старина. — К., 1886. — № 2. — С. 8.

¹⁴² *Ēēēēī ĩēē Ñ*. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. У 2 кн. — К.: Обереги, 1994. — кн. II (Т. 3, Т. 4). — С. 477.

Таким чином, архетипи як першообрази, які закладені в найглибинніших рівнях колективного несвідомого, людського індивідуального мають здатність «зв'язувати» потужні психічні імпульси, глибинні семантичні пласти первісної міфології із сучасними значеннями і частково збереглися в календарно-обрядовій поезії.

Архетипні моделі міфологічного світу, їхні образно-символічні структури, що розкриваються в календарно-обрядовій поезії, є спробою наших пращурів пояснити навколишній світ, ті явища, які відбуваються в ньому та залежать від багатьох чинників. Домінантними архетипами української календарно-обрядової поезії є архетип Світового дерева і архетип Роду.

Отже, міфопоетичний світ в українській календарно-обрядовій поезії характеризується емоційно-чуттєвим світосприйняттям, має архетипне підґрунтя (матрицю) і постає як цілісна система. Архетипи календарно-обрядової поезії несуть в собі «зв'язок часів», єдність минулого, сучасного і майбутнього. Вони лягли в основу давньої етнокультури. Українська календарно-обрядова поезія з її образно-символічними структурами архетипів у єдності з обрядодіями стали вагомим чинником у формуванні світогляду, ментальності та національної ідентичності.

Способи «увіходження» українців до світових літературно-культурних центрів у києво-княжу добу

Іпатіївський літопис про часи князя Володимира каже: «Володимер предуготоваша землю, а Ярослав засія в серца вірних книжними словеси».

Про подальшу в часі, але вже Ярославову культурно-закладнину діяльність, теж промовляє літопис: «И бі Ярослав любя церковния устави, попи любяше по велику, излиха же черноризци, и книгам прилежа, и почитая я часто в нощи и во дни... И собра писци многи, и прекладаше от грек на словьнское письмо, и списаше книги многи...»¹⁴³. Основним осередком виконання широкорозгорнутої літературно-культурної програми став зведений та «споряджений» за Ярослава Києво-Софійський митрополичий двір.

¹⁴³ *Одї даї пєдєє* А. Пути русского богословия. — П., 1983. — С. 7.

Започаткований осередок мав би зорієнтуватися на певний досвід, адже Ярослав не лише закладав книгозбірню, передовсім зібрані були писці (у Софійському митрополичому скрипторії, припускають, було понад 20 переписувачів), а також і перекладачі, яких Ярославом було покликано для подальшого множення київського книжкового, а отже, й інтелектуального фонду. Серед спрямувальних орієнтирів виступили центри з географічною й культурною західноболгарською прив'язкою, передовсім Охрид. Звісно, поглядали як на першопрохідців у справі письма, письменства й перекладу в Києві і на східно-болгарські центри. Ізборники Святослава 1073 р., 1076 р. у Києві робилися за подобою до вже виконаних для вжитку й прослави болгарського царя Симеона та його двору, тобто дворового устрою, де немалою часткою пишнотної прослави мала би бути, а таки й була, книжна справа. Цар Симеон з двором та книжним людом перебували у своїй обраній столиці, яка справді була на час царювання в Болгарії Симеона значним та відомим у світі культурним центром. До перших часів перекладу (X–XI ст.) належать «Оголошувальні слова» Кирила Єрусалимського. У IX ст. здійснено переклад «Слів» Йоана Златоустого за Симеона-царя (889–927) — 136 слів, які увійшли до «Златоструя»¹⁴⁴.

Йоан-екзарх переклав працю Йоана Дамаскина «Богословіє». Переклад Йоана-Екзарха Дамаскина містив і Дамаскинове послання — лист до Косьми Маюмського. У Йоана Дамаскина виклад здійснено в такій послідовності: грецьких філософів, потім еретицькі думки, потім правдиве вчення. Перекладачем зроблено переміщення: давня філософія, правдиве вчення, ересі. Здійснений переклад вмщував і післяслово перекладача, зверенне до Дамаскина: «Отче Йоане!». Йоан-екзарх переклав і «Шестоднев» Василя Великого. Ця книга була складеною Йоаном-екзархом, частини взято з бесід на «Шестоднев» Василя Великого та бесід на книгу Буття Йоана Златоустого, увібрала вона й праці Северіана, єпископа Гавельського, також взято було до книги й думки Арістотеля про початки світу.

Сам Йоан-екзарх порівнює своє творіння із чудовим храмом, спорудженим щедрістю майновитих людей, хоча і має форму поведінкового «унищення» автора. Автор мовить, що не маючи матеріалу для покрівлі, зробив він верх з гілля та соломи, а двері виплів з прута. «Шестоднев» водночас можна назвати й твором перекладним й авторським. Деякі частини в ньому таки належали Йоану, інші ж були

¹⁴⁴ Сведения о древних переводах творений святых отцев на славяно-русский язык // Православный собеседник. — 1859. — Ч. 3. — С. 350.

цілком взяті із Василя Великого та Йоана Златоустого. Загальна канва твору космогонійна, але в ній відчувається опертя значною мірою саме на еллінський ґрунт.

У Ярославовому центрі, без сумніву, серед настановників, окрім греків, можна було зустріти й болгар. По суті й за управління Ярослава атрибуція золота у його прикметникових виявах, що ставали нерозлазним зрощенням в схарактеризуванні й зводжуваних будов і культурницьких дій. Багато в чому простежується наголошування, до того ж намірене й упослідовлене на властивих царських атрибуціях розкоші побуту й ознак доби: Золоті ворота, золото мозаїчних зображень Софії Київської — все це зовсім не віддалено й «неглухо» перегукується із золотим віком правління Симеона та із «золотавістю» цілковитого державного й культурного буття Царгорода.

Охрид, Преслав і Пліска — переміжні центри, центри-посередники. Основні — Царгород, Єрусалим, Александрія, Антіохія, Дамаск склали візантійську орбіту. Після ж виходу з орбіти візантійства частини сирійців, їхні культурні центри Ефес та Едеса відгомонюють в слов'яно-руському літературному житті передовсім апокрифами.

Та щонайбільше у справі книжно-культурного обміну з Києвом співпрацювали таки болгарські центри-передавачі. Діячі одного з найповажніших серед них — Охрида, що були гнані й заперечувані тогочасним «культурним» світом, піднесені ж на березі Охридського озера в Наумовому монастирі. Згодом навіть пов'язані з традиційно символічним для міфологічного перейняття в культурі числа сім, та й названі «седмочисленици», де справа счислення виглядає як виразний показник числа, а через те й, що головне, у чисельності проступає уявне поняття великого в малому. Адже моравські вигнанці Горазд та Ангеларій лишаються таки невідступними від «великого» — започаткувань та діянь солунських братів Кирила та Мефодія, але своїм загальним числом лишаються «малими». Та невдовзі за сприйняття охридської прихильності з малого, що ледь не згубилося розгортають діяльність та швидко здобувають результати роботи, що показуються вже як «великі», славно звеличуючи й солунських зачинателів «великого» й їхніх продовжувачів — охридських діячів.

Загалом книга з її інформативно-художнім простором мала особливий спосіб зближення, спізнання та «вживання» (і її самої, так само і здобутого з неї). Студійський устав, сприйнятий з Царгорода і запроваджений в Києві, в Печерському монастирі, ігуменом Феодосієм заохочувально наказував книжне читання: «Наложить знати, що в ті дні,

коли ми вільні від праці, вдаряє книгозберігач одноразово в дерево (било), й збирається братія в книгозберігальню і бил книгу й читає до вечора...». Чернігівський князь, постригшись у Печерському монастирі з іменем Никола, згодом був названий Святошею, примножив для монастиря чимало книг: «Суть же книги его многи и донини», а учень Феодосія Григорій: «не бі бо иного ни что же імїа, разві книги».

Книги, перекладені за Ярослава, — це Псалтир з тлумаченнями Афанасія (давні списки належать до XII ст., а ще інші — XI ст.), тлумачення Євангелії Григорієм Двоєсловом, єпископом-папою Римським. Літописець Нестор в «Повісті врем'яних» літ посилається на Мефодія Патарського: «си суть» людье закепени Олександром Макидонським царем, якоже скаже Мефодій Патарській (йдеться про есхатологічні проблеми — кінець світу, був і давній переклад цього за тематикою «Слова» Мефодія Патарського)¹⁴⁵. В XII ст. працював в Києві над перекладами чернець Феодосій, уроджений в греках, перекладав він, зокрема, і для князя Миколи Святоші. Святоша, не знаючи грецької, просив Феодосія перекласти для нього «богомудрую і догматскую епістолюю» Льва, єпископа-папи Римського. Але повного перекладу за свого життя князь так і не отримав, довершено його було вже після його смерті¹⁴⁶.

На XIII ст. перекладацтво не занепадає. У цей час перекладено «Пчелу», збірник висловів зі святого Письма, вітців Церкви, знаменитих грецьких філософів та письменників. «Пчелою» користувався у праці Данило Заточник. «Слова» Єфрема Сирина, списані 1284 р., також «Слова» Єфрема Сирина у «Пролозі» XIII ст. («Слово о мирской суеті», «воскресени мертвих»)¹⁴⁷.

Звертаючися до Візантії, Русь зверталася до найрозвинутішої й багатой на той час цивілізації.

Водночас, не слід забувати, що Русь успадкувала від Візантії глибокий інтерес до людської особистості та деякі духовні ідеї, що виявилися настільки значними і співзвучними зі способом життя і моральними поняттями слов'ян.

Все те, що сіяли брати Кирило та Мефодій серед слов'янства і в стольному Києві та й на Русі, потрапило до підготовленого для сприйняття ґрунту.

Слід наголосити, що дохристиянська Русь в ділянці культури та релігійних (язичницьких) уявлень, які віднаходять повну аналогію з

¹⁴⁵ Там само. — С. 356.

¹⁴⁶ Там само. — С. 357.

¹⁴⁷ Там само. — С. 360.

релігійними уявленнями стародавнього світу, досягла високого ступеня розвитку, це їй дозволило їй так легко та швидко сприйняти найскладніші концепції християнського віровчення та світоуяв і здійснити грандіозний прорив у напрямку самосвідомості. Тепер русичі вже не «виривали» як варвари визнання Півдня (як то було колись за походів князя Святослава). Це визнання остаточно закріпилося за нею. Тож, відтоді слов'яни мали цілковите право на паритетних началах бути співучасниками процесів у світі як суспільного, так і ідейного спрямування — учасниками оновлення людства, що полягало в його охопленні духовним началом, яке здійснювалося із внесенням своєї частки «світового» досвіду до нових анналів людства.

У цьому розумінні вже неодноразово було звернуто особливу увагу на високий рівень образно-поетичного світосприйняття в давній Русі, що сформувався, безумовно, ще в дописемній (береться до уваги період допаннонської та корсунської місії, саме та писемність. Тут не порушуються проблеми щодо існування специфічно-слов'янського письма до часів діяльності Солунських братів). Звичайно, можна твердити і про існування певних смисло-фіксувальних знаків у слов'янства, адже і брати свою справу зачали не на порожньому місці. В напрямку деяких пошукувань до задумки та здійснення плану нового слов'янського алфавіту, була, мабуть, і хозарсько-корсунська місія, яка, певно, подала чимало матеріалу до майбутньої абетки.

Ось тому при зіткненні з християнством давнє руське «слово-образ» проявило себе настільки добре пристосованим для вираження складного світу нових ідей. І головне, це образно-художнє, ірраціональне сприйняття світу виявилось надзвичайно близьким самому духові візантійської культури та всіх тих височин, що вона містила в собі.

При перенесенні візантійства в руський ґрунт проявила себе дивовижна сумісність. Майже не було ніяких «хворобливих» явищ, не було ніяких показників несприйняття візантійської культури, як якогось чужого і невагомого елемента. Все відбувалося природно, закономірно.

Значною посередницькою ланкою в перенесенні ідейних збагачень послужила Болгарія, в якій відбувалося зодягнення цієї ідейності в слов'янські мовні шати. Цей період характеризують як перший слов'яно-болгарський (староболгарський) вплив на Русь-Україну.

Староболгарський вплив якраз припав на період розквіту Болгарії за часів «золотого віку» царя Симеона.

Хоча Симеону і не вдалося зреалізувати свою головну мрію — створити під своїм володарюванням на Балканах єдину візантійсько-слов'ян-

ську державу, але він здійснив значно грандіозніший проект — заклав фундамент візантійсько-слов'янської культури, бази тисячолітнього духовного плину, що виходив далеко за межі Балканського півострова.

Попередником віку Симеона, його дієвим передувачем — його ж батьком Борисом, що так само був причетний до цього процесу, було закладено основи особливого культурно-просвітницького простору. На це також працювали Климент Охридський, найближчий сподвижник Мефодія, Константин Преславський, Наум Охридський, Йоан-екзарх, чорноризець Храбр та ін.

За час Симеонового правління було здійснено величезні за масштабами літературні роботи під його безпосереднім керівництвом. Було виправлено або заново перекладено книги Священного Письма. Зроблено переклад тлумачень до книг, ось таких, як два «Шестодневи», що являли собою природничі енциклопедії того часу. Слов'яни отримали можливість читати рідною мовою такі найскладніші для розуміння і перекладу праці, як «Богословіє» Йоана Дамаскіна і фундаментальний практичний посібник для духовного зростання — «Ліствицю» Йоана Синайського (Ліствичника).

Якщо до цього переліку додати ще й оригінальні твори авторів Симеонової доби, то вийде значний літературний фонд, що міг забезпечити розвиток слов'янської і, зокрема, руської словесної культури. Адже невдовзі увесь цей ідейно-книжний скарб був щедро поданий і до Русі, в її літературу та культуру впродовж віків.

Можна говорити, що увесь цей ідейний фонд був цілковито сприйнятий старою руською спільнотою. Певно, що великої різниці між аристократичною та народною (поза стінами соборів та палаців) сприйняттєвістю не було. В цьому розумінні могла відчуватися лише незначна різниця в часовій послідовності. Бо ж в Русі, окрім книжності, квітли також і оповідні жанри. Тож, хоча гомілетика в її пізнішому розумінні не була поширеною в тогочасній візантійській та успадкованих від неї практик, але не можна забувати та відкидати і того, що проповідники християнського вчення зверталися і з усними повчальними та тлумачними промовама не виключно тільки до княжої верхівки або крилосу, а й до народу, якому так само, беззаперечно, ця вістка була адресована. Приклади можна бачити в киево-руському середньовіччі. І це не тільки писані «Слова», а й промови місіонерів, хоча б і печерського ченця Кукші, який, певно, спершу звертався до в'ятичів із відусним словом про християнство, за що і був закатований.

Ще один момент у цій праці. Можна, звичайно, говорити про те, що «Ізборник» Симеона, з якого був скопійований «Ізборник» Святослава 1073 р., не призначався для масового читача, але він був, без сумніву, еталоном та камертоном, на які опиралася вся письмова культура та похідна від неї — культура усна. Відлуння та резонанси від цього джерела, про це можна говорити з певністю, пронизували всі суспільні рівні як Болгарії, так і Русі.

Не маючи на увазі применшення частки західнослов'янських перенесень на Русь, які могли б бути ще в період правління в Києві Аскольда та Діра, а також безпосередні книжкові перенесення в закарпатську землю безпосередньо з центрів панонсько-моравської місії Кирила та Мефодія, слід все-таки визнати, що роль болгарського чинника на Русі була найвирішальнішою. Переважна більшість книг, що їх було привезено на Русь, має болгарське походження.

Процес переходу на Русь книг відбувався постійно, протягом століть (через те й розрізняються перший та другий слов'яно-болгарський впливи), а також, безумовно, беруться до уваги й ідеї, внесені ними. Так само і безперервно в ідейному стосунку відбувалася християнізація руського населення.

Русь нового світогляду яскраво виступає в «Слові про закон та благодать» митрополита Іларіона Київського. Сам інтерес митрополита до питання благодаті не випадковий. Закон — це зовнішня сила, що вимагає покори; благодать знаходить на людину, вона діє в ній самій, передбачає вільне сприйняття вільною людською особистістю. «Прежде закон бисть, нині благодать», рабиня Агар та вільна Сарра: була рабинєю, а тепер — вільна. Низпослання благодаті і сприйняття її людиною — це факт особистої зустрічі людини з Богом. «Як сприйняв ти віру? — звертається Іларіон до князя Володимир? Як сприйняв любов до Христа? Як вселилося в тебе розуміння земної мудрості, щоб полюбити Невидимого і спрямуватися до небесного? Сам же Іларіон і подає на це відповідь: Спочило на тобі блаженство, силою Божою тобі далось. Ти, який ні закону, ні пророків не читав, поклонився Розіп'ятому»¹⁴⁸.

Своєособливе і змістовне, а водночас і таке, що надто характеризує епоху Володимира і подальший хід процесу християнізації, було звернення Іларіона до сучасників та співвітчизників. Сам вповні наситившись книжних солодоців, митрополит Іларіон ставить акцент на іншо-

¹⁴⁸ Материали международной церковно-исторической конференции, посвященной 1000-летию принятия Крещения Руси. — К., 1986. — С. 198.

му, не книжному осягненні Слова Божого. Це звернення адресувалося як повчальна й настановча бесіда.

«Ізборники» 1073 р., 1076 р. — найпомітніші книги в давній руській літературі. Їхній характер зовсім неподібний як за мовою, так і за складом.

Перший «Ізборник» Святослава майже буквальный переклад одного грецького збірника IX ст., датованого 1073 р. Його озголовлено «Сбор от мног отец тлкования о неразумних словес в Євангелиї і в Апостолі і в інших книгах вкратці сложени на память і на готов отвіт».

Другий «Ізборник» Святослава 1076 р., певно, що виник на руському ґрунті.

«Ізборник» Святослава 1073 року за своїм змістом являє певний вид богословської та духовної енциклопедії: довгий ряд виписок з різноманітних творів отців Церкви, особливо багато вміщено в ньому виписаних місць з Анастасія Синаїта, з його «Питань та відповідей» та значна кількість інших статей, переважно богословського та філософського змісту, а також статті з граматики, логіки, окрім того притчи та загадки. Про нього можна сказати, що це вповні — «Сбор от мног отец...»

У слов'янську писемність «Ізборник» перейшов ще на давньо-болгарському ґрунті, але зберігся лише в руському списку.

Візантійський прототип (непоіменований ізборник) потрапив до Болгарії 913 р., коли краєм керували Александр і Симеон Болгарський. Тоді ж відбувалися й воєнні конфлікти Болгарії з Візантією. Під час війни грецька книга могла бути взятою як «здобич», а вже опісля було організовано її переклад слов'янською¹⁴⁹, в цьому перекладі книга й потрапила до Русі. Не можна відкидати й безпосереднього, від самих візантійців, прибуття «Ізборника» до Києва. У Болгарії ж переклад «Ізборника» здійснювався в Преславі.

Зовсім інакшого змісту «Ізборник» Святослава 1076 р., що був складений з багатьох частин — «із многих книг княжьих», рукою невідомого Йоана, в дні князювання володаря руської землі Святослава.

У ньому майже зовсім немає церковно-енциклопедичного змісту, чим він відрізняється від «Ізборника» 1073 року. Зміст статей «Ізборника» Святослава 1076 р. виключно загальноморальний. Збірник відкриває стаття про важливість та корисність читання книг, в цьому помітний настановчий момент для потвердження неофітів, все це вміщено в «Слові нікоего калугеря про четьї книг». Далі словеса «душепо-

¹⁴⁹ *Αεαεεετ̄αᾱ ῑ*. От ответов на вопросы Анастасия Синаита — к Изборнику Святослава 1073 г. // Традиции и наследие Христианского Востока. — М., 1996. — С. 136.

лезна», «нікогого отца ко сину своєму», «Слово, еже правовірну віру імати», «Премудрости похвала», «святого Василія, како подобает чоловіку бити», «Афанасьєви отвіти противу нанесених єму вопросов» — одна з найобсяговіших статей збірника. Збірник складається загалом з ряду «Слів», «Поученій», «Наказаній» (настанов загальноморального змісту, «Разумних і полезних»), на тему: «Како подобает чоловіку бити» (мотиви духовно-екзистенційного людського призначення), як «правовірну віру імати».

Статті викладено або у формі коротких афористичних виразів, або у вигляді окремих, досить розширених «Слів» та «Наказаній», що подано як запитання-відповіді.

За винятком «Стослова» Геннадія, певних місць з Нила Синайського і, можливо, деяких інших, статті, надписані іменами Йоана Золотоустого, Василія Великого, не завжди можна відшукати оригінальні думки в творіннях цих вітців Церкви. Окремі вирази, мабуть, деякою мірою належали авторству південно-слов'янських або вже руських авторів-списателів, хоча, і це є помітним, зі збереженням превалювання авторитетів та, отже, своєрідного творчого патронату і непомильності.

«Ізборник» же Святослава 1073 р. за своїм складом та типом подібний до антології ранніх пам'яток патристики, популярних в VII–VIII ст. Своєрідна підбірка матеріалу «Ізборника» мала на меті, пенно, визначене завдання: подати роз'яснення та тлумачення широкому читачеві, що ще був не надто викшталтований в тонкощах догматики та богослов'я, основних істинах християнського віровчення. Таким чином, давалися відповіді на ті основні питання, що могли виникнути при читанні книг Нового та Старого Заповіту, а також викладалися основи розуміння деяких закономірностей світобудови. Іншими словами, новонавернених християн вводили в коло ідей і уявлень, пов'язаних з прийнятою ними вірою. А головне — у достатньо короткій та легкій формі допомагали їм оволодіти деяким рівнем освіченості, який би наближував їх до візантійського рівня освіти.

Саме через те Симеон, на замовлення якого спершу писався цей звіт, книжники, які працювали над ним, звертаються до найбільш ранніх пам'яток патристики та богослів'я, передовсім IV–VI ст.

Отже, до складу «Ізборника» потрапили не Симеон Новий Богослов, а Василій Великий, Афанасій Александрійський, Йоан Золотоустий, Єфрем Сирійський, Йоан Дамаскин і, головне, Афанасій Синайський, який був дуже популярний своїми питаннями та відповідями.

Тож «Ізборник» 1073 р. стояв біля самих витоків руської книжної (і не тільки книжної) культури, бо був, і про це з певністю можна говорити, основою у збагаченні щодо сприйняття багатьох християнських істин для усіх рівнів старої руської спільноти.

Ще одна книга, що долучається до цього кола, а саме як джерело інформативного збагачення, — це «Твореніє» Йоана Дамаскина. Ця книга так само належить до групи книг енциклопедичного характеру. Ще один примітивний момент — це те, що твір Дамаскина був одним з перших творів теологічного спрямування, перекладеним старослов'янською мовою. Йоан-екзарх переклав окремі глави третього розділу праці дамаскського автора «Істочник знанія», що був задуманий як зведення не тільки богословського, а й естетичного та в цілому загально-освітнього характеру. Теми, які охоплював цей твір, були надто широкого спрямування, особливо цікаві спостереження можна провести при розгляді таких рубрик-глав відносно тематичних моментів цього дослідження, як Дамаскиновий виклад та розуміння проблематики різних явищ (та їхньої значущості) — «О небі», «О водах», «О світі, огні, світилах, сонці, тако луні, тако і звіздах». Привертають увагу також глибинні та змістовні рубрики — «О віці», «О творенії». Все це, безумовно, було значущим тлумачним матеріалом для допитливих руських пошукувачів, адже твір Йоана Дамаскина невдовзі після його перекладу потрапив на Русь-Україну.

Енциклопедично-довідковий напрям мав і інший твір, вже тепер Йоана-екзарха, що мав характер так само своєрідного зібрання — «Ізводу» (редакції) — «Шестоднев». В ньому було вміщено відомості із щонайрізноманітніших ділянок середньовічної науки про всесвіт, землю, людину. Цей твір писався з грандіозними за тодішніми мірками масштабами, його метою було: охопити космічні явища і пояснити походження світу і життя.

Іншу групу, що була так само головною і визначальною в інформативному потоці, а певно, що найвизначальнішою, складала літургійні тексти і сама літургійна практика Церкви (сюди слід віднести добове, тижневе та річне кола богослужінь). Адже саме літургійне життя — відправи літургії та канонічних богослужінь — вечірні, утрени та інших, становлять той основний концентрувальний простір, що вміщує найскладніші та найширші догматичні поняття, концепт християнського вчення та цілу вічність.

Константинополь, Афон

Константинополь культурний ніс в собі виразні спадкові риси афінейства. Закрита з метою нероздвоєння афінська філософська школа поклала часткову основу до константинопольських навчальних і богословських шкіл. 425 р. в Константинополі указом імператора Теодосія створено університет.

В XII–XIV ст. в університеті викладали Мисаїл Псел, Теодор Метохит, Димитрій Трикліній, а перед ними Йоан Граматик, Лев Граматик, патріарх Фотій. До курсу допускалися юнаки, які вже вміли читати й писати, а також ознайомлені з Біблією та поемами Гомера, що побутували у Візантії як основні навчальні посібники.

Климент Смолятич-філософ пише: «Аз писах от Омира и от Аристотеля, и от Платона, иже во Елиньских нирех славні бша», тим самим підкреслюється не лише загальна обізнаність давньоруського автора, а й певна причетність до опановуваного в навчальному процесі Царгорода «програмного курсу».

Зацікавлення Гомером ішло від Візантії, де він був не забутий. До нього звертався, щоправда, з насміхом, ігумен Теодосій з Царгорода X ст. До гомерового спадку, апелює й візантійський філософ XII ст. Михаїл Псел у поемі «Akosis tis kritis»¹⁵⁰.

Літописне оповідання про зраду князя Ізяслава теж промовляє про Гомера та його творчість, як про явище чуте й знане серед руського люду: «О лєсть зла єсть, якоже омир пишет, до обличєня сладака єсть, обличіна же зла єсть, кто в ній ходить, копыт зол примет зліє зла зло єсть»¹⁵¹.

Чи не говорить про прочитання самого Гомера, а чи про знання лише про нього як автора, одначе як факт є цікавим та значущим. Бо ж навіть щонайпереше знайомство з уривком не дає схибу, аби зрозуміти, що автор-літописець мав невузьке бачення та сформований стратифікативний світогляд, де старогрецькому літературному спадку й Гомерові-авторові було віддане належне йому місце. Але ж і подальша розвинута думка літописця та філософування над проблемою зла дають підставу до так само ствердного зауваження стосовно розлогості моралістичної думки давніших греків. Бо в цьому місці схарактеризування з щонайбільшим наголосом на питанні розгляду зла прив'язка до

¹⁵⁰ *Адазт пидеє А. Гомер в Галицькій літописи // Привіт Іванови Франкови в сороколітє його письменницької праці (1874–1914).* — Льв., 1914. — С. 3.

¹⁵¹ Там само. — С. 1.

Гомерового імені виступає не лише привнесеним шанобливим «декоративом». На Гомера автор поспався як на авторитет у проблемі людського буття та місця зла в ньому. На думку М. Грушевського автор літопису схибив, коли «вклав» Гомерові в уста ті слова, яких в нього немає¹⁵².

Постає в цьому розумінні питання, чи були прямі переклади слов'янські, де б широко представлялася антична грецизна. Певно, що ні. Але, що такі твори спізнавалися через греку і в грецькому оригіналі, то доведеться шукати значну кількість протидоказів, щоби заперечити таку можливу з'яву. Царгородська мовна співпраця аж зовсім вже не могла не впливати на русичів, які і це важко уявити, щоби аж ніяк не виявляли порухів до вивчення, коли не прямого вживання (та до цього їх ніхто й не змушував), то до ознайомчого застосування греки.

Так само і Клим Смолятич, «книжник і філософ великий», у своєму посланні зазначає: «аз писах от Омира и от Аристотеля, и от Платона, иже во елинських ниріх славне біша»¹⁵³. Але компілятивні збірки, так широко розповсюджені тогочасним світом, теж не меншим чином подавали відомості про давніх авторів і несли присутні виписки з їхніх творів, а отже, немало ставали в нагоді при формуванні уявлення про світ та про його видатних і знаних.

Константин (Кирил) Солунський теж був випускником-магнавривтом. Таким чином вбачалася і певна послідовність отриманої тогочасної вищої освіченості серед слов'янства. Кирило-філософ навчався в «Царгородському університеті» (під керівництвом на той час Льва-математика та майбутнього патріарха Фотія), там він навчився: «Научи се Омиру и геометрии, и у Льва и Фотия лексици и вьсем философииским учением к сим же и риторики арифьмитики, астрономии и мусикии, и вьсем прочиим елинским художьством»¹⁵⁴.

Константин ще в Константинополі почав поширювати просвіту, бо після нетривалого служіння бібліотекарем в царгородській патріархії був призначений викладачем до царгородської вищої школи (Магнавр): «Умолише и учительний столь прести и учити философии тоземьце и страньниє с вьсакою службою и помощью»¹⁵⁵.

¹⁵² Там само. — С. 6.

¹⁵³ Там само. — С. 4.

¹⁵⁴ *Аѳе-ѳа Ё*. Центры византийско-славянского сотрудничества // Труды отдела древнерусской литературы (далі — ТОДРЛ). — Т. 19. — Л., 1963. — С. 110.

¹⁵⁵ Там само. — С. 110–111.

Царгородські магнаврители ширили свої кола, напевно, через безпосередніх випускників, а також через почесно «причислених» до магнавритів, які (і ті, й інші) називалися філософами. «Писаного же и паки» (про схидографію), яку начеб-то опанував Климент Смолятич.

Константинопольський університет Теодосія діяв майже безперервно впродовж всього існування Візантійської імперії. Лише на тривалий час діяльність його припинялася, коли конфліктували поміж собою іконоборці та іконошанувальники.

Філософом серед руських князів було названо Володимира Васильковича. З немалим підґрунтям можна-таки припуститися думки, що Климент Смолятич теж вчився у Магнаврі і як тамтешній учень називав себе за царградським шкільничим усталенням «філософ»¹⁵⁶. Князі ж називалися так, мабуть, через шанобливе чествування за високоосвіченість та обізнаність. Хоча, не можна, напевно, обмежувати представлення серед магнавритів з Русі лише одиничними прикладами, таких було, поза сумнівом, значно більше, як то можемо довідатися з киево-княжних джерел. Слід зважити й на те, що магнаврське представлення несли з собою до Русі, а потім й на Русі митрополити-греки та прибулі з митрополитом особи. Допевним фактом може бути й таке судження, що немала частина з них все ж вчилася, коли не була випускниками закінченого курсу Магнаврської школи. Деякі ж могли просто брати приватні уроки у «філософів» та «риторів» (і ті й інші рівнозначно вважалися вчителями) з Магнавру, а для увіходження до патріаршої свити (крилосу) вимагалось, певно, й значного освітнього рівня за всіма візантійськими визначеннями.

У XI–XII ст. в Константинополі існувала постійна руська колонія. В Царгороді була вулиця з назвою Руська. В Царгороді показували місце поховання свящ. Леонтія та деякого Бориса, якого пошановували колоністи, адже він тричі відвідав Єрусалим. «Слов'янський пролог» (збірник коротких житій) був перекладений в Царгороді. До перекладу долучалися й південні слов'яни і руські¹⁵⁷.

Можливо, слід припуститися думки, що деякі переклади робилися безпосередньо в Константинополі для слов'янського середовища.

Хоча й опісля (в часі Кирило-мефодіївської діяльності) провадження перекладацтва в Царгороді могло й не зникати, а провадитися разом

¹⁵⁶ *Аѡаі ѡѡѡаі А*. Почему Климента Смолятича называли «философом» // ТОДРЛ. — Т. 25. — Л., 1970. — С. 21.

¹⁵⁷ *ѡѡі і ѡѡа і*. Исторические связи русского народа с южными славянами // Славянский сборник. — М., 1947. — С. 163–164.

з Кирило-мефодіївським. Адже слід зважити й на те, що діяльність Кирила й Мефодія не відбувалася повсюдно в цілком сприятливих умовах. А частіше потрапляла напротив, особливо в західних напрямках, а то й під цілковиту заборону. Так постало опосередковано коло охридських «седимочислеників», які в свідомості покоління, співчасового їм, а особливо серед наступників, сприймалося як сакралізоване коло, що своїм чисельним збором-збігом ще й могло порівнюватися з апостольським рядом.

Руські купці в Константинополі розміщувалися у кварталі св. Мамонта (за назвою одноіменної церкви), тепер Бешикташ. Певно, у Константинополі була і церква, де правилася слов'янською для руського і слов'янського люду. Ще одним царгородським центром слов'янства був Студійський монастир, заснований відомим подвижником Феодором Студитом. На поч. IX ст. у Студійському монастирі проживав чернець «славянин із Скифії» Фадей. Григорій — засновник ісихазму після переходів Кіпром, Синаєм, перебування в Єрусалимі, прийшов на Афон. У Студійському монастирі в Царгороді Кипріан переписав «Ліствицю» Йоана Синайського. Феодосій безпосередньо був зв'язаний зі Студійським монастирем, запровадив студійський устав у Києво-Печерському монастирі.

Центром слов'янської культури було місто Солунь, що виявився також перехресним осередком слов'яно-візантійських зв'язків. Салоніки(Солунь) — покрайня точка контактної візантійсько-слов'янської смуги й початок променевого розходження кирило-мефодіївської традиції, бо в Солоніках: «солуняне вси чисто словенски бесідуют», а до Кирила і Мефодія в Царгороді було застережливо сказано, коли покликалися їє до писемної справи: «Ви бо еста селунянина». З Солоніками пов'язані два важливих для слов'янського культурного поля генетизма. «Тілесний» (походження) братів — солунських братів та ідейний, бо саме завдяки тим же братам-солунцям помножився й розрісся результативно задум царгородців, на той час це виявлялося, перш за все, в писемному довершенні культурного піднесення. Наподалік був і Афон, де руські ченці спершу перебували в монастирі Ксилургу, а з кінця XI ст. перейшли до Пантелемонового.

Афон вважався духовним просвітницьким центром Балкан та Русі. Існуючи зовсім відмінно від монастирських громад Царгорода, хоча б і Студіону, Афон тим самим повсякчасно набирав ознак і ореольності духовного центру через свою незалежну позицію. Для того в основу лягала ще й давня міць духовного протистояння державним зверхни-

кам. Одна з надзвичайно виразних протидія імператорській «ікономахії» — їхньому іконоборству. Так, власне, поставав, скріплювався, а надалі невідступно існував і Печерський монастир. Адже Антоній був саме афонітом за постриженням. Власне, немалою мірою завдяки своєрідній формі не залежного буття, там, на Афоні, виникали й особливі підходи осягання краси земної й небесної й особливі художньо-словесні смислоєднання-образи. Тілесне й не-тілесне, державне й позадержавне, з перевагою останнього, небесне й земне розводяться на Афоні до значних віддалень свого існування, але не позбавляються змоги на з'єднання. Хіба що винятком тут бували приведення до межі граничного неприйняття надміреного одержавлення. Потьмарення правди в столиці завжди мало своє «знехмарення» — вияснювання на Афоні. Та навіть і свій розсуд в управі, що давно існує на Афоні, афонський Протатон — ледь не ще один синод, — давав змогу афонцям перебувати в «земній горі» спокійно. Власне, з образним Афоном співнакладалася й давня міфологічна уявність стосовно гір. Сіон, Синай, Афон — стовпи й підпори новозавітної традиції (старозаповітні часи).

Початково руські ченці оселилися чи заснували монастир Каплургу. А 1169 р., за дозволом афонського правління, перейшли в монастир св. Пантелеймона. Руський монастир — Русик разом з болгарським монастирем Зографом та сербським Хиландаром творили слов'янське осереддя духовно-культурного життя Афону. Щоправда, Сіон (гора поблизу Єрусалима) та Синай «відходили» в давнину (старозаповітні часи).

Афон же був вповні новозавітним утворенням. Особливо єдналися в культурній традиції та її писемній виявності ці три гори-стовпи у марійському концепті. Доречним буде згадати й дві утрадиційовані паралелі. Афон містився географічно неподалік Царгорода, так само за збігом чи обранням-обранництвом й Печерський монастир розташовувався неподалік княжої столиці. І той й інший показали образи духонесення.

Цілковито Афон також виступав праобразом «неземного града» у витворенні уявного конструкту, що супроводжував образ такого явлення. З Афоном пов'язані й виразні свідчення давньої слов'янської літературно-писемної діяльності. На Афоні було знайдено в Хиландарі один з найдвавішніх перекладених слов'янською уривків «Поучений» Кирила Єрусалимського (кириличні за письмом). Руські ченці проживали на Афоні в монастирі Ксилургу. Припускають, що найвірогідніше Антоній Любецький постригся в монастирі Есфігмену. Не-

подалік цього монастиря показували й печерку, де замешкував перший руський чернець. Руський ігумен Герасим поставив свій підпис в датованій 1016 р. «припоручительній грамоті», який був там серед 22 тодішніх афонських представників¹⁵⁸. Це перша згадка про руський монастир в грецьких документальних формулярах.

Інформативні зв'язки з чернечими центрами відбувалися інтенсивно через «отеческія писанія» — патерики.

Александрія

У IV ст. на тлі аріанських суперечок вивищується християнська Александрія. Місто науки й мудрості Александрія уславилося ще в еллінську добу. Знаменита школа, а ще величезна збірка людської думки — александрійська бібліотека — все це виразні ознаки александрійсько-еллінського культурного життя. Хоч після ширення християнства значна частина еллінського спадку була запереченою, а в тому часі втратилася й велика кількість з накопиченого в александрійській бібліотеці, та культурно-ідейне життя старої Александрії дало нове «пагіння». Місцеве єгипетське населення, назване коптами, виразно показує себе включеним до творчого процесу, який вирував у рамках ширеного тоді християнського вчення. Щоправда, й перед тим, в добу елліства, теж простежувалися немалі сприйняття від еллінського культурного середовища. Разом з тим через рівень достосування витворився й своєрідний александрійський еллінізм, серед основ якого була і культура давнього Єгипту.

У Києві не лише сприймали твори Афанасія та Кирила Александрійських, їх вважали поборювачами правдивого вчення троїчності. А їхні гомілії бралися за взірць до навчання та стилізації авторами з киево-руського середовища.

Ще на болгарському ґрунті відома діяльність стосовно перекладу александрійців християнського часу старою писемною мовою слов'янською. Перекладалися головним чином настановчі повчальні слова Кирила та Афанасія, виразно названих Александрійськими — за місцем їхнього святительського управління. Пам'ять про відстоювачів правдивої тріадології карбувалася в Києві і в камені. За сприяння князів Ольговичів у XII ст. у київському урочищі Дорогожичі зводиться церква на честь Кирила та Афанасія Александрійських. Давній стінопис церкви на Дорогожичах відображав тематику Александрії.

¹⁵⁸ Византия между Западом и Востоком. — СПб., 1999. — С. 170–171.

Церква мала й ще одну посвяту — Святій Трійці. У такий спосіб було пам'ятно potwierджено і те «питання» — тріадологія, якому віддали значно праці Кирило та Афанасій і самих поборювачів у межах київської культури княжих часів.

До Александрії юрисдикційно приєднувалася і єгипетська нітрійська пустеля — осереддя започаткування та розвитку пустельництва, згодом чернецтва. Її мешканцями-початківцями були Антоній, названий Великим, Павел та Пахомій. На честь Антонія постригся і Антоній Печерський, прийнявши саме його ім'я у постригу. Близьким до нітрійців та й Александрії стоїть географічно і культурно, хоча так само тяжів і до Єрусалима, ще один центр розвою чернецтва — Синайська гора. У Джубель-Катарин — гора Катерини, як називала ще це місце пізніша мовна арабська традиція, визначено теж складники сакральної концептуалізації цього місця. Отже, у києво-руській традиції, Синайській півострів (географічний, а в оповідних схарактеризуваннях Синайська (Сіянська) гора) співвідносився як з постатями старозаповітного Мойсея, так і житієм — мартирологом Катерини Александрійської (у києво-руській традиції означення Александрійська стосовно Катерини, правда, з'являлося рідше, її називали великомученицею Катериною), так і пізнішим за часом життя Йоан Ліствичник (Синайський).

Твір «Ліствиця» (автор Йоан Ліствичник) став поширеним, загалом кажучи — узвичаєним читвом староруського читача. Александрійський напрямок зв'язкування у часі охоплював розлогий проміжок християнської доби.

Але, звісно, вже в часі київської давнини не залишилися побіч уваги також і військові тріумфування Александра, що дійшли до читацької цікавості в Києві й на Русі, спрямованій культурно цим уславленим містом у вигляді повістєвих сюжетів, а також інформативно-тематичних «вкраплень» у тогочасних довідникових збірниках. Та й саме заснування міста, названого на честь переможного Александра, захоплювало увагу в часовій ділянці саме Александрової доби чи «ери».

Рим, Медіолан

Серед руських «сановитих» людей, зокрема й князів, знання мов було не поодиноким явищем. Всеволод Ярославич володів 5-ма мовами. Онук Мономаха великий князь Михайло Юрійович: «с греки і латини глаголаша язиком их, яко руским». Тож і латино-римський світ аж зовсім не стояв на віддалі від києво-руської культури.

У власних подальших традиціях «римської імперськості» візантійці не зачіпали особливого статусу Рима. Традиційний для Візантії-держави простір не «підібгав» остаточно юрисдикційно до своїх меж «Старого Риму».

Із Заходом, а особливо з Римом, поєднувані так само й Кирило та Мефодій, був це справжній факт їхнього життя, про це сказано і в каноні зі служби рівноапостольним братам: «Сівернія же страни и южня страни просвітив, западним же незаходящій світ явися»¹⁵⁹.

З Римом Русь зближено і в житті Аверкія: «От восток западу приде, от бісовскаго и лютого мучения царицу прподобне отпушая силою духовною» (насправді Аверкій ходив до Риму, де таки вилікував царицю). Із Заходом Київ та Русь по-особливому єднає і житійна постать святителя Миколая: «Взиде звїзда от вьстока к западу, твоя мощи, святителю Николае» (слова тропаря, в яких відбилася подія пересення мощів Миколая з малоазійських Мир Ликійських до Італії, в Барі чи Бар-град, як це італійське місто називає слов'яно-руська віршологічна традиція).

Та щонайбільш ґрунтовною в плані розуміння Риму, виявилася для Києва постать Климента Римського. Житіє священномученика Климента увійшло до «Слова на обновленіє» Десятинної церкви. «Слово» вміщує три частини: мученіє Климента, Чудо св. Климента о отрочати, заключна похвала священномученику Клименту, Десятинній церкві, граду Києву. «Слово на обновленіє» опубліковано 1850 р. М. Оболенським, потім рукопис зник.

До римського культурного поля, хоча зі своїми особливостями розвитку як в античну добу, так і в християнський час, належав Медіолан (Мілан), загально-закарбований в пам'яті християн та християнської історії як місце підписання едикту, що зрівняв у загальних правах гнаних та катованих впродовж кількох попередніх століть християн. Не меншої слави приніс Медіолану його єпископ Амвросій, який за місцем його святительства був теж названий Медіоланським. В київській культурі княжої доби сам святитель та його місто стають відомими значною мірою завдяки літургійній віршології служби утрени, присвяченій дню його пам'яті — вся служба загалом, але особливо інформативно-переношуваним виступав до справи «ширення відомостей» про Амвросія Медіоланського ще й канон.

Амвросія у тропарі названо «землеробом». Хоча він, щонайперше, був богословом. Але тим-то і видається та незвичайна особливість, що

¹⁵⁹ *Dŕ āà-āānēāy Ā*. География в оригинальной славяно-русской гимнографии IX–XII вв. // Древняя Русь и Запад. — М., 1996. — С. 18.

його називали вирощувачем колоса-матерії для Євхаристії, щонайвищої праці й похвали через те надано Амвросієві: «ділатель вися розділя вірно удобні ниву и учению насівая Богомудрая веліния и вздрастив клас плод носиши църкви Христові небесний хліб духовний»¹⁶⁰.

«Преподобне отче, священниче Амбросіє пищаль глашаючи глас спасений ученикам простославниимъ вьсім нам съгрішающимъ вірнии душа», «... пищаль глаголючи глас, богозвоньна гусль, великий орган.». У сідальні служби Амвросію йдеться не лише про прославленого діяча, але й про місто його подвигу й прослави: «святительский прістол Божьствьні украсил еси, и чудес мьножьствьмъ мира обогатил еси, тьм и божьствьная писанія сьтвори, вірнія утвердил еси... святителю Амбросіє, моли Христа Бога (пряма номінація міста й діл, а в тропарі метафорична). Служба Амвросію була вміщеною в трьох найдавніших мінеях XII–XIII ст.¹⁶¹

З Римом «єднало», особливо подвижників чернечого життя, «Житіє Олексія, чоловіка Божого». Незважаючи й на те, що місцем його основного подвигу виступало место Едена (за одним з легендарних сюжетів). Як переказує легенда, у бездітних батьків в Римі — Євфиміана та Аглайди в часи правління імператорів Аркадія і Гонорія народився син. Батьки мали намір одружити його з особою з царського роду. Але перед шлюбом Олексій віддає персня-обручку і потаємно відбуває до Едеси. Корабель не досягає Едеси, а повертається в Рим. Приховано Олексій жив у домі своїх батьків, невпізнаний. І лише його передсмертна записка розкриває його справжність перед батьками та Римом.

«Житіє» в давній час в слов'яно-руському текстовому варіанті увійшло до «Златоструя» XII ст. «Житіє» було знане й шановане в Римі. Хоча список Златоструя не мав початково й частини житія (через збережену текстову неповноту). Переклад «Житія», уведеного до «Златоструя», було зроблене з грецького оригіналу¹⁶².

¹⁶⁰ *ĀāđāCūāđāřī Ā*. Метафорика древнейшего славяно-русского богослужебного последования святителю Амвросію Медиоланскому и ее роль в критике текста // Древняя Русь и Запад. — М., 1996. — С. 9.

¹⁶¹ Там само. — С. 12.

¹⁶² *Āāđāřāī ġāā Ā*. Житие Алексія, человека Божія, в древней русской литературе и народной словесности. — Пг., 1917. — С. 70.

Антіохія — Дамаск

Антіохія культурно огортала й Константинополь. І хоча Царгород поставав культурно на основах афінсько-римської мудрості, навіть сама афінська школа закритою була почасти задля усунення її переваг, здобутих у часі й пошановуваних в традиції як авторитет, що перешкоджали стрімкому зростанню впливу шкільництва царгородського. Та навіть незважаючи на таке ґрунтування, вплив Антіохії виявлявся, й таки остаточно виявився, постійно присутнім та відчутним. Симеон Стовпник, що тримав свій подвиг на стовпі, став однією з потужних ланок основи афонської чернечої громади. Так само і каппадокійці-печерники, що звели оригінальні, з-зовні неначе вибудовані без дотику людської руки споруди незвичайної форми, але споруджені саме людською працею і старанням для стану чернечого «благоліпія» печерні церкви та келії, теж немало прислужилися до чернечого висходження афонітів. Особливі постаті-вихідці з антиохійського культурного світу — Василій Великий, Йоан Золотоуст, за якими снувалася саме антиохійська писемно-культурна традиція, саме її вони й закріпили у царгородській, загальніше, — візантійській літературі й духовно-культурному житті в цілому.

Отже, Єфрема, який не навчався в Нисибіні, але стояв біля витоків нисибінського шкільництва, можна назвати теж «вченим-нісибінцем».

Єфрем Сирин (Мар Афрем) був найближчим учнем єпископа Якова Нисибінського, учасника Нікейського вселенського собору 325 р. До цього ж періоду належать і перші згадки про нисибінську школу після взяття Нисибіна персами Єфрем перейшов в Аміду, де почав викладати в Ефесі. Його навіть вважають засновником едеської школи. В Едесі Єфрем і помер 373 р.

Народився Єфрем в Нисибіні в часи царювання імператора Константина на поч. IV ст. Батько його, за житійним переказом, — язичник — чи жрець, мати — християнка. Охрестився Єфрем у 18 чи 28 років. За сирьським життєписом Єфрем таки син жерця.

Ще за життя твори Єфрема Сирина перекладено грецькою. Існувало навіть таке усталення, що Єфремові твори читалося після виголошення св. Письма в церквах так, як і твори Єрма та Климента Римського. Число його творів сягало 1000 (або 3 млн. рядків). Єфрем виступив поєднувачем еллінської мудрості з сирійськими богословськими та літературними здобутками. Готова результативність, як можна скласти враження, користувалася неабияким попитом в ромейо-візантійському світі. Єфрем-многотворець писав як віршовано, так і ритмізованою прозою.

Те ж сирське «Житіє» подає цікавий епізод з життя Єфрема, а отже, і його духовних перетинів з візантійством під час подорожі до Візантії, де йому випало зустрітися з Василієм Великим.

«Житіє» подає розкішно вбраного в архієрейські ризи Василія і скромного ченця Єфрема, адже ж зустріч їхня відбулася в храмі. В «Шестодневі» Василій згадує одного сирійця, не називаючи його імені, який немало допоміг архієпископові Василію через добре знання рідної (сирської) мови витлумачити деякі не особливо зрозумілі місця. У цьому зв'язку зауважує Василій біблійний вираз про Духа, який ширяв над водами. Тим тлумачем був Єфрем, дякон сирійський. На щонайбільшу можливість такої співпраці вказує і те місце Єфремового житія, де йдеться про їхню з архієпископом Василієм зустріч¹⁶³.

З антиохійського культурного середовища (що огортало міста й землі) вийшов Йоан Дамаскин. Місцем творчого «удостойнення» Йоана Дамаскина був Єрусалим з розташованою неподалік лаврою св. Сави.

Поступово через політичні натиски — наступ політичної й культурної арабізації меншає у своїй вазі Антіохія. Це місто залишається лише називною ознакою для юрисдикційної інституалізації Антіохійського патріархату та опосередковано для певної культурної доби, хоча й надалі, впродовж 1000 останніх років, юрисдикційно належні до цього патріархату, вже тепер арабізовані в мові сирійці зберігають і свою загальнокультурну назву — антиохійські християни. Так само «меншає» й Александрія, її традиція протягується тепер переважно в формах чернечого життя в пустелі — в монастирях преподобного Антонія, Павла Фивейського, Барамусі (Римському). Поступово зв'язковий напрямок Александрії у світі, настільки розлогий у попередні часи вужчає, щоправда, київське середовище сприймало творчість тих александрійців та антиохійців вже в той час, коли ці центри, в яких відбувався творчий процес вже згасли, чи ще ледве жевріли. Зв'язок відбувався переважно на рівнях-ланках ваговитих імен, які залишалися й залишилися вікопомними й авторитетними. Вже ближче до XIII ст. цей звужений зв'язок зосереджується переважно на царгородське поле. Напевно, царгородські «новинки» творчості в той чи інший спосіб, а такі відгомонювали в тогочасному київському культурному середовищі. І їхніми переносувачами все більш виступали прибулі з благословення патріаршого Константинополя митрополити-греки та члени їхньої супровідної свити.

¹⁶³ *Ἰ εἰσὸς αἰωνῶν ἡμῶν* / . Культура сирийцев в средние века. — М., 1979. — С. 133, 135.

Хоча і в самому Києві до деякої міри ситуація у XIII ст. та в чималому проміжку після нього уподібнилася до близькосхідної й африкансько-єгипетської. Після татарської навали культурне життя переноситься в монастирські стіни. Принаймні, так на певному етапі було в самому Києві. Печерський монастир, хоч і поруйнований, але не занепалий цілковито, продовжує своє культурницьке несення на киеворуських культурних і київських митрополичих (юрисдикційних) землях. Втрачена Софійська книгозбірня в той чи інший спосіб мала «дублікати» у Печерському як книжковому зібранні (йдеться про безпосередні речі — наявні книги), так і в опосередкуванні — на рівні перейнятих та бережених ідей. Виокремлена ще від часу заснування особлива «постава» Печерського монастиря дала змогу провадити й подальшу діяльність, а серед того немалою мірою й культурну — на розлогодному полі належних до київської культурної основи, незважаючи навіть на давно (ще від часів княжих усобиць) занепаду єдність. Так було і в часи княжого «розбігання», Литовську добу і значно пізніше. Християнська традиція цих міст, от хоча б Александрії, продовжувала тривати без «стороннього ока», ним було арабське, а отже, і впливу, переважно саме в пустелі. Подальше тривання літературно-культурного процесу, започаткованого у часи Володимира-Ярослава, простежується і в Києві та його культурній традиції.

Ярлик Тохтамиша та українські землі в останній чверті XIV ст.

XIV ст. виступає прикрою прогалиною серед плину подій і процесів, що утворюють українську історію. З цього періоду до нас дійшло дуже мало писемних джерел, археологічні ж джерела використовуються поки що вкрай недостатньо¹⁶⁴. Загальна політична канва історичного процесу на теренах України цієї доби в цілому відома і не викликає особливих різночитань: у першій половині XIV ст. практично усі українські землі перебували частково під безпосереднім володарюванням Золотої Орди, частково — у залежності від неї; упродовж 40–70-х років більша частина української території поступово перейшла під

¹⁶⁴ Огляд матеріалів з Середнього Подніпров'я див.: *Аббӯаъд Н. А.* Южнорусские земли во второй половине XIII–XIV вв. — К., 1982. Пор. також: *Айі ді а А. Е.* Историческая география Золотой Орды. — М., 1985. — С. 79–87.

владу Польського королівства і Великого князівства Литовського, які володіли Україною протягом наступних чотирьох століть. Однак досі лишаються відкритими такі важливі питання, як характер і ступінь заселеності українських земель, характер і форми залежності українського населення від іноземних держав і від конкретних їхніх представників на українських теренах тощо.

У тому чи іншому контексті з XIV ст. нерідко пов'язується таке, безсумнівно, важливе для історії поняття, як україногенез (становлення українського етносу). У підручниках і монографіях часто пишуть про перетворення (або переростання) мешканців південноруських князівств («південних русичів») X–XIII ст. в українців саме у XIV і XV ст. Проте, в чому конкретно полягав цей процес — чи маємо справу з поступовою еволюцією одного й того ж етнічного організму, як вважають одні автори, чи в цей час мала місце якась дуже глибока етнокультурна трансформація, як вважають інші, — зрештою також невідомо.

За умови крайньої обмеженості писемних джерел певні перспективи для вирішення цих питань мають, очевидно, відкрити майбутні археологічні дослідження. Але з тих небагатьох писемних джерел, що ми їх таки маємо, вичерпано далеко не все, а, для певних випадків, як буде показано нижче, можна навіть сказати, що важливі джерела і досі лишилися, по-справжньому, не запитаними вітчизняною наукою.

Ханські ярлики (жалувані грамоти) литовським князям на руські землі дійшли до нас у перекладах офіційною мовою литовського князівства — так званою «українсько-білоруською». По суті, мова йде про різні варіанти (або редакції) одного й того основного текста — списку земель, міст і містечок, що їх передавали татарські володарі Литовській державі¹⁶⁵. Збереглося чотири такі редакції, видані у різний час різними татарськими правителями Криму — деякі з цих редакцій мають по кілька списків. Усі списки знайдені серед архівів литовських князів і опубліковані в збірках документів Литовського князівства («Литовській метриці»)¹⁶⁶. Найдавніший з відомих ярликів датується 1461–1462 рр. і, можливо, був виданий першим кримським ханом Хад-

¹⁶⁵ В реальності ці землі вже у 40–60-х роках були приєднані до литовської держави, але татари продовжували вважати їх своїми і вимагати з них данину: *Абодзашіуєєє І . Н.* Історія України-Руси. — Т. IV — К., 1993. — С. 63–85.; *Донєтá І . А.* Україна під татарами і Литвою — К., 1998. — С. 55–76.

¹⁶⁶ Див., зокрема: Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и издаанные археографическою комиссиею. — Т. 2. — СПб., 1848. — С. 4–5, 362–363. *Golebowski L.* Dzieje Polski za panowania Kaźmira, Jana Olbrachta i Alexandra. — Warszawa,

жи-Гіреєм, наступні дві редакції — 1472 і 1506–1507 р. — належать сину Хаджи-Гірея хану Менглі-Гірею. Четверта, від якої зберігся фрагмент, вміщений у листі короля Сигізмунда I до Сагіб-Гірея (1540 р.), ймовірно, належить тому ж таки Сагіб-Гірею або його попередникові Махмед-Гірею (1513–1524)¹⁶⁷.

Про існування інших, близьких за змістом, ярликів (редакцій) йдеться в текстах грамот Менглі-Гірея, а також в одному з його листів до великого князя, де він повідомляє, що найперший ярлик на «Київ, Смоленськ та інші городи» був виданий «царем» Тохтамишем (хан Золотої Орди у 1381–1399 рр.) і пізніше підтверджений Хаджи-Гіреєм та Девлет-Гіреєм (старший брат Менглі, який був ханом у 1466–1468 рр.)¹⁶⁸.

Усі відомі редакції і списки близькі за змістом — в них підтверджується надання литовським князям багатьох земель від Волині і Поділля до Верхнього Поволжя, що колись належали Золотій Орді. Перша з відомих (Хаджи-Гіреєва) редакція дійшла у зіпсованому (при переписуванні) вигляді, тому текст її вважається недостатньо надійним джерелом для дослідження¹⁶⁹. Фрагмент з листа Сигізмунда I містить покручення і пропуски, які виявляються при порівнянні його з текстами Менглі-Гіреєвих ярликів 1472 і 1506–07 рр.¹⁷⁰ Найкраще зберігся текст ярлика 1506–1507 рр.¹⁷¹

Свого часу достовірність ярликів ставилася під сумнів¹⁷²: деякі російські дослідники вбачали в них фальсифікат литовців, котрі прагнули довести своє правонаступництво на підвладних — номінально до XVI ст. — татарським ханам територіях. Але зусиллями М. Грушевського, польського історика А. Прохаски та українського історика першої третини XX ст. Ф. Петруня достовірність ярликів була переконливо обґрунтована¹⁷³: пізніші автори приймають ярлики як незаперечну реальність. Цими ж дослідниками на основі інформації ярликів було

1848. — С. 230–233. Решту джерел називає М. Грушевський: *Адооаануеєє І . Ї*. Вказ. праця. — С. 85–87, 457–462.

¹⁶⁷ *Адооаануеєє І . Ї*. Вказ. праця. — С. 458–460. (Пор. також: *Доñеї а І . А*. Вказ. праця. — С. 88–89).

¹⁶⁸ *Адооаануеєє І . Ї*. Вказ. праця. — С. 85–87.

¹⁶⁹ Там само. — С. 458, 460. Пор. *Golebowski L. Dzieje...* — С. 231.

¹⁷⁰ Акты... — С. 362–363.

¹⁷¹ Акты... — С. 4–5. В оригіналі цей документ має назву: «Лист от царя Татарскаго Мендли-Кирея до панов рад и всех Руских людей о Киев и иншие земли».

¹⁷² Пор.: *Адооаануеєє І . Ї*. Вказ. праця. — С. 457–458.

¹⁷³ *Адооаануеєє І . Ї*. Вказ. праця. — С. 457–462. *Prochaska A. Z Witoldowych dziejow. Układ Witolda z Tochtamyszem // Przegląd Historyczny.* — Т. XV. — З. 3. —

Отже, інформація ярлика становить інтерес, головним чином, у двох аспектах: історико-правовому та історико-географічному (і, водночас, якоюсь мірою, етно-демографічному). Об'єктом нашого розгляду будуть історико-географічні дані ярлика — тобто, власне, перелік і опис земель, що передавалися литовським князям (і польським королям) у довічне володіння.

Описані в ярликах землі, в адміністративному відношенні, поділено на округи, що мають назву «тьма» (множ. «тьми», род. відм. множ. «темь»). Слово «тьма» вже у давньоруський період мало числове значення, а саме — 10 000; в даному випадку воно перекладає тюрко-монгольський термін «тумен» («туман», «тюмень»), що також означав число 10 тисяч. Найчастіше терміном «тумен» позначався найбільший у монгольському війську підрозділ, що налічував 10–12 тис. воїнів¹⁷⁸. Щодо підкореного монголам населення термін «тумен» («тьма») вживався для позначення округи, котра налічувала близько 10 тисяч платників податків, а також, на думку ряду дослідників, могла виставити при потребі близько 10 тисяч війська (гесп. — придатних як до безпосередньої військової, так і до допоміжної служби чоловіків)¹⁷⁹.

Як уже зазначалось, тексти ярликів (списків) є дуже близькими між собою в основній частині — переліку земель. Але, як зауважує у своїх грамотах Менглі-Гірей, за бажанням литовських володарів до чергових підтверджувальних ярликів вносилися і додатки. Зокрема, в ярлику 1472 р., після основного переліку, очевидно, він повторював попередні — зазначено, що до цього додаються також Рязань, Переяславль (в рязанській землі), Одоїв, Новгород і Псков¹⁸⁰. Ці міста («з їх тьмами, землями і водами») згадуються і у фрагменті грамоти Сагіб-Гірея (до 1540 р.). Звичайно ж передача Кримом Литві двох останніх земель виглядає як курйоз (і в даному випадку є зрозумілим критичне ставлення до цієї інформації російських дослідників), да й надання прав на Рязанщину виражає більше побажальні виявлення польсько-литовських князів-королів, ніж справжнє становище речей. Але за винятком цих пізніх приписок, основний перелік володінь (очевидно, сталий, при-

складі Великого князівства Литовського. — К., 1998. — С. 126–137, але в них інформація ярликів притягується як другорядна.

¹⁷⁸ Татаро-монголы в Азии и Европе. — М., 1970. — С. 34. *Êû÷àííà Á. Ê.* Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. — М.: «Вост. лит.» РАН, 1997. — С. 197–198, 205, 292–293.

¹⁷⁹ *Ô. àíðíà-Àààûàí à Á. Á.* Общественный строй Золотой Орды. — М., 1973. — С. 122–123.; *Êððàí òààà Ð. Á.* Русь и монголы. — СПб., 1999. — С. 162–167.

¹⁸⁰ *Áðòòààññùèèè Ì . Ñ.* Вказ. праця. — С. 85–87, 461.

наймні з епохи Хаджи-Гірея) досить адекватно змальовує обсяг тих руських земель, які реально належали Орді до 60–70-х років XIV ст. і так само реально були включені до складу литовських володінь, головним чином, у цей самий період¹⁸¹.

Перелік починається з Київської землі («Київської тьми»), яку поставлено ніби в центр усіх інших названих у ярлику земель. Далі зазначено Володимирську (на Волині) тьму, яка займала крайнє північно-західне положення серед залежних від монгольських володарів земель, потім — Луцьку тьму, сусідню з попередньою на сході, далі йдуть Смоленська, Подільська, Кам'янецька, Браславська, Соколська тьми «з усіма виходами, данями, землями і водами». Чотири останні обіймають терени західного і східного Поділля (сучасна Вінницька область і південь Хмельницької). Після цього зазначено кілька міст (містечок) у лісостепових і степових районах Правобережжя — Звинигород (нинішня Звенигородка в Черкаській області), Черкаси «з усіма виходами, данями, землями і водами» і Хачибеїв Маяк (Хаджибей і Маяк? — на місці майбутньої Одеси) «з водами і землями».

Як бачимо, якщо не брати до уваги Смоленської тьми, перелік досить послідовно йде з північного заходу на південний схід, окреслюючи колишні володіння татар на Правобережжі.

Далі в тексті згаданий Дніпро від Києва до устя, після чого перелік переходить на лівий берег. Тут першим зазначений Снепорож (Сніпород) — містечко, що колись лежало неподалік нинішнього міста Лубни, потім — Глинеськ, Жолваж (на верхній Сулі) і Путивль (на Сеймі). Названі далі пункти — Бирин, Хотен, Синеч, Лосичи, Хотмишль — відомі з пізніших литовських документів як дрібні містечка, що входили до складу Путивльського повіту, — усі вони містились в зоні верхніх течій Сули, Псьола і Ворскли¹⁸². Далі у ярлику знов згадуються «тьми»: зазначено Чернігівську тьму, (місто) Рильськ, Курську тьму і тьму Сараєва сина Єгалтая. З інших джерел відомо, що володіння татарського темника Єгалтая (Ягодая) в кінці XIV — на початку XV ст. були розташовані у верхів'ях Сіверського Дінця, Псьола і Оскола¹⁸³, що підтверджує географічну послідовність викладу, а також те, що інформація справді походить з часів Тохтамиша і Вітовта.

¹⁸¹ Див. зноску 165 і пор.: *ÿ äððóí Õ*. Ханські ярлики... — С. 173–177.

¹⁸² *Dónèf à Î. Ā*. Сіверська земля... — С. 126–137, 217.

¹⁸³ *Ēëâí àðñèëé Ì. Ā*. Очерк по истории Киевской земли. — Одеса, 1912. — С. 292–293. *f àñî í î Ā*. Вказ. праця. — С. 28.; *Dónèf à Î. Ā*. Сіверська земля... — С. 135–136.

Як бачимо, на Лівобережжі перелік іде з південного заходу на північний схід і в цілому досить послідовно (якщо не брати до уваги, «передчасної» згадки Путивля). Таким чином, загальний опис володінь, зазначених у ярлику, йде напівколом — проти годинникової стрілки.

Нижче вже не згадуються «тьми», названо тільки міста і містечка, але із стандартної формули «з усіма їх виходами, данями, землями і водами» видно, що йдеться про землі, центрами яких виступали означені центри: Милолюб, Мужеч, Оскол, Стародуб, Брянськ, Мченеськ, Люботеськ, Тула, Берестей, Ратно, Козельськ, Пронськ, Волконськ, Іспаш, Донець. Не до всіх списків потрапили Радогощ і Новгород-Сіверський¹⁸⁴. Останнього немає також у листі Сигізмунда I (=Сагіб-Гіреєвим ярлику?), натомість у ньому з'являється Любеч.

Розташування та ідентифікація більшості згаданих міст сумнівів не викликає: йдеться про басейни верхнього Дінця, Десни та верхньої Оки, де знаходились, так звані, «верхівські» князівства — Мценськ, Любуцьк, Козельськ, Волконськ, Іспаш (літописний Спаш, пізніше — Спажськ). На схід від останніх лежить Тула (заснована як центр татарських володінь у цій місцевості), ще трохи далі на схід — Пронськ.

Милолюб, Мужеч і Оскол розташовувались у верхів'ях Псьола, Дінця і ріки Оскол. Ці містечка, а також, імовірно, згаданий нижче Донець (на р. Донець) фактично дублюють володіння («тьму») Яголдая Саравича. Це єдиний випадок такого роду — як правило, ярлики не називають дрібних містечок і поселень, які мали входити до складу тієї чи іншої тьми — окремо згадані лише ті міста, що з якоїсь причини не входили до складу «темь» (пор. нижче) і мали свої власні «виходи і дані». Відтак, виглядає імовірним, що ці містечка були внесені до переліку в якійсь пізній редакції ярлика, коли Яголдаєва тьма (єдина названа за іменем правителя) припинила своє існування як цілісна структура.

До питання про ідентифікацію потрапляють Берестей і Ратно, які, начебто, мають відповідати Берестю — значному центру колишнього Волинського князівства (нині м. Брест у Білорусі) і Ратну на верхній Прип'яті, але зазначені вони чомусь серед «верхівських» і рязанських земель. М. Грушевський, з огляду на подібні прикросці викладу, назвав татарських укладачів ярлика «лихими географами», що, очевидно, мало би понизити довіру до гео-історичної інформації ярликів в цілому. Однак Ф. Петрунь слушно вказав на містечка Берестий і Ретань, якраз приблизно між Тулою і Пронськом, які до того ж згадуються в джерелі-

¹⁸⁴ Акты... — С. 5. *Ź dođof Ź*. Ханські ярлики... — С. 175.

лах початку XV ст., як об'єкт суперечок між Литовськими і Рязанськими князями¹⁸⁵. Отже, Берестя і Ратно ярлика опиняються цілком на своєму місці, чим реабілітують компетенцію татарських географів. Уся ця група назв послідовно продовжує, таким чином, північно-східний напрямок викладу.

Наприкінці списку володінь в ярлику зазначено кілька назв, що їх важко ідентифікувати з якимись відомими поселеннями — Ябу-Городок, Балакли, Карасун, Дашов, Тушин, Немир, Мушач, Ходоров. Дашов найчастіше ідентифікують з Очаковим (саме таку назву він має на західних мапах XV–XVII ст.), але є й містечко Дашів на Поділлі, так само Немир(ь) є і на Поділлі і серед путивльських волостей XV ст. Невеличке селище Ходоров згадують джерела XV–XVI ст. вище Черкас¹⁸⁶. Балакли Ф. Петрунь ідентифікує з татарським городищем Балаклея, зазначеним на нижнім Південнім Бузі мапою XVIII ст., однак кримська Балаклава підказує нам, що могли бути й інші поселення з такою назвою. В листі Сигізмунда I Ябу-Городок, Карасун, Немир, Мушач і Ходоров відсутні, замість них зазначено «тьму Охура» і Момиш, а замість Тушина — Ташин.

Попри усі непевності з локалізацією, ясно, що мова тут іде про лісостепові і степові (здебільшого — дрібні) поселення¹⁸⁷, судячи з назв — зі змішаним населенням. Отже, виклад знову повертається на південь, очевидно, щоб уточнити суперечливі ділянки литовсько-татарського пограниччя. З огляду на те, що ці поселення не згадані вище в звичайній послідовності, виглядає імовірним, що ця остання група назв була додана до загального списку пізніше: за Тохтамиша ці об'єкти могли ще не існувати або ж були випущені через їхню малозначущість. Ці степові і лісостепові містечка були, очевидно, нестійкими і могли згодом зникнути, як зникли Сніпород на Сулі і більшість путивльських «волостей».

Так чи інакше, але згадка цих поселень, як і додання Новгороду та Пскова, а також окремі дрібні транслокації (Путивль, Козельськ тощо) не порушують загальної концепції географічного викладу ярликів, який іде послідовно із заходу на схід, оточуючи напівколом давні — з XIII ст. — литовські володіння в Білорусі.

¹⁸⁵ Зазнач. праця. — С. 173.

¹⁸⁶ *Ėėāī āđŃēēē Ĩ. Ā.* Очерк по истории Киевской земли. — Одесса, 1912.

¹⁸⁷ Див. також: *Āēāāēī ēđŃēēē-Āōāāī Ĩ ā Ē.* Население Юго-Западной России от половины XIII до половины XV века // Архив Юго-Западной России. — Ч. VII. — Т. I. — К., 1886. — С. 60. *Āāđī āāŃēēē Ā. Ā.* Вказ. праця. — С. 224.

Цю послідовність порушують лише Київська і Смоленська тьми. Але якщо особливе положення винесеного на сампочаток Києва зумовлене традиційним ставленням до нього як до центру усіх руських земель (про що в ярликах і в листі Менглі-Гірея є особливі застереження), то втіснення Смоленської тьми між волинськими і подільськими землями виглядає дійсно недоречним, адже решта «тьм» перелічені в нормальній послідовності. Якщо б укладачі прагнули підкреслити особливий статус Смоленська, його мали би згадати після Києва або виділити в якийсь інший спосіб. Відтак, виглядає імовірним, що Смоленська тьма була вписана до якогось із вже укладених ранніх ярликів у період загострення боротьби за Смоленськ між Литвою і Москвою (1399–1404), у зв'язку з чим згадка про передачу Литві Смоленська самим Тохтамишем набувала певної ваги¹⁸⁸.

Напрошується припущення, що Смоленська тьма заступила місце іншої землі (тьми), вилучення якої в період, коли робилася правка, не впливало на загальний зміст (як ми бачили, в списках ярлика могли зникати такі, начебто, важливі об'єкти, як Новгород-Сіверський).

Це припущення випливає з того, що змальована у ярлику структура «тьм» (за винятком Курської і Яголдаєвої) явно відповідає структурі удільних князівств і намісництв, на які поділялася українська частина тогочасної Литовської держави¹⁸⁹. У 70–80-х роках XIV ст. на чолі з князями династії Гедиміновичів тут існують Володимирське, Луцьке, Київське, Чернігівське князівства (відповідають однойменним тьмам?); подільські землі з 1363 р. належать братам Коріатовичам, які в 60–70-х роках відбудували Кам'янець, Смотрич, Бакоту і заснували Браслав, Сокол(ець) та інші замки (пор.: Кам'янецька, Браславська, Соколська тьми). Адміністративно-політична структура подільських земель досить невідомо, але цілком можливо, що вони розглядалися не як одне, а як два чи кілька князівств.

У кінці 80-х — на початку 90-х король Ягайло і його сопровитель (з 1392 р.) князь Вітовт замінюють більшість князів у згаданих землях намісниками, але адміністративна структура цих земель лишається тією ж (у XV ст. Київське і Чернігівське князівства знову відроджуються). Західне Поділля у 1393 р. надається Ягайлом у володіння польському дворянинові Спитку: власне, назва «Поділля» закріпилася спочатку

¹⁸⁸ Смоленськ був здобутий особисто Вітовтом, що йому, власне, і адресувався перший ярлик. Підкоренням цього міста Литві Вітовт, певною мірою, реабілітувався за катастрофічну поразку на Ворсклі 1399 р.

¹⁸⁹ *Додаток до історії України*. — С. 159–177. *Атлас до історії України*. Удільні князівства Рюриковичів і Гедиміновичів у XII–XVI ст. — Львів, 1996. *Додаток до історії України*. — С. 69–83.

саме за цим володінням — отже, саме воно має виступати в ярлику як «Подільська тьма». У східній частині Поділля були посаджені намісники¹⁹⁰.

Що стосується Курської та Яголдаєвої тьми, то, судячи з уривчастих джерел, тут правили татарські володарі (як і у Глинську — див. нижче). Імовірно, лише у 90-ті роки Курськ, Донець, Милолюб і Оскол починають інкорпоруватися до складу Литовської держави¹⁹¹.

Таким чином, практично усі основні князівства і намісництва українських земель останньої чверті XIV ст. фігурують в ярликах позначені як «тьми». Виняток становлять лише кілька другорядних, невеликих володінь. Але є серед винятків одне князівство, що його важко зачислити до кола другорядних, а саме: славне у пізніші часи Острозьке князівство. Вже у 1386 р. князь Федір Острозький отримав від Ягайла грамоту про пряме підпорядкування князівства польській короні і навіть був призначений на деякий період намісником «Великого Луцька»¹⁹². Привілеями 1388 і 1390 рр. були підтверджені права князів Острозьких на ряд важливих на той час волинських міст — Острог, Заславль, Бродов, Корець та ін. Отже, Острозьке князівство було на кінець XIV ст. досить значним володінням з багатьма населеними пунктами. Як і інші землі Волині, ця земля була підпорядкована татарським ханам, а потім відійшла до Литви. Відтак, виглядає незрозумілим, чому князівство не потрапило в число «темь» ярлика.

Географічно Острозьке князівство розміщується між Луцькою і подільськими «тьмами» — саме там, де в ярлику зазначено Смоленську тьму. Тому здається ймовірним, що Смоленську тьму, як стратегічно і політично більш важливу, до того ж здобуту для Литви особисто Вітовтом, вписали в уже сформований текст ярлика, замість внесеної перед тим Острозької (фігурування якої в тексті мало би, до всього іншого, милити око Вітовту, адже її князь підкорявся Ягайлу). Пізніші укладачі ярликів сліпо копіювали цей канонічний для них текст і не звертали уваги на подібні недоречності (пор. також випадок з Яголдаєвою тьмою).

Запропоноване припущення може мати ще одну підставу — якщо поняття «тьма» має справді чисельне наповнення, а не суто адміністративне, то впадає в око неспівмірність кількісного співвідношення: на

¹⁹⁰ *Адооаануеее І . Ї*. Вказ. праця. — С. 174–176.

¹⁹¹ Ф. Петрунь вважає Курську і Яголдаєву тьми дублікацією одного й того ж володіння, що не виключено з огляду на брак свідчень про Курськ.

¹⁹² *Аі еді аде- Ё*. Вказ. праця. — С. 127–128.

Поділлі маємо чотири тьми, а на Волині — лише дві. Посилання на більшу родючість Поділля в даному випадку нейтралізується тим, що Поділля безпосередньо межувало з татарськими кочів'ями, і, як впливає з оповіді про братів Коріатовичів та їхніх власних грамот, у 60-ті та 70-ті роки регулярно піддавалось татарським нападам, під час яких один з братів загинув¹⁹³. Отже, навряд чи Поділля могло бути заселеним удвічі щільніше, ніж Волинь.

Але чи справді поняття «тьма» може відображати в джерелах XIV — початку XVI ст. кількість населення? Це питання намагалися прояснити чимало дослідників, адже термін «тьма» («тумен») використовувався на всьому просторі монгольської імперії, але його значення у більшості свідчень не уточнюється. Більш-менш загального визнання набула точка зору, згідно з якою в ранній період існування монгольської держави і Золотої Орди, як напівнезалежної її частини, поняття «тьма» справді позначало певну кількість (10–12 тис.) платників податків та (потенційного) війська, але з першої половини XIV ст. зміст поняття все більше зміщується у бік позначення територіально-адміністративної одиниці¹⁹⁴. На землях Русі ще на початку XIV ст. «тьма» мала означати, у першу чергу, регіон, що має певну кількість податного населення, оскільки за літописами відомо, що у другій половині XIII ст. татари періодично проводили переобліки населення¹⁹⁵. Але в XIV ст. вже не маємо згадок про ці переписи, отже, є всі підстави вважати, що на кінець століття ситуація мала змінитися.

З огляду на сказане вище, начебто цілком логічним виглядає припущення, що укладачі ярлика, аби не ускладнювати собі роботи, проіменували адміністративні підрозділи литовського князівства на татарський лад «тьмами», хоча в традиційному розумінні тьмами-туменами вони вже не були. Відтак, «тьми» Тохтамишевого ярлика (і подальших кримських ярликів), начебто, не можуть нести вказання на кількісний склад населення окреслених у ньому територій.

Проте, при уважнішому погляді на інформацію ярликів, побачимо, що адміністративний (чи, точніше, — удільний) поділ окраїн литовського князівства відбито в них з деякими «відхиленнями». По-перше, не маємо певних вказань джерел на те, щоб Сокол (Сокоlecь) на Поділлі був колись центром окремого володіння, але в ярлику маємо

¹⁹³ *Dónèfà Ĩ. Ā.* Україна... — С. 56.

¹⁹⁴ *Ō, āī dīā-Āāāūāī ā Ā. Ā.* Вказ. праця. — С. 123. *Ēdēāī ōāāā P. Ā.* Указ. соч. — С. 162–167.

¹⁹⁵ *Ēdēāī ōāāā P. Ā.* Вказ. праця. — С. 162.

Соколську тьму¹⁹⁶. По-друге, Кам'янець, згідно з польськими документами, входив до складу міст Подільського уділу, наданого у 1393 р. Спиткові з Мельштина, і пізніше залишався в складі Подільської (себто Західно-Подільської) землі¹⁹⁷, але в ярликах Подільська і Кам'янецька тьми виступають як окремі. По-третє, на Лівобережжі (Переяславщині давньоруських часів) у тому ж 1393 р. утворюється князівство з центром у Глинську, яке проіснувало до XVI ст.¹⁹⁸, але у ярлику Глинськ не має тьми. По-четверте, у верхів'ях Сули і Псьолу позначено низку містечок, що у XV ст. входили до складу Путивльського повіту — вони разом із Путивлем лежать приблизно між Чернігівською і Курською тьмами, але чомусь не становлять разом з Путивлем або Рильськом окремої тьми, хоча і в Путивлі і в Рильську сиділи свої князі¹⁹⁹. Нарешті, по-п'яте, Брянськ вже з другої половини XIII ст. був не менш поважним і впливовим центром, ніж Чернігів, Смоленськ і, тим більше, Курськ — у другій половині XIV ст. тут був свій князівський стіл²⁰⁰, але чомусь, на відміну від Чернігова, Смоленська і Курська, Брянськ зазначений без тьми.

Отже, як бачимо, не усі уділи й намісництва Великого князівства Литовського, що згадані у ярлику, позначено як тьми, натомість як тьми фігурують деякі землі, що не були окремими уділами і намісництвами. Єдине логічне пояснення цьому може полягає в тому, що термін «тьма» в ярлику усе ж таки несе у собі числове наповнення — імовірно, переоблік населення на українських землях був здійснений в період, коли, у зв'язку із зміцненням Орди за Мамає (70-ті роки), поновилися виплата дані з українських земель²⁰¹.

Отже: подільські землі, що поділялися на два (або три) намісництва, за чисельністю становили сукупно чотири «тьми» — тобто, не менше сорока тисяч платників податків. Натомість Глинська, Путивльська, Брянська, Черкаська і т. д. землі не вважалися тьмами, вочевидь, тому, що число населення (платників податків) в кожній з них не досягало того мінімуму, щоб вона могла бути окреслена як десятитисячна округа.

¹⁹⁶ *Адооаануеєє І . Ї*. Вказ. праця. — С. 86. *Доһеґа І . А*. Україна... — С. 89.

¹⁹⁷ *Адооаануеєє І . Ї*. Вказ. праця. — С. 175.

¹⁹⁸ *І аһі і і а А*. Вказ. праця. — С. 29. *І адоооу О*. Ханські ярлики... — С. 180–181.

¹⁹⁹ *Доһеґа І . А*. Сіверська земля... — С. 107–112.

²⁰⁰ *Аі еоіаеє Є*. Вказ. праця. — С. 208–218.; *Доһеґа І . А*. Сіверська земля... — С. 89–112.

²⁰¹ *Адооаануеєє І . Ї*. Вказ. праця. — С. 83–84.; *Доһеґа І . А*. Україна... — С. 56.

Але чому тоді Брянськ, Стародуб, Путивль, Рильськ та інші центри, «з їх данями і землями», що сусідять між собою на невеликих територіях, не об'єднані в більші округи з «десятитисячним статусом»? Очевидно, саме тому, що ці міста, а також Козельськ, Спаш, Любуцьк, Пронськ тощо, мали своїх князів, що прямо підпорядковувалися центральній владі і безпосередньо їй платили податі. Виступаючи, таким чином, попри малі розміри, самостійними адміністративно-фіскальними утвореннями, вони не могли бути штучно об'єднані в теми за суто кількісним принципом.

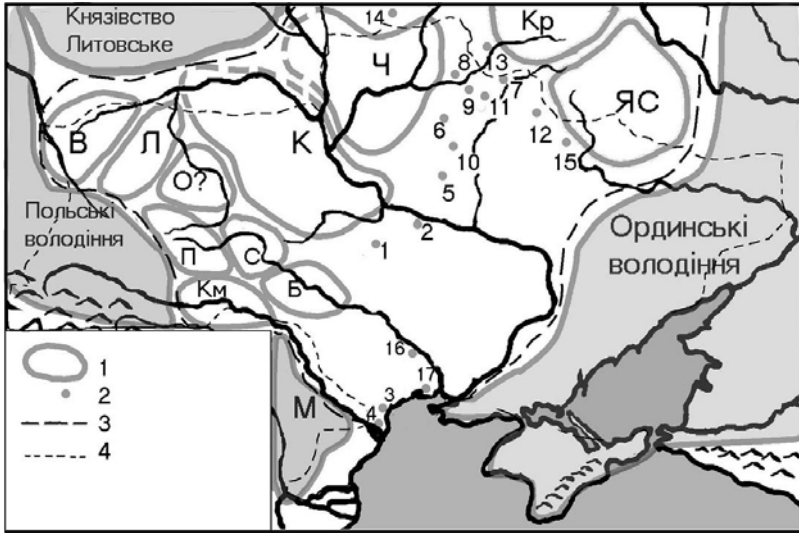
Однак в переліку є і такі населені пункти, про князівський статус яких нічого не відомо, і, скорше за все, князівськими столами вони ніколи не були: Звенигород(ка), Черкаси, Сніпород, Жолваж, Синеч, Хотмишль Ходоров, Немір тощо. Особливістю цих пунктів є те, що усі вони лежать у лісостеповій смузі — так би мовити, в «буферній зоні» — між масивом землеробських поселень і кочів'ями. На думку Ф. Петруня, так відносно багато містечок позначено тут тому, що татарські укладачі ярлика краще знали землі, що безпосередньо прилягали до кочів'їв²⁰², тоді як більш віддалені позначали узагальнено («тьмами»), не деталізуючи інформації. Ця думка може бути правильною лише частково, адже подільські і Яголдаєва теми також були суміжні з кочів'ями.

Найімовірніше, окремішнє положення лісостепових містечок пояснюється тим, що, не маючи певного адміністративного підпорядкування і знаходячись у прикордонній смузі, вони виступали орієнтирами при розмежуванні тих земель, що переходили до Великого князівства і тих, що лишалися за Ордою. Ці містечка та їхні «уходи», вочевидь, не були густонаселені, інакше ярлики мали би «Черкаську тьму», «Глинську тьму», «Путивльську тьму» тощо, як мають Соколську, Браславську, Курську. Кількість самих цих лісостепових центрів в ярликах, зрештою, також є незначною, що взаємопідтверджується даними люстрацій XV–XVI ст.²⁰³

У вітчизняній історіографії є поширеним положення, сформоване в працях В. Антоновича, М. Грушевського, О. Андріяшева, згідно з яким за часів татарського панування лісостепова смуга була відносно щільно заселена землеробським населенням, а в ранню литовську добу укра-

²⁰² *Ἰ ἀδοδὸς ἰ Ὀ*. Ханські ярлики... — С. 185.

²⁰³ *Ἐεἰ ἀδὸνέεε Ἰ . Ἄ*. Вказ. праця.



Структура українських земель за даними татарських ярликів (кінець XIV — початок XV ст.)

1 — адміністративні округи — «тьми»: К — київська, В — володимирська, Л — луцька, О? — острозька (гіпотетично), П — подільська, Км — кам'янецька, Б — браславська, С — соколська, Ч — чернігівська, Кр — курська, ЯС — «Яголдая Сараева сина».

2 — міста і місечка зазначені окремо: 1 — Звенигород, 2 — Черкаси, 3 — Хаджибей, 4 — Маяк, 5 — Сніпород, 6 — Глинськ, 7 — Жолваж, 8 — Путивль, 9 — Бирин, 10 — Синеч, 11 — Хотень, 12 — Хотмишль, 13 — Рильськ, 14 — Стародуб, 15 — Донець, 16 — Балакли (?), 17 — Дашов (?) (Очаків).

3 — загальний кордон земель, переданих татарськими ханами литовським князям.

4 — сучасний кордон України.

М — Молдавське князівство.

їнська колонізація тут ще збільшилася²⁰⁴. Лише з кінця XV ст., у зв'язку з набігами кримських татар, українське населення було змушене тимчасово відкотитися на північ. Однак аналіз «Ярлика Тохтамиша на руські землі» вказує на вкрай слабку заселеність українських лісостепів у кінці XIV ст., за винятком західної їх окраїни (Поділля) і, можливо, північно-східної (Курська і Яголдаева тьми знаходились переважно за межами України). Слід, очевидно, вважати, що у попередній час — особливо до 1362 року — лісостеп був майже виключно зоною

²⁰⁴ Див., зокрема: *І дедд-оє Н. А.* Український етнос: виникнення та історичний розвиток. — К., 1992. — С. 29.

татарських кочів'їв. Цей висновок, певною мірою, підтверджують і відомі на сьогодні археологічні дані²⁰⁵.

Другий важливий висновок, що випливає з даних ярлика, полягає в тому, що основний масив українського населення в кінці XIV ст. концентрувався в західних (волино-подільських) областях. Ярлик вказує тут шість (або сім) «темь» населення — і це без польської частини українських теренів, що була не менш щільно населеною, ніж литовські Волинь і Поділля, тоді як у східних усього дві (Київську і Чернігівську). Полишаючи поки що осторонь питання про конкретне чисельне вираження поняття «тьма», можна припустити співвідношення 5:1 щодо кількості і щільності населення відповідно західної і східної частин України. Приблизно таке ж співвідношення відображують люстраційні описи середині XVI ст.²⁰⁶

Українська «народна культура» ранньомодерної доби: постання (актуальність) спільнотного й потенційності особистісного

Ранньомодерна доба як контекст проблем Людини

Визначення «ранньомодерна доба» вживається для позначення хронологічного відтинку орієнтовно між 1500 і 1800 роками, себто — XVI, XVII й XVIII ст. Зрозуміло, що для Європи йдеться про суттєвий відтиск між «добою Великих Географічних Відкриттів» і «добою Великої Французької революції».

У просторі історичної науки початкова межа «становлення ранньомодерної Європи», відштовхуючись від звершень Васко де Гама (відповідно 1492 або 1498 року) та Колумба, сходить і на півсторіччя «нижче», на ті часи, коли «європейці читають перші друковані на Заході книжки», й передбачає безпосередню згадку під 1500 р. імені Коперніка (саме цього року він читає у Римі лекції з математики). Все це разом справді «трансформувало ставлення Європи до не-європейських

²⁰⁵ Пор.: *Ааёуааа Ñ. А.* Вказ. праця. — С. 23 і далі.

²⁰⁶ Див., зокрема: *Ноадаёуі ёё Ї.* Україна: історія. — К., 1992. — С. 79–80. Зазвичай це пояснюють спустошенням Київщини татарами, однак не меншим спустошенням піддавалися у цей час Поділля і Волинь. Отже, виглядає дуже імовірним, що подібне співвідношення встановилося ще з часів погрому Подніпров'я 1240 р. (що його заперечували В. Антонович, М. Грушевський (Історія... — Т. I, III) та ін.).

цивілізацій й до свого власного минулого... До 1500 Європа “імпортує” ідеї та технології; після 1500 європейці стали “культурними кредиторами”²⁰⁷. Але, окрім згаданих відкриттів, наукових «переворотів» і відповідних «технологій», маємо тут й усталені на сьогодні уявлення про відповідні економічні трансформації, Ренесанс як цілісне явище й відповідну «гуманістичну культуру», «формування ранньомодерних держав», Реформацію. Вже «шкільний», на сьогодні, характер такого «переліку», зрозуміло, не «нівелює» сутнісної значущості цього інформативу. Надто, коли рухатись шляхом доволі численних інтерпретацій свідомісного підґрунтя й відповідних ідейно-культурницьких наслідків згаданого кола явищ.

Суттєвим тут є вже саме прагнення бачити формування подальшого концепту «модерності», виходячи й з уявлень, що «зрушення від старого до нового в XV-му та першій половині XVI-го сторіч (що почалися раніше, в XIV-му) були не зрушеннями від середньовіччя до модерності, але від середньовіччя до “*dāī īūī* модерності”. Люди Ренесансу та Реформації збудували підґрунтя нової Європи...»²⁰⁸

Відоме походження «базового терміна», вживаного в гуманітаристиці, від означення «modern» — найновіший, сучасний, — набуває певної своєрідності в світлі усвідомлення в сьогоденні обґрунтованості постання концептів «постмодерну» й «пост-постмодерну» на тлі зрушень у людському бутті вже кінця XX ст. А отже, сьогодні тлумачення понятійного змісту терміна «модерн» набуває логічного «історико-ретроспективного» відтінку, коли йдеться про одну «з епох європейської історії (а саме — європейський Новий час), яка стала з часів младогегельянців найважливішою темою філософського, естетичного, культурологічного дискурсів... не відродження греко-римської Античності (тобто не Ренесанс), а започаткування нового життя, нового відчуття часу, відчуття переваги “сучасного” (тобто «Модерн») над «минулим» («премодерном»)»²⁰⁹.

Маємо згадати тут й існуючу концептуалізацію «довгого середньовіччя», що, по суті, постулює тривалість «стереотипів» і «настанов», притаманних відповідній добі у часовий відтинок, що хронологічно включає й відповідний ранньомодерний період. Маємо погодитись, що «багатоплановими і тому неоднозначними, з погляду

²⁰⁷ Rice Eugene F., Jr. The foundations of Early Modern Europe: 1460–1559. — N. Y., 1970. — P. 1.

²⁰⁸ Там само, Introduction. — P. X.

²⁰⁹ *Nī āī ēū ī*. Модерн // Філософський енциклопедичний словник. — К., 2002. — С. 392.

сучасної науки, залишаються і самі поняття “середньовічної” і “ранньомодерної” культур. Тут йдеться навіть не про хронологічні межі, а про типологічну класифікацію»²¹⁰, надто з урахуванням того, що традиційний «хронолог ранньомодерності» охоплює як Відродження, так і визначально-суттєве для української традиції бароко.

З точки зору філософського й культурологічного розгляду відповідної проблематики, коли йдеться про проблему Людини в культурі, певні свідомісні та світоглядні характеристики доби, ціннісні настанови тощо, ті чи ті положення згаданих концептуалізацій можуть, вочевидь, розглядатися як певні методологічні засади, що допомагають розкрити сутність різних аспектів єдиного предмета. Звичайно, людська свідомість як «специфічний прояв духовної життєдіяльності людини, пов’язаної із пізнанням, яке робить відомим (свідомим), знаним зміст реальності, що набуває предметно-мовної форми знання»²¹¹, принципово «відрізняється від “несвідомих” проявів духовного життя». Але подекуди, надто для доби, віддаленої в часі, тут може йтися так само про певні специфічні форми взаємозв’язку, адже в остаточному підсумку йдеться про людську істоту з «єдиним» (цілісним) «внутрішнім світом». Окрім того, сучасна психологічна наука оцінює компонент «усвідомленого» в психіці людини далеко не як домінуючий. А отже, пригадаємо тут і те, що свідомісні орієнтації людини зумовлені чинниками різного порядку, індивідуальна свідомість пов’язана зі спільнотними настановами, стереотипами, свідомістю суспільною. Людина «народжується в культурі», яка так само є «складним цілим». Можемо говорити про різні культури, можемо — про процеси різної швидкості й типології, коли «вибухи» в одній поєднуються з домінантами традиційності в інших, що не виключає відповідного взаємозв’язку, виходячи з того, що, за Ю. Лотманом, «культура як складне ціле складається з пластів різної швидкості розвитку так, що будь-який її зріз виявляє одночасну присутність різних її стадій»²¹².

За умови таких підходів, маємо цілком природні підстави застосовувати при аналізі відповідного українського матеріалу як визначальний пошуковий концепт «перехід до модерності» в розумінні формування виявів настанов та стереотипів, з певним потенціалом «нового», постулюючи одночасно співіснування свідомісних настанов

²¹⁰ *Āī ēēē D. Ē.* Семіотика середньовічного і ранньомодерного мислення // Історія української культури: В 5 т. — Т. 2: Українська культура XIII — 1-ої пол. XVII ст. — К., 2001. — С. 183.

²¹¹ *Āē÷ēf ? Ā.* Свідомість // Філософський енцикл. словник. — К., 2002. — С. 567.

²¹² *Ēī òī āf P.* Культура и взрыв. — М., 1992. — С. 25.

і стереотипів різної «історико-стадіальної типології». Тобто, цілковито усвідомлюючи відсутність в українській культурі відповідної доби системного ренесансового дискурсу й розуміючи обґрунтованість скепсису Н. Яковенко щодо «масштабів інфільтрації нового не на рівні десятика-другого зразків інтелектуальної продукції, а на рівні її гіпотетичного резонансу в побутових уявленнях», коли «неможливо окреслити точно жодних культурних зсувів, перемін у ментальності і свідомості людей»²¹³, вважаємо продуктивним при *Ὀ³εῖτ̄ ἦτ̄ ὀῖῖεῖτ̄ -ἐὸεῖῖὀδὸδῖ εῖτ̄ ἄ³ε-ῖῖῖ ὀ* розгляді специфіки доби намагатися вловити певний потенціал новацій і перетворень.

Зауважимо й інший аспект. У наведеному визначенні «модерну»²¹⁴ характеристика попереднього дискурсу подавалась через відому ґрунтівну ознаку — «відродження греко-римської античності». Натомість пам'ятаємо приклад фундаментальних мистецтвознавчо-культурологічних розробок, у яких дослідження мистецтва Північного Відродження²¹⁵ унаочнили, що нове бачення людини може виявлятися у формах, опертих на «власне», зокрема готичне «вчора». Але й у цих формах ітиметься про свідомісні новації й «нову людину».

Пам'ятаємо й досить потужну свого часу дискусію щодо поширення поняття Відродження на широкий спектр культур, не виключно «європейських», про розширене тлумачення поняття «відродження»²¹⁶. Зрештою, в цьому руслі лежали й праці, що стосувались «гуманізму у східних слов'ян»²¹⁷. Суттєвим моментом є й те, що так само «подвійно» сьогодні може сприйматись і термін «середньовіччя». Народившись з реалій того ж таки європейського простору й означивши «серединність» між антично-римським світом і концептуалізованим його «відродженням» в історичному сенсі, термін почав поширено вживатись і для окреслення реалій різної генетики культурних просторів. Натомість вже сьогодні, наприклад, такий знавець відповідних реалій, як А. Гуревич, наполягає на тому, що поняття середньовіччя як *ὀεῖῖ ὀ ἐὸεῖῖὀδὸδῖ* може окреслюватись виключно «європейським просто-

²¹³ *Βεῖτ̄ ἄἄῖ εῖτ̄ Ἰ*. Про два ментальні стереотипи української шляхти: «чоловік добрий» і «чоловік злий» // Паралельний світ. — К., 2002. — С. 107.

²¹⁴ *Ἠῖτ̄ ἄῖ εῖῖ Ἰ*. Зазн. праця. — С. 392.

²¹⁵ *Ἀἄῖ ἄῖ Ἰ*. Искусство Северного Возрождения. — М., 1973. — С. 43; *Ἄδᾶ ὑἄῖ εῖτ̄ ἄ Ἰ*. О принципах и системе периодизации искусства Возрождения // Типология и периодизация культуры Возрождения. — М., 1978. — С. 201.

²¹⁶ *Εῖτ̄ ῖδᾶᾶ Ἰ Ε*. Запад и восток. — М., 1972.

²¹⁷ *Ἀῖ εἄῖ εῖ ὑἄᾶ -Εὸδὸδῖ ἄ Ε*. Ἰ. Гуманизм у восточных славян: Украина и Белоруссия // V междунар. съезд славистов: Докл. сов. делегации. — М., 1963. — С. 94.

ром». У цьому проблемному колі постає й питання про специфічність візантійсько-православного простору й кирило-мефодіївської традиції як значущої для генетики української культури й відповідних їй стадіальних трансформацій. Надто — за умов співіснування в єдиному державницькому полі з культурним досвідом іншого «родоводу».

Вдатись до такого конспективного окреслення історико-типологізаційної проблематики вважаємо доцільним саме тому, що навіть такий тезовий її огляд акцентує низку суттєвих контраверсій у наявних на сьогодні методологічних підходах, що подекуди постають як засадничі при розгляді й відповідної української проблематики. Зрештою, наявні суперечності в трактуваннях акцентують суттєві проблемні поля.

Культурні новації, що ними сповнені хронологічні межі ранньомодерної доби в українському культурному досвіді, є надзвичайно варіативними. Надто — для того її відтинку, що був визначений М. Грушевським як «перше відродження» і де дискусивними постають згадані «масштаби інфільтрації нового».

І все ж маємо всі підстави віднаходити в специфіці форм тогочасної культури відповіді на запитання — чи в українському контексті проглядає в них «новий» (модернізований) тип комунікацій, відповідне світобачення, історичність мислення, раціо? Чи можемо ми намагатися побачити окремі риси європейського індивідуалізму (або його передчуття), індивіда, що «сам собі є обґрунтуванням»? А також — в якій спосіб окреслюється в українській культурі «простір свободи» й «простір вибору» — своєрідна передумова осібногo самоусвідомлення як людини, так і спільноти? Враховуємо тут і усвідомлення наявності в історичному досвіді людства «перехідних історичних ситуацій», «протиріч і криз, в ході яких, щоправда, не виникало особистісної моральності в майбутній чіткості й повноті цього поняття, але індивід все ж мав стати на бік однієї з моралей, що змінювали одна одну... — прийняти зразок-канон як відблиск “абсолюту”»²¹⁸ ...

«Всесвітньо-історична радикальність перевороту, що привів, зокрема, протягом XV–XVII ст. до ідеї ἀποδίδομι τὴν ἑαυτοῦ ἀνεξαρτησίαν людської індивідуальності, — це зовсім не “ще одне” розуміння місця людини в світі (слідом за християнським, слідом за античним і т. ін.). Принцип традиціоналізму (як би конкретно він не оформлювався) змінився, коли європейські небеса спорожніли, на принцип особистості. Індивід як осо-

²¹⁸ *Àποδίδομι ἑ. ἰ* . Европейский человек наедине с самим собой: Очерки о культ.-ист. основаниях и пределах личностного самопознания.

бистість є не будь-яка, а *îîî âëëââ* самосвідомість: така, що обходиться без сакральних та соборних санкцій»²¹⁹. Ідеали й настанови «як дані історичним досвідом», але «дані духовним досвідом вже у вигляді множинних, таких, що сперечаються, відносних: він зобов'язаний вибрати...»²²⁰. І якщо ми застосовуємо тезу про нехай обмежений, але все ж наявний в елементах ренесансовий дискурс в українській культурі, то маємо робити спроби побачити певний особистісний тип і відповідні характеристики спільного згуртування або уможливлення їх постання.

Тут справді абсолютно логічним є питання щодо поширення певного кола ідей від їх «творців-інтелектуалів» до гіпотетичних «очікуваних споживачів» або ж про свідомість (усвідомлення), зокрема — національне, а звідси — відрефлектовані, раціоналізовані форми. Адже справді, коли звернутись до «культури як способу соціального буття людини в його повсякденних проявах, — як слушно зауважує Н. Яковенко, — ...наша впевненість у тріумфальному поступі перемін захитається»²²¹. З точки зору методологічних підходів, логічних для *ῥῶν δὲ-ῖῖ; ῖῖῖῖ*, такі «стереотипні, зазвичай автоматизовані для їхніх носіїв моделі поведінки» так само з необхідністю реконструюються тою мірою, якою вони відбиті у відповідних джерелах, текстах. І, зрештою, саме тому, що викристалізувалися як нормативні засади буттєвості, як певні справді стереотипізовані поведінкові моделі, котрі вже саме з огляду на таку їх якість мали здобути певні «формульні» відповідники в мовному вжитку й постати в контексті правничої практики, що так само передбачає чітку усвідомленість певних понять.

З іншого боку — безсумнівними є новації в українському культурному просторі, різноманітних сферах колективної творчості, мистецтві зокрема. Спостерігаємо суттєві трансформації в різних практиках (зміни в жанровій системі фольклору, поява портретного жанру в живописі, розвиток гравюри й книжкового друку, виникнення театру як самостійного виду мистецтва тощо). Такі суттєві зрушення мусили з необхідністю мати в підґрунті відповідні трансформації як спільного, так і особового світобачення, зрушення в сфері чуттєвості.

Досить часто в українській гуманітаристиці в таких випадках йдеться про певні пояснення, «зовнішні» для процесу культурогенезу. А чи можливі відповідні обґрунтування, іманентні культурі? Як уявляється,

²¹⁹ Там само. — С. 867.

²²⁰ Там само.

²²¹ *Βεῖῖῖῖ ῖῖ ῖ*. Зазнач. праця. — С. 108.

їх *ēīā³=īī ē īāī āō³āīī* шукати. Адже в протилежному разі ми знову б наближались до логіки «базисно-надбудовного типу». А отже, — окрім пояснення, що зміна політичної ситуації, відповідна зміна соціо-спільнотних взаємин спричинилася до тої чи іншої культурної трансформації, — має бути обґрунтування іншого типу. Тут виникають дві групи питань, або, точніше, два кола проблем.

З одного боку, — поза всякі сумніви, згадані суспільні трансформації (окрім хіба що ситуації катастрофічного типу, якою могли б вважатись масовані військові вторгнення тощо) мають і певні культурні передумови. Перш за все тою мірою, якою їх безпосередні суб'єкти чи «дійові особи» зумовлені культурою. Тою мірою, якою людина (конкретна особа) сформована світом певної культури, тою мірою, якою культурна ситуація пропонує людині певні «сценарії поведінки», «культурні зразки», уявлення про належні стереотипи й табу тощо.

З іншого — культуротворчий процес має влані глибинні закономірності й продукує вияви з потужним потенціалом «нового», що самі по собі впливають на соціум і людину.

А отже, варто звернутись саме до аналізу згаданих трансформованих форм. Чи не лежить десь глибоко в підґрунті їх постання становлення «особистості як вчинку»? Бо ж, «на відміну від “доброго мужа” або «мудреця», або «подвижника» особистість має бути розглянута по відношенню до самої себе, лише якщо вона усвідомлена як існуюча в реальному історичному світі»²²².

«Народна культура» як специфічний шар. Виокремлення та окреслення спільнотного

Саме ранньомодерної доби, на межі середньовіччя й нового часу, в багатьох культурах (зокрема й в українській) витворюється специфічний шар між «традиційною» та «високою» сферами, — «третя», «демократична» культура, «другий фольклор», те, що в англослов'янському варіанті визначається як «popular culture». Саме в ньому відбувається взаємопроникнення явищ різних рівнів, створюється продуктивне середовище як для свідомісних трансформацій, так і для народження форм, що адаптують досягнення одних рівнів культури до інших. А отже, — сприяють потужній «циркуляції ідей» і мають значний єдиний спільнотний потенціал. До того ж — підкріплений на певному

²²² *Аадеел Е. І.* Зазнач. праця. — С. 890.

історичному етапі й можливостями тиражування форм культури. Відбувається окреслення «простору буття» спільноти.

З одного боку, окреслена сфера начебто «за визначенням» не може (як протагоніст «масової культури») дати матеріал для аналізу постанов типу «новоєвропейської» особистості. А з іншого — згадані новопосталі явища (ми наочно побачимо це нижче) значною мірою належні саме до цієї сфери, що є чи не найбільшою новацією. А отже, її форми ймовірно можуть мати певний «потенціал особистісного». Окрім того, як вже зазначалось, ідеться й про певні форми спільнотного згуртування, українську спільноту як певний «сукупний суб'єкт» з потенційною здатністю до вироблення тих чи інших форм національної самосвідомості.

À î òæá, — «í àðî áí à èòèù òòðà» ýè ñî áðèè ò³-í èé øàð î î ñòà³ ýè í î-áàò³ý,³ ýè ñî áðèè ò³-í à ñàðááí àèùá, à á³á òàè — î î æá áóòè ðî çàèýí òòà ýè î ðî ñò³ð ñà³áí î çñí èò òðàí ñòî ðî áó³é ç³ ñî áðèè ò³-í î ð çàááí³ ñòð ñî á³-á³áí áñáí í ý î ñ³áí î áí òà çàááèúí î áí.

...Людина будь-якої доби існує в силовому полі розмаїтих культурних комунікацій. Погляд на культуру як на комунікативний простір, а звідси — виокремлення соціокультурної комунікації як суттєвого «культуротворчого» процесу, одного з «базових механізмів і невід'ємних складових соціокультурного процесу», що забезпечує «саму можливість формування соціальних зв'язків, управління спільною життєдіяльністю людей і регулювання її окремих галузей, накопичення й трансляцію соціального досвіду»²²³, у поєднанні з прагненням «розпитувати минуле», спонукає бачити в тих чи інших її (комунікації) характеристиках суттєвий показник «специфіки доби». У ролі «класичного прикладу» можемо навести відповідні бачення європейського історичного досвіду в зв'язку з поширенням книгодрукування. Суттєвою характеристикою під таким кутом зору постають й певні комунікативні вияви соціокультурної динаміки.

Поділ культури доби середньовіччя на «високу» й «низьку», «вчену» й «народну» є поширеним на сьогодні баченням, а водночас — випрацьованою теоретичною схемою, що дозволяє «схоплювати» певні суттєві характеристики конкретного історичного типу культури. Водночас важко не погодитись, що реальна жива практика культуротворення може продукувати форми, котрі суттєво «розвивають» (за умови дедалі пильнішого їх студіювання) уявлення про розмежування

²²³ Ашотіаня Е. І., Овсіннік А. В. Коммуникация социокультурная // Культурология XX век: Энцикл.: В 2 т. — Т. 1. — СПб., 1998. — С. 317.

між окресленими сферами, а отже, — й про сутнісні ознаки культури доби. Так, наприклад, А. Гуревич звертає увагу на те, що «вибудована під впливом М. М. Бахтіна дихотомія “офіційна церковна культура — народна культура” навряд чи до кінця є правомірною. Перед нами — не дві різні культурні й релігійні традиції, але значною мірою складне й суперечливе утворення, в якому примхливо сплавлені в одне спіритуальне й демонічне, гранична сублімація й профанація, “верх” і “низ”»²²⁴. Так само під сумнів ставиться теза щодо «протистояння “народної культури”, карнавальної та сміхової, культурі церковній», — «неупереджений аналіз джерел (не одного лише роману Рабле, але корпусу текстів, що передують XVI ст.), свідчить про те, що духовенству аж ніяк не були заборонені жарт та сміх, а з іншого боку, в народній свідомості веселощі й страх являли собою два боки все тієї ж медалі»²²⁵. Принагідно зауважимо, що концепція М. Бахтіна виокремлювала певні сутнісні характеристики культури тою мірою, якою вони були виявлені в конкретному джерелі, що стало першопоштовхом для теоретичних побудов, мала яскраво виявлене філософське насаження й була розмірковуванням про певну сутнісну характеристику людського буття як такого²²⁶. Попри суттєву важливість згаданих зауваг, зважимо, що йдеться все ж про «дихотомію», в підґрунті якої специфічність «свідомості доби», а також — про *âi êêâ* концепції на побудову відповідної теоретичної конструкції. З точки зору *êî â³êê êôêîðððê*, маємо підстави вдатись і до такої теоретичної конструкції (з огляду на обмеженість простору викладу не аналізуючи її безпосередньо), де формовияви згаданих якостей «не-протистояння» двох протилежностей можуть потрактовуватись й як свого роду «контркультурні явища», що є безпосереднім зародком, а по суті — простором народження «третього». «Третього стану», третього рівня культури, — тої-таки «третьої» демократичної «народної культури», яка, за тою ж таки «логікою культуротворення», й мала постати *f â ì âæ³* «середньовіччя» і «Нового часу». Будучи послідовними, з огляду на час постання цих форм, що демонструють поєднання «вченої» культури й «традиційної», а також за варіативністю й типологічною різноманітністю виокремлюються саме як окремий шар, вони можуть розглядатись саме як вияв певних

²²⁴ *Ãððââê*: А. В. Средневековье как тип культуры // Антропология культуры. — Вып. I. — М., 2002. — С. 49.

²²⁵ Там само.

²²⁶ Що яскраво унаочнюється при розгляді праць М. Бахтіна в усій їх сукупності як складових його індивідуального «мисленевого універсуму».

нових якостей не лише культури, а й свідомості (як суспільної, так й індивідуальної).

М. Бахтін симптоматично говорив саме про «народну культуру середньовіччя та Ренесансу». Й ми справді маємо підстави для спроб побачити в таких українських формовиявах як ознаки характерного для орієнтованого на традиційність і «статечність» середньовіччя, так і потенційність гіпотетичного «нового».

Докладно розглядаючи обрядовість українських цехових ремісників XV — першої половини XVII ст., В. Балушок цілком природно говорить про «єдину систему», яку можна умовно розділити на два великі цикли: 1) цикл звичаїв, ритуалів і свят, що здійснювались протягом календарного року і в більшості були пов'язані з календарною діяльністю і 2) цикл обрядів та звичаїв, що охоплював основні події життєвого шляху людини (так званий соціальний рік)²²⁷. У першому випадку йшлося про календарну обрядовість, де «головну роль відігравали вже не аграрні обряди, які побутували і в місті, а загальноміські і церковні урочистості, а також обрядові дії в рамках цехів»²²⁸.

Загальноміські урочистості, служби Божі в церквах, «масові» гуляння, а також — «обрядові дії, що проводились в рамках корпорацій», — так українські міста відзначали Великдень, Маковея, Хрещення, Дванадцять свят. Хресний хід, паради міського ополчення, — урочиста процесія, хрести і хорогви, святковий одяг (зокрема й з особливими ознаками для окремих цехових об'єднань), салютування з вогнепальної зброї... А також — підтримувані в місті обряди й звичаї аграрного циклу: колядування на Різдво, «христосування» та «волочитьні обряди-обходи» на великдень, будування «колисок і шибениць» на Великдень тощо. З-поміж розмаїття обрядових дій і цікавих історичних реалій, узагальнених у згаданому дослідженні, звернімо увагу на обрядовість соціалізуючого плану, коли «молодий ремісник зазнавав характерних для ініціацій випробувань, причому не тільки на предмет освоєння ним певної професії, але й моральних і фізичних, часто у формі глузувань та знущань». Ідеться про «спеціальні прийоми та звичаї виставлення учнів на посміховисько. Наприклад, їх посилали шукати заховані інструменти туди, де їх немає, приносити якісь непотрібні речі. Посилали вночі далеко на околицю, найгіршою дорогою. Речі, за якими посилали, називали невідомими для новачка термінами... Коли но-

²²⁷ *Авдот'є А.* Світ середньовіччя в обрядовості українських цехових ремісників. — К., 1993. — С. 24.

²²⁸ Там само. — С. 25.

вачок приходив на місце призначення, йому давали мішок з піском і камінням і наказували поспішати, бо, мовляв, інакше дурнем залишиться. Коли хлопець приносив цей довжелезний мішок, з нього всі насміхалися й пояснювали, що такі дурнем і залишився, ще й змушували викидати принесене»²²⁹. В. Балушок справедливо окреслює загальноприйнятність такої звичаєвості з відповідними «сміховинними» ініціаціями («обтесування», пролазання крізь предмети тощо) в європейському культурному просторі, їх поширення «серед студентів, у парубоцьких громадах, косарських общинах та інших об'єднаннях».

Такі «типово середньовічні», з глибоко архаїчним підґрунтям «традиційної» ініціаційної обрядовості форми є надзвичайно цікавими для розмаїтого тлумачення. І як прояви сміхової культури, й як вияв специфічного «амбівалентного сміху», й як культурна практика, народжена з глибинної природи й відповідної глибоко укоріненої «міфології сміху» як народження-відродження, механізму встановлення світової рівноваги тощо. У вузькому плані від такого типу формовиявів української культури, типологічно (а, ймовірно, подекуди й генетично) споріднених з іншими європейськими, встановлювали відповідні напрямні комунікативів назовні «на субкультурному рівні».

По суті, маємо тут приклад традиціоналістських схем світовідношення, в межах яких «подібність та відмінність між людьми розцінювались у термінах “прикладу” та “наслідування”... Для середньовічного розуму осібно-індивідуальне — це акциденція, тобто щось вторинне, часткове, випадкове, бренте й обтяжливе в людині. Першочергове ж, натомість, тільки те, що причащає до соборного й вічного»²³⁰.

Цікавим у такому контексті є й т. зв. «визволка» — «церемонія переведення в підмайстри», а головне — центровість в ній обряду «*ἰ ἀδᾶέ-ἰ ἀί ὀἀἰ ἰ ῥ*» — визначення прізвиська чи нового імені посвячуваному в підмайстри. Він остаточно закріплював переведення учня з “доремісничого стану” в ремісники...”²³¹ Зрозуміло, що йдеться про перейменування як про «ритуальне переродження людини».

У виборі нового типу прозивання показовим є актуалізація мовного спільнотного ґрунту, — в типовій загальній «ініціаційній» практиці постають не лише варіації на тему європейських субкультурних практик, а й фрагменти культурного досвіду безпосередньо українського, еле-

²²⁹ Там само. — С. 68. Автор посилається тут на: *Νᾶοὲί ἡέε Ἀ*. Матеріали для історії цехов в Подолии // Труды Подольского церковного историко-археологического общества. — Каменец-Подольский, 1904. — Вып. 10. — С. 446–447.

²³⁰ *Ἀδδᾶέί Ἐ ἰ*. Знач. праця. — С. 19–20.

²³¹ *Ἀδᾶᾶᾶί Ἐ Ἀ*. Знач. праця. — С. 69.

менти вітчизняного мовного потенціалу. Пригадаємо в цьому контексті й козацьку практику прізвиськ-перейменувань (свідомо не торкаємось глибинної семантики явища).

«Типово середньовічною» була й практика «мандрівок» членів міських цехових об'єднань, що унормовувалась як відповідна звичаєвість. Зрештою, це були «мандри за самоудосконаленням», як, зрештою, й відомі подорожування юнаків-«русинів» XV–XVI ст. за освітою до європейських університетів. І в цьому їх певна глибинна типологічна спорідненість, зрештою, з безпосереднім «перегринством» — прочанством.

Тему «мандрів» загалом надзвичайно розгорнуто в культурі й практиці доби²³². У межах проблематики, про яку йдеться, особливе місце посідають так звані «мандровані дяки» та своєрідність їх внеску в український культурний досвід. На цікавий відбиток відповідної практики в побуті українських «спудеїв» («толчи своя пороги, алчуще просити, понебез есми убоги») вказує Р. Пилипчук, обґрунтовуючи найраніші датування в початках української театральної справи щодо панегірику «Просфоніма...», писаного від імені учнів Львівської братської школи на честь митрополита Михайла Рогози, який був у Львові 1591 р. у церковних справах. Історик зауважує: «Цікаво, що перший “отрок” просив у митрополита для всіх парафій дозволу подавати бідним школярам милостиню, коли вони йдуть до своїх батьків у віддалені місцевості... Це означає, що традицію ходіння по селах і містах за милостинею “студеїв”, згодом відомих під назвами “мандрованих дяків” і “пиворізів”, започатковано не пізніше кінця XVI ст.»²³³. Барокової ж доби феномен «мандрованих дяків» був особливо характерним для Лівобережжя й Гетьманщини, де розмаїто названі представники «волочашися» людності, котрі нестимуть відгомін «високої вченості» (від Києво-Могилянської Академії або ж колеґіумів на ширші терени).

Отже, йшлося про практики, за типологією належні як «сміховій культурі», так і певним корпоративним традиціям, що були характерні для «європейського середньовіччя»; а звідси — спорідненість, певні спільні настанови та стереотипи на субкультурному рівні (як в межах «спільнотного простору», так й «позаспільнотно»). А разом з тим і в

²³² Див., напр.: *Освідѣтѣ Е.* З історії української літератури XVII–XVIII століть // Наше життя — мандрівка. — Харків, 1999. — С. 73; Щербатюк О. «Мандри» в просторі української культури (до проблеми соціокультурних комунікацій т динміки в окресленні «спільного») // Українознавство. Календар-щорічник. — К., 2004. — С. 9.

²³³ *І едѣї ꙗѣ Д. В.* Театр: текст і дійство // Історія української культури: У 5 т. — Т. 2: Українська культура XIII — 1-ої пол. XVII ст. — К., 2001.

цьому «полі» — актуалізація певних компонентів питомої культурної, зокрема — мовної традиції. Наявність практики «мандрів», початково — знов-таки в межах «корпоративного простору», а згодом практикування, що ув'язалися з традиціями певної календарної обрядовості, постали в контексті розгортання досвіду українського шкільництва, народили своєрідну словесну традицію (різдвяні й великодні вірші, бурлескна поезія) й досвід театральних форм («вертеп»). Поєднали тут традиційність народно-поетичної творчості й надбаний в шкільництві досвід «ученої» культури. І вже в такій якості — народили виразне явище української барокової традиції, так званого «низового бароко», в характерній формі бурлеску, травестії, театралізованого розігрування, сміхового поєднання «високого» й «низького», а також в оригінальних формах вертепу й народних картинках «Козак Мамай» (з текстом, що відповідає вертепному). Твердження про популярність таких форм серед тогочасної української спільноти є на сьогодні вже «загальним місцем». Але маємо все ж ще раз наголосити, що культурні комунікації в тогочасному українському просторі перебували поза соціально-становим його поділом, що в такий спосіб врешті-решт творило певне коло культурних форм, близьких усій спільноті як такій, а звідси — й єдність цієї спільноти. Під таким кутом зору саме цей специфічний шар маємо потрактовувати як суттєвий простір в згуртуванні спільнотного потенціалу.

Потенційність особистісного в формовиявах «народної культури»

Як би ми не постулювали «анонімність» фольклорних, «народних» культурних форм і «колективну творчість», все ж варто розуміти це так само як певне узагальнення, концептуалізацію. Адже розуміємо, що в практиці та її реаліях існувала щодо кожної новації цієї «спільної скарбниці» певна особа, яка вловила дещо загальне й близьке спільноті як такій і долучилась у такий спосіб до творення певного спільного надбання. У такій логіці міркувань на тлі наявності саме в просторі такої «колективної» творчості в українській культурі згаданої доби певних суттєвих новацій (новий різновид театрального мистецтва, нові якості в розвитку окремих жанрів словесної та пісенної творчості тощо) маємо підстави говорити не лише про трансформації суспільної свідомості, що мають стимулювати такі культурні новації, а й про необхідний для відповідних культурних зрушень особистісний творчий

потенціал, а отже, — й зміни в світовідчутті (а можливо, й у свідомості) «людини доби».

Надзвичайно широким на сьогодні є спектр бачень, накопичений у цьому аспекті культурологічними дослідженнями в різних галузях гуманітаристики. По суті, ми підійшли до проблеми, вкрай суттєвої саме для філософських студій культури. Але водночас з тим маємо підстави виходити з того, чим є культура в певних накопичених нині гуманітарною думкою підходах, зокрема й як вияв людської творчої потенційності, а так само — й як світ символічних форм, що «творить людину». Індивід (осібність) і особистість. «Традиціоналістського індивіда на Заході, як і на Сході, гнітила, катувала, вимагала прояснення сама ін-дивідність (in-dividuitas), тобто “неподільність” людини як “в[и]-діленість”, як наслідок того, що вона є частина (доля-частка) у вселенському людстві. Єдність, що здійснюється через множинність. “Індивід” — слово, що визначає лише певну людину через її включеність у множинність. І, отже, через її випадковість, несамостійність, або ж, як висловлювались схоласти, через *ἀεὶὀὐδέᾳἴ ὁῖρ* “ось цієї людини”, відмінну від загальнолюдської субстанції»²³⁴.

Люди, «чия духовність потребувала точки відліку»... «при всіх подробицях античних чи іудео-християнських соціокультурних моделей, що виявились настільки суттєвими на зламі до нового часу, коли ці своєрідності були історично затребувані і коли, власне, уперше виникли “Захід” і “Схід”, — до того часу в традиційних суспільствах (також і в європейському Середземномор’ї) осібність «я» оцінювалась негативно. “Я” сприймалось аж ніяк не саме по собі, а лише в контексті *ἰδέ-÷ἀὸί ἱ ἡὸῖ* (*ἄί ὀ ἐ ÷ ί ἱ ἡὸῖ*)»²³⁵.

«Звичайно, необхідно вивчати найбільш розповсюджене й характерне для доби, щоб реконструювати її. Але з тією ж метою, заради створення макромоделі, не менш повчально зайти з іншого боку. Евристично плідно вивчати так само, а, може, й натомість те, що більшою чи меншою мірою виламується з часу й зламує його... Але ось що найбільш методологічно об’ємне й, так би мовити, високотехнологічне при вивченні казусу. Саме чудова виключність індивіда, що відсторонює його ментальність, “само по собі цікаве” смислове фокусування твору дозволяють дослідникові побачити культурну добу в умовах своєрідного експериментального зсуву. ... Чим насиченіша яскрава незвичайність, тим привабливіший матеріал логіко-історичної рекон-

²³⁴ *Αἰδέεῖς Ε. ἰ*. Зазнач. праця. — С. 10–11.

²³⁵ *Αἰδέεῖς Ε. ἰ*. Зазнач. праця. — С. 11.

струкції»²³⁶. Виходячи з таких міркувань, Л. Баткін зосереджував свою увагу на найбільш яскравих постатях доби Відродження в такій їх «революціонізаторській» якості, — «парадоксальність, що дремає у мисленневих матрицях, — так само й у порівняно “холодній” культурі, — доводиться геніями до критичного (вибухового, як висловлювався Ю. М. Лотман) стану». Якою мірою такий підхід міг би бути зrealізований на українському матеріалі (у просторі кирило-мефодіївської традиції й візантійських впливів), — питання доволі суперечливе саме по собі. Але теоретично потенційна перспективність такого плану з необхідністю мала б «проглядати», нехай і там, де ми знайшли б можливість говорити про особу й особність, не вдаючись до спроб бачити особистісний компонент ренесансової («новочасної європейської») свідомості.

Звичайно, маємо підстави складати уявлення про певну добу, реконструюючи усталене й стереотипізоване. Надто розуміючи, що саме такі реконструкції будуть найбільш доказовими, позаяк саме ці компоненти культурного процесу випрацьовуються до формульної визначеності, а отже — придатні до «прочитання» й тлумачення. Втім, маємо погодитись, — «звичайне схарактеризовує культурну добу в обмеженому плані, хоча й більш доступному для опису. Справа в тому, що звичайного недостатньо, щоб зрозуміти “задум” даної культури, тобто закладені в ній смислові напруження, граничні значення й відтак здатність до змін... Чого, однак, запевне немає в колективній стереотипній ментальності, що наперед керує індивідом, детермінує його свідомість і поведінку, — то це можливості невичерпних перетлумачень. “Ментальність” на те й ментальність, що позбавлена цього дару метаморфоз»²³⁷. А звідси, за умови наявності в культурі певних новацій, так само плідним уявляється пошук їх особистісного підґрунтя.

З іншого боку — сама ситуація трансформації як такої може розглядатись у категоріях специфіки цього конкретного світу символічних форм, притаманних йому домінант, особливих механізмів, комунікативних спрямувань тощо. А отже, — розглядатись, виходячи зі змін, що виявлені саме в таких координатах.

І нарешті. Певні зрушення й трансформації уявляються показовими незалежно від масштабів їх поширення на все поле культури. Надто, коли пристати на згадану позицію Ю. Лотмана.

²³⁶ Там само. — С. 51–52.

²³⁷ *Адабелі Е. І.* Зазнач. праця. — С. 52.

М. Бахтін відносив до сміхової культури обрядово-видовищні форми (свята карнавального типу, різноманітні площадні сміхові дійства та ін.); словесні сміхові (включаючи пародійні) твори різного роду; різноманітні форми та жанри фамільярно-площадної мови (лайка, божба, присягання та ін.)²³⁸. Їх специфічність та дієвість розглядалась, виходячи зі специфіки сміху як суто людського феномену та його особливостей. Відповідні підходи й інтерпретації сміхового потенціалу дозволили нам свого часу відповідним чином проаналізувати моральнісний потенціал відповідних форм культури, серед яких й елементи відповідної звичаєвості українського козацтва²³⁹. Проведений аналіз уможливив розгляд сміху як вчинку й сміху як своєрідної «духовної практики» в етосі українського козацтва, що мала й відповідну моральнісну потенційність, дозволив міркувати «про своєрідну гру з потойбічним на шляху екзистенційно відчуті свободи», а також «проблемну невідповідність» таких своєрідних «проривів» щодо наявного в практиці доби рівня морального усвідомлення як такого.

Сміх, передбачаючи як необхідну умову «відгук» іншого (за винятком доволі специфічних формовиявів), є реакцією суто індивідуальною. Низка міркувань навколо цієї позиції, з урахуванням дотичності сміхової культури до феномену ігрового світовідчуття й своєрідності українських форм барокової доби, дала нам підстави, попри інше, трактувати сміх та його форми в українській культурі як своєрідні осередки відкритості можливому, бачити сміх як духовну практику зі своєрідним особистісним потенціалом., а отже, говорити про певну «індивідуалістичну потенційність» тих чи тих культурних форм²⁴⁰.

У такому контексті привертає увагу розвідка Н. Яковенко, присвячена жанрові пародії в актових книгах середини XVII ст. «Розвиваючись на периферії серйозної літератури як малий і скромний жанр *“ἀπόδοσις ἰὺν αἰ ἀεὶ ἐὸς”* (виділено нами. — *Αδδ.*), — щодо канцелярської пародії, це визначення уявляється таким, що досить точно схоплює суттєву з філософськи-культурологічного погляду якість цих форм. Ми справді маємо підстави інтерпретувати їх як народжені вельми суттєвою інтенцією індивідності й особності»²⁴¹. Йдеться про фор-

²³⁸ *Ἀποδοσις ἰ . ἰ* . Творчество Франсуа Рабле и народная городская культура средневековья и Ренессанса. — М., 1990. — С. 9.

²³⁹ Див.: *Ἰαδαὰορε Ἰ . Ἀ* . Моральний потенціал народної сміхової культури в Україні другої половини XVI–XVIII сторіччя: Автореф. дис. ... канд. філос. наук. — К., 1994.

²⁴⁰ Там само.

²⁴¹ *Βεῖῖαἰεῖ ἰ* . Пародії і жарти в актових книгах Житомира та Луцька першої половини XVII ст. // УАЩ. — К., 1993. — Вип. 2. — С. 171.

ми, концентровані в центрах нової міської культури (Луцьк, Житомир — Київ) наприкінці XVI–XVII сторіччя.

Показовим у такому контексті є також аналіз Л. Копаницею української любовної пісні на матеріалі рукописних співаників XVII–XVIII ст., а зокрема й зроблений у ґрунтовній розвідці глибокий розбір процесу народження індивідуального в популярній любовній пісні. Показово, що дослідник відносить ці рукописні співаники до популярної, або «третьої» літератури, виходячи так само з структурного бачення культурного процесу доби, взятого нами як вихідне. У контексті наших міркувань хотілося б акцентувати, що йдеться саме про той вияв «низового бароко», який ще визначають терміном «примітив» — як творчість «непрофесіоналів», котрі не володіють фаховими теоретичними знаннями й практичними навичками, але послуговуються певною технікою, що передається в межах традиції. До того ж, ідеться про цілковито конкретну річ: авторське коло. «Як правило, авторами творів художнього примітиву були представники нижчих прошарків міського населення. У польській літературі це — бакалаври та рибалки. В українській літературі XVII — першої половини XVIII ст. — це студенти, випускники академії, часом і викладачі академії, “мандровані дяки”, люди середнього й низького церковного стану, канцеляристи. Скажімо, козак Гадяцького полку Захар Дзюбецький, харківський козак Семен Климовський, мишковецький священник Іван Пашковський, людиною духовного звання був Яків Семержинський — всі ті, кого сучасні дослідники справедливо називають національною інтелігенцією і прирівнюють до письменства»²⁴². А звідси постають роздуми не лише про особистісну потенційність сміхових форм, а й про народження в «третьій культурі» повного, суголосного доби нового особистісного типу, а це вже надзвичайно симптоматично... До того ж ідеться саме про те середовище, що продукуватиме й певні вже *í àò³í ñá³áî ï ³ñí³* концепти... А звідси — й простір для подальших міркувань, а відтак і відповіді на питання: що домінує в «культурі доби» — «традиціоналістське Я» чи «індивідуалістично-автономна самосвідомість нового часу».

Ми мали на меті згадати лише окремі формовияви української «народної культури» з огляду на заявлене співвіднесення спільного та особісного, а також гіпотетичну потенційність їх усвідомлення (суспільного та індивідуального). Поставши в контексті типологічно відповідних виявів в ранньомодерній Європі, надто в контексті процесу, що

²⁴² *Études de la culture ukrainienne*. Метапонятійна модель української ліричної пісні. — К., 2000.

його дослідники визначають як «народження народу», цей специфічний шар культурних форм позначений в європейському просторі складною діалектикою єдності й різноманіття, коли типологічно споріднені форми на ґрунті осібних традицій народжують вияви надзвичайного розмаїття й національної своєрідності.

Отже, під пропонованим кутом зору простір «народної культури» як «третього» «*í áðáá*» або «*ðáí í úí* модерного» компоненту, що трансформував систему середньовічних опозицій «висока» — «низька», «учена» — «народна», є специфічним комунікативним середовищем, що творить нову якість спільнотного згуртування поза становим (соціальним) відокремленням. Постання явищ такої природи в Україні за часів формування наприкінці XVI–XVII ст. центрів нової міської культури є подвійно симптоматичним. Так само особливої акцентації заслуговує поява культурних форм різної типології з виразною «особистістю інтенцією», надто там, де йдеться про інтелектуальне демократичне середовище (яким, зокрема, були згадані канцеляристи як середовище, де «виникає підґрунтя для формування світської інтелігенції»).

Типово середньовічні культурні практики, що трансформувались у форми з відчутною ренесансовою індивідуалістичною інтенцією, набули барокового характеру. Форми, що мали суттєву спільнотно-згуртувальну дію, творили певний культурний простір, з'єднаний мовою та традицією, смаками й почуттями, й «не-роз'єднаний» (в межах дієвості цих форм) субкультурно та соціально-станово. Саме у вигляді *í ðí ñòí ðò ñí ʒéúí í òí í-áí çáòðòóááí í ú òà í ðí ñòí ðò í ááí í áí í ñʒáí í áí áʒá-òòòú ñáí áí àè* «людино доби», нехай і без виразного «ренесансового індивідуалізму».

Українська книга XVII–XVIII ст. в контексті етнокультурного збереження

Книга відіграла величезну роль у процесі розвитку європейської цивілізації. Її роль і значення як найважливішого засобу інформаційної комунікації особливо зросла після винайдення друкарського верстата Йоганном Гутенбергом. Не буде перебільшенням стверджувати, що подальший бурхливий розвиток науки, техніки і культури в Європі значною мірою завдячує друкованій книзі.

Для України, як східноєвропейського регіону, значення книжкової продукції мало свої особливості. Вони визначалися, з одного боку, вкрай низьким, порівняно з Центральною і Західною Європою, рівнем

видавничої справи, а з іншого — її виключною важливістю для українського народу як засобу духовної консолідації, особливо в умовах тривалої епохи бездержавності і роз'єднання українських земель. Ця особлива роль української книги не була втрачена і після постання Української козацької держави, оскільки відомо, що козацький уряд упродовж другої половини XVII–XVIII ст. ніколи не засновував державних друкарень. Саме тому в епоху, коли українська культура мала переважно духовний характер, розвиток друкарської справи зосереджувався в церковних, передусім монастирських, осередках.

У розвитку української книжкової справи XVII–XVIII ст. особливе місце належало друкарні Києво-Печерської лаври — найпотужнішому видавничому осередку, який забезпечував духовні запити населення всіх українських земель. Вже з самого початку своєї діяльності друкарня стала власне культурно-освітньою установою, яка гуртувала кращі літературні і наукові сили Києва, що творили у Лаврі своєрідну богословську Академію.

Історія книгодрукування в Києво-Печерській лаврі зазначеного періоду належить до порівняно добре вивчених питань в історичній літературі²⁴³. Проте огляд досліджень з цього предмета виявляє і чимало білих плям в історії лаврської видавничої справи, або, принаймні, свідчить про неоднозначність вирішення вченими окремих проблем з цієї тематики, зокрема стосовно початку книгодрукування в Лаврі²⁴⁴. Слід зазначити, що у вищезазначених дослідженнях практично не порушувалися питання щодо ролі видань Києво-Печерської друкарні в процесі етнозбереження, зміцненні зв'язків між українськими землями. Деяка інформація щодо цього розпорошена в різних культурознавчих виданнях, передусім дослідженнях регіонального плану, роботах О. Мишанича, В. Смоля, В. Микитася та ін.²⁴⁵

²⁴³ *Одгіоєєє І*. Типографія Києво-Печерской лавры // Труды Киевской духовной академии. — 1865. — Кн. 5,6; Титов Ф. И. Типография Киево-Печерской лавры. Исторический очерк (1606–1916). — Т. 1. — К., 1916; Його ж. «Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII ст. Веззбірка передмов до українських стародруків»; *Çaiâñêî В. Î.*, Ісаевич Я. Д. Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків: У 3-х книгах. — Львів: Вища школа, 1981, 1984; *Î äöbê Î. В*. Папір та філіграні на українських землях (XVI — початок XXст.) — К.: Наукова думка, 1974.; *Êääâî î ä ?*. Я. Українська книга кінця XVI–XVII століть. — Харків, 1959; Книга і друкарство на Україні. — К., 1964; *Î äñ-êî ä Ñ. ?*. Українська друкована книга XVI–XVIII ст. — К., 1925 та ін.

²⁴⁴ Див. про це: *Êääâî êêê Ñ. Ð*. Початок книгодрукування в Лаврі // Історія України. — 1999. — № 7.

²⁴⁵ Торжество історичної справедливості. Закономірність возз'єднання західноукраїнських земель в єдиній Українській Радянській державі. — Львів: Видавництво Львів-

Завдання даного дослідження — з'ясувати роль Києво-Печерської друкарні в процесах етнокультурного збереження, зокрема, визначити національні особливості друкарства Києво-Печерської лаври у XVII ст., роль Лаври у відстоюванні традицій видавничої діяльності в кінці XVII–XVIII ст., значення видань Печерської друкарні у зміцненні зв'язків між українськими землями.

Національні особливості друкарства Києво-Печерської лаври у XVII ст.

З початку заснування і до 1718 р. друкарня Києво-Печерської лаври зберігала власну автономію, була вільна у виборі і характері друкованих книг. Підпорядкованість Лаври Царгородському патріарху (до 1686 р.) ніяк не впливала на її видавничу діяльність: безпосереднім керівником друкарні був сам Печерський архімандрит, який за допомогою культурно-просвітницького гуртка авторів, коректорів і видавців повністю визначав напрям лаврського книгодруку. Входження України до Російської держави на перших порах також нічим не позначилося на діяльності Печерської друкарні, оскільки російська світська і духовна влада тоді мало цікавилася станом видавничої справи в Україні²⁴⁶.

Початкова діяльність Лаврської друкарні проходила в тісному спадкоємному зв'язку з більш раннім західноукраїнським книгодрукуванням. Виникнувши за сприятливих обставин під захистом збройної сили козацтва, київське лаврське друкарство запозичило кращі традиції львівської, острозької, стрятинської та інших видавничих шкіл. Звертає на себе увагу й те, що більшість друкарів була походженням з Галичини, або вчилася в львівських школах, як, наприклад, сам Єлисей Плетенецький, Захарія Копистенський, Памво та Степан Беринди, Лаврентій Зизаній та ін. Тісний зв'язок київського і західноукраїнських науко-

ського університету, 1968; *Ūi ū ē³ē Ā. Ā*. Возз'єднання Правобережної України з Росією. — К., 1978; *ū ēōāū ē: ū. Ā*. Література Закарпаття XVII–XVIII ст. — К.: Наукова думка, 1964; *ū ēēēōāūi Ā. Ē*. Давні рукописи і стародруки: Опис і каталог. — Ужгород, 1961.

²⁴⁶ Успішна діяльність друкарні, коштовність її видань справляли в середині XVII ст. значне враження на іноземців. Зокрема, відомий подорожувач Павло Алепський, побувавши у 1653 р. в Києві, так описував Лаврську друкарню: «Близ великої церкви єсть превосходный, знаменитый печатный дом, служащий для этой страны. Из него выходят все их церковные книги удивительной печатью разнаго вида и цвета, а также рисунки на больших листах, примечательности стран, иконы святых, учения изследования и пр.» (Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века: В 5 вып. — М., 1896–1900. — С. 59).

во — видавничих осередків мав місце і в наступні часи, оскільки, крім безпосередніх контактів між друкарнями, середовище Лаври постійно поповнювалося вихованцями Києво-Могилянської колегії-академії, значну частину якої становили вихідці із західноукраїнських земель.

Незважаючи на певні східні і західні впливи, що було цілком природно з огляду на тісні взаємини України з Європою у XVII ст., лаврське тогочасне видавництво зберегло яскравий **національний характер** і свій **особливий почерк**. Характерно, що, на відміну від видань інших українських друкарень («львовской», «острожской», «черниговской печати»), в документах XVII–XVIII ст. тільки видання Києво-Печерської лаври значилися не за місцем видання, а за назвою друкарні — «книги печерской печати». Творче використання іноземних зразків не знижувало традиційного колориту лаврських видань. Навпаки, органічне поєднання місцевих елементів з кращими європейськими свідчило про підвищення художнього і технічного рівня печерського друку. З цього приводу вчений-культурознавець В. Стасов писав у 1864 р.: «Подчинение киево-львовской школы западным влияниям не было вовсе ни “совершенное”, ни “рабское”: любую киевскую и львовскую гравюру на дереве никто никогда не смешает с гравюрою действительно западною, католическою»²⁴⁷.

Національний характер видань лаврського друку — одна з його основних особливостей — знайшов яскраве виявлення у мові друкованих текстів. Користуючись церковнослов'янською, як основною мовою богослужбової літератури, київський гурток друкарів високо цінив також рідну українську мову²⁴⁸. Як відзначають сучасні дослідники, «спонукувані метою поширення, зміцнення й захисту православної віри, киево-печерські видавці своєю практикою поєднання елементів слов'янської і української розмовної мов фактично мурували підвалини майбутньої української літературної мови»²⁴⁹.

Видання печерського друку мали характерний, самобутній почерк і завдяки рідним традиціям українського малярства і графіки. Зокрема, П. Беринда підкреслював, що «Тріюдь пісна» 1627 р. «искусне украшена зографскими начертанми, от них же множайшая древних отеческих еще звод имут свидетелства». Практично на всіх виданнях цієї доби матеріалом для оформлення був печерський побут, види Лаври, Успен-

²⁴⁷ *Ноданіа А. А.* Собрание сочинений: В 2-х тт. — Т. 2. — СПб., 1894. — Т. 2. — С. 172.

²⁴⁸ Потрібно зазначити, що тогочасна українська літературна мова вміщала значне число полонізмів та певних західноукраїнських виразів.

²⁴⁹ Українська церква між Сходом і Заходом / Ред кол. *А. Ёт ёт ёт ёт* та ін. — К., 1996.

ського собору, печер, образи Антонія і Феодосія тощо. Підкреслюючи національний характер творів, печерські гравюри одночасно дають цінний матеріал для вивчення культури та побуту українського народу.

Національним потребам служили також окремі, спеціальні видання Лаври — «Листки з ксилографічними зображеннями», які видавалися у 1626–1629 рр. з метою безплатного поширення серед богомольців «в качестве назидательных произведений», а також збірники молитов 1628–1632 рр. з поясненнями розмовною українською мовою.

Видання Лаври зазначеного періоду характеризувалися різноманітним репертуаром, що свідчить про те, що Печерська друкарня у своїй діяльності виходила далеко за рамки суто культової установи. В цьому плані простежується кілька напрямів лаврського книгодрукування. Насамперед, це богослужбова і літургічна література, видання якої вимагало необхідність зміцнення основ православ'я в період активного відходу від нього української шляхти. Тому з'являються такі фундаментальні праці, як «Номоканон» (1620) та його перевидання (1624, 1629), «Службник» (1629), «Євангеліє учительне» (1637), «Євхологійон і Православне сповідання віри» (1646).

Дуже важливим напрямом видавничої діяльності Лаври в цей час була цілеспрямована популяризація православних святинь Києва і, насамперед, Печерської лаври. Звеличення культу печерських святих, почате за Єлисея Плетенецького і особливо розвинуте Петром Могилою, відповідно до його ідеологічного задуму зміцнення правового становища Української Православної Церкви та підготовки до видання україномовної Біблії, стало провідною ідеєю творів київських письменників XVII ст., що видавались у Печерській друкарні. Не випадково, як зазначає Я. Ісаєвич, саме в період реального зменшення в культурному спектрі питомої ваги старокиївської спадщини активізувалася її цілеспрямована популяризація, для чого використовувалися не лише нові списки давніх літописів, житій тощо, але й їх польськомовні переклади, такі, як «Патерикон» Сильвестра Косова²⁵⁰.

Історико-патріотична тенденція, характерна для печерського монастирського епосу, знайшла відображення також в іншій групі видань Печерської друкарні — історичній прозі на козацьку тематику. В умовах національно-визвольних змагань українського народу такі історико-патріотичні твори, як «Вірші на жалостний погреб... Петра Кона-

²⁵⁰ *2hā°āē÷* В. Освітній рух в Україні XVII ст.: східна традиція і західні впливи // Україна між Заходом та Сходом Європи. Матеріали 1-го українсько-італійського симпозіуму 13–16 вересня 1994 р. — Київ; Венеція, 1996. — С. 128.

шевича Сагайдачного» (1622) і «Євхарістіріон» (1632), які ставили за взірць мужності запорозьке козацтво, були важливим чинником виховання у народу патріотичних почуттів. На думку вченого-культурознавця В. В. Стасова, гравюри із запорізькими сюжетами, як і герб війська запорізького, вміщені в цьому лаврському виданні, «имели вполне значение народное и историческое»²⁵¹.

Щоправда, слід зазначити, що подібних творів зі стін Печерської друкарні вийшло лише декілька — головну увагу у патріотичному вихованні народних мас лаврські видавці приділяли саме київській церковній традиції.

Великою заслугою Лаври було видання чималої кількості шкільних і повчальних книг, підручників, календарів для народу, що мали велике поширення. Перші лаврські букварі з'являються вже за керівництва друкарнею архимандрита Інокентія Гізеля — у 1664 р. З того часу Лавра постійно друкувала їх упродовж 200 років. Починаючи з 1670 р. друкарня видає також «Елементарі» польською і латинською мовами для початкового навчання. Йдучи назустріч потребам громадянства, лавра видає «Календарі» — у 1714, 1717 роках і пізніше. Цікавим виданням є «Грамматика или Ученіє Писмени Книжного» 1705 р. — підручник для читання церковно-слов'янських текстів. Написана за схемою своїх попередників — львівського Букваря Івана Федорова 1574 р. і могилівського видання «Букваря языка словенска» 1649 р. «Грамматика», на відміну від них, містить велику кількість текстів і вправ для читання. Якщо букварному матеріалу видання присвячує лише 12 сторінок, то текстовому — основну частину — 68 сторінок. Цей матеріал становлять молитви і теологічно-моральні повчання, призначені, передусім, для виховання дітей у християнському дусі. Для порівняння: у київській «Грамматиці» налічується близько 40 різних молитв, тоді як у львівському Букварі Івана Федорова — 20, а в могилівському — 12²⁵².

Таким чином, друкарство Києво-Печерської лаври XVII ст. мало яскраво виражений національний характер і особливий почерк, що виявлялося у самій назві видань, мові друківаних текстів, їх оформленні і призначенні для народних потреб. В умовах національно-визвольних змагань українського народу історико-патріотичні твори Печерської

²⁵¹ *Ποδαῖν ἁ Ἄ. Ἄ.* Собрание сочинений: В 2-х тт. — Т. 2. — СПб., 1894. — Т. II. — С. 645. Докладніше про тематику печерських видань див.: *Ἐὰὰὰ ἔἔἔ Ἰ. Ḑ.* Культурно-освітній гурток Києво-Печерської лаври у XVII–XVIII ст. // Український церковно-історичний журнал. — 2003. — № 1. — С. 4–32.

²⁵² Див. *Ἀᾶᾶ Ἐ.* Нова пам'ятка українського письменства середньої доби // Богословія. — Т. XLI — Рим, 1977. — С. 175–192.

друкарні закликали до єднання всіх українських земель і служили складовою ідеологічною опорою Української козацької держави.

Києво-Печерська лавра у відстоюванні традицій видавничої діяльності в кінці XVII–XVIII ст.

Процес підпорядкування Української Церкви Московському патріархату негативно позначився на діяльності Печерської друкарні: з 1686 р. починаються методичні утиски на лаврське друкарство. Адміністрація монастиря, зберігаючи підтверджену царською грамотою 1685 р. автономію друку²⁵³, намагалася відстояти фактичну незалежність у видавничій діяльності перед російською світською і церковною владою. Це виявилось, зокрема, в ігноруванні залежності від Московського патріарха.

Попри заборону патріарха Йоакима видавати книги без його попереднього розгляду, виданий у 1688 р. твір Антонія Радивилівського «Вінець Христов», в передмові до якого було сказано, що він видається з патріаршого благословення, насправді не був узгоджений з патріархом. Виявивши це, патріарх вичитував Лаврі: «Сами судите, чего достойно дело сіе без благословенія нашего архипастырства синодального дерзновенно изнесенное? По нашему же суду достойно огнесожженія. Делавши же безсовестно, или паче лепотнее рещи преслушне, достойни по священническим канонам великаго запрещения и правильныя тяжкія епитиміи»²⁵⁴. На книгу було накладено заборону і тільки заступництво царів врятувало Лавру від неприємних клопотів.

Не висловлюючи відкрито свого незадоволення вимогами московської духовної влади, Лавра фактично їх не виконувала. Так, у 1689 р. вийшла перша частина «Четьї-Міней» Дмитрія Ростовського. Перед тим Печерський архімандрит Варлаам Ясинський (1648–1690)²⁵⁵, звертаючись до патріарха за примірником макарієвських «Четьї-Міней», яким користувався Дмитрій Ростовський у підготовці свого твору, просив дати дозвіл на видання книги в Лаврі. Патріарх не дав свого благословення і Лавра, не дочекавшись дозволу, видала книгу. Звинув-

²⁵³ *Історія українського друкарства*. — Т. 1: Історично-бібліографічний огляд українського друкарства XV–XVIII вв. — К.: Либідь, 1994. — С. 287.

²⁵⁴ Архив Юго-Западной России. — Ч. 1. — Т. V. — № LXXVI — С. 280–284.

²⁵⁵ За цей період печерська друкарня видала лише 11 видань, що було, очевидно, пов'язано з необхідністю відстоювання незалежності печерського друку від посягань патріарха Йоакима.

вативши Лавру в «безсовестности», патріарх домігся, щоб книгу, виправивши «погрешности», було передруковано.

Формально погоджуючись надсилати патріархові книги на попередній розгляд, Лавра у своїй видавничій діяльності і надалі намагалася обійти духовну цензуру. В серпні 1689 р. у листі до патріарха Варлаам Ясинський писав: «Сіе зело есть нам трудно и невместително, того ради о крайнее разсуждение и благословение челом бьем.»²⁵⁶ У тому ж листі Печерський архімандрит, маючи намір друкувати вкрай необхідні українському народові Псалтирі рідною мовою (бо «ея же и єдинія в типографіи не имами»), уточнював у патріарха, як друкувати — за московським чи кийвським зразком: «Ибо аще по Московску, то не обыкоша сіи людіе тако читати не имут куповати, разве аще бы особый на то был монарший указ и патріаршій всенародный».

У намаганні підкорити Лавру Московський патріарх Йоаким звернувся за допомогою до Константинопольського патріарха, аби той наказав: «Да имут покорение и послушание святейшему нашему престолу Московскому, и да не имут волю и власть, в жесточайших запрещений, — ни по единому образу, ниже книги какія печатати, ниже ино что творити без нашего соборнаго разсмотрения...»²⁵⁷. Однак Константинопольський патріарх не дав такої заборони.

Наступник Варлаама Ясинського Печерський архімандрит Мелетій Вуяхевич (1690–1697 рр., за ці роки вийшло близько 20 печерських видань), користуючись впливовою підтримкою гетьмана Івана Мазепи, відкрито обстоював незалежність Лаври у видавничій діяльності. В 1692 р., без погодження з патріархом, була надрукована «Літургія», в передмові якої Лавра «забула» зазначити імена московських царів і патріарха Адріана. Це викликало бурхливе незадоволення останнього: «А тако бы неподобало творити..., — вичитував він архімандрита. — Точію за твоим веленієм книги издаются, еже весма непристойно и дерзновенно»²⁵⁸. Вуяхевич у відповідь мотивував свою поведінку тим, що йому невідомо про розпорядження патріарха, зроблені до його архімандритства. Одночасно архімандрит, вказуючи, що друкарня дає Лаврі основний прибуток, просив Московського патріарха дозволити надалі друкувати книги без попереднього розгляду. Однак вищий ро-

²⁵⁶ Там само. — № LXXX. — С. 282; *Історія українського друкарства*. — Т. 1: Історично-бібліографічний огляд українського друкарства XV–XVIII вв. — К.: Либідь, 1994. — С. 289.

²⁵⁷ Архив Юго-Западной России. — Ч. I. — Т. V. — № XLVIII. — С. 199; *Історія українського друкарства*. — Зазн. праця. — С. 289.

²⁵⁸ Там само. — № CXIII. — С. 359; *Історія українського друкарства*. — Зазн. праця. — С. 289.

сійський ієрарх хоч і вибачив «недогляд» Мелетія, проте знову наполягав на узгодженні з ним видання всіх книг лаврського друку.

По смерті патріарха Адріана місцеблюстителю патріаршого престолу Стефан Яворський — вихідець з лаврського чернецтва — практично «крізь пальці» дивився на те, що київська Печерська друкарня продовжує друкувати книги за українськими канонами. За Йоасафа Кроковського (1697–1709 рр.) друкарня знову відновила продуктивну діяльність могилянської доби: за цей період було надруковано близько 40 творів, хоча переважно це були передруки попередніх лаврських видань, зокрема, «Патерик Печерський» 1702 р., «Напрестольне Євангеліє» 1707 р, четверта частина «Четьї-Міней» Димитрія Ростовського 1711 р. та ін. Приблизно стільки ж видань друкарня видала і за архімандрита Йоанікія Сенютовича (1715–1729 рр.), серед них «Напрестольне Євангеліє» 1712 р., «Іфіка ієрополітика» 1712 р. та ін.

Так йшлося до 1718 р., коли в «Місяцеслові» лаврського друку було позначено, що він виданий у монастирі, який є ставропігією Константинопольського патріарха. Це було сприйнято як відкритий виклик московській світській і церковній владі, за що Лавра жорстоко поплатилася. В квітні 1718 р. в монастирі сталася страшна пожежа, яка знищила архів, бібліотеку і переважну частину лаврських стародруків. Пізніше, у 1752 р., намісник Лаври доповідав Синоду, що давніх книг в Києво-Печерській лаврі нема — все згоріло в 1718-м році²⁵⁹. Цим була знищена вся попередня столітня воля друку Києво — Печерської друкарні.

У наступні часи друкарня Києво-Печерської лаври продовжувала свою діяльність в нових, надзвичайно складних для неї історичних умовах. Вихід у світ «Місяцеслова» 1718 р., викликав хвилю утисків з боку московської світської і духовної влади. Петро I розцінив «Місяцеслов» 1718 р. як відмову Лаври визнавати свою духовну залежність від Москви. Всі примірники книги, які збереглися після пожежі, наказано було конфіскувати. Царський указ 5 жовтня 1720 р. диктував Лаврі, як і Чернігівському монастиреві, «именоватися... во всех книгах ставропигією всеросійских патріархов, а не константинопольских; а вновь книг никаких, кроме церковных прежних изданий, не печатать. А и оныя церковныя старыя книги, для совершеннаго согласія с великоросійскими, с такими же церковными книгами справлять прежде

²⁵⁹ Описание документов и дел, хранящихся в архиве Св. Синода: В 39 тт. (1542–1759). — СПб., 1868–1910. — Т. XX. — С. 634.

печати с теми великоросійськими печатями, дабы никакой розни и особаго наречія во оных не было»²⁶⁰.

Втілення у життя заходів Петра I узяв на себе новоутворений Синод, який 21 липня 1721 р. віддав Київську та Чернігівську друкарні «для лучшаго усмотренія, со всеми преждебывшими над оными командующими и с служителями» під особливий догляд Московської друкарської контори на чолі з «школ и типографій протектором» Гавриїлом Бужинським. Наступного року (11 травня 1722 р.) Синод диктував Лаврі друкувати тільки «по освидетельствованным экземплярам, ...не прилагая ничего, ни же убавляя, под опасением жестокаго штрафа»²⁶¹. Всі видання Печерської друкарні піддавалися суворій цензурі. Так, на «Апостоли» 1722 р. протектор Гавриїл зробив позначку, що ця книга «в конторе типографской против Апостола всероссийскаго зводу изследована и по изследованию обретесе во всем с великоросійским сходна»²⁶².

Слідом за указом 1722 р. з'явилася ціла низка подібних указів Синоду (у 1726, 1727, 1728, 1744, 1745, 1766, 1769 і 1772 роках). Метою цих указів було змусити Лавру друкувати тільки богослужбові книги, попередньо звірені і ототоженені з виданнями московського друку, а книги, які не мали зразків, відправляти на розсуд Синоду. Наслідком цих указів стало позбавлення лаврських видань будь-яких місцевих відмінностей.

Слід зазначити, що з моменту свого створення Синод був частиною державного апарату Російської імперії і повністю узгоджував свою діяльність з політикою держави. Це, зокрема, підтверджується тим, що всі укази Синоду виходили після відповідних імператорських указів і постанов.

Видання, що готувалися до друку, проходили подвійну цензуру: найперше, — при самій Лаврі, в зв'язку з чим, крім вже існуючих у друкарні посад коректорів книг, з'явилися нові — читачі друкарських проб; вдруге, — спеціальними служителями («справщиками») Московської друкарської контори.

Вимога повної відповідності видань печерського друку московським виданням була для Лаври вкрай обтяжливою. По-перше, в репер-

²⁶⁰ ЦДІАК України. — Ф. 128, оп. 1 друк., спр. 3, арк. 1–8; *ĭ ā³⁰f ēĭ 2. 2*. Історія українського друкарства. — Т. 1: Історично-бібліографічний огляд українського друкарства XV–XVIII вв. — К.: Либідь, 1994. — С. 299.

²⁶¹ ЦДІАК України. — Ф. 128, оп. 1 друк., спр. 2, арк. 3зв.

²⁶² *ĭ āēāđñēēē ĭ*. Наука и культура в России при Петре Великом: В 2-х тт. — Спб., 1862. — Т. 2. — С. 556.

туарі видань Лаврської друкарні було чимало книг, які не мали московських аналогів, а, по-друге, примірники одностипних з столичною друкарнею видань значно відрізнялися як за змістом, так і за мовними особливостями. Проте будь-які, навіть незначні відступи від тексту московських видань, несли нові утиски Лаврській друкарні, а винуватцям — покарання. Так, наприклад, у 1724 р. друкарня Лаври видала «Тріодь цвітну». Надсилаючи у Москву новонадрукований примірник, архимандрит Йоаникій Сенютович запевняв Синод, що книга видана згідно з московським оригіналом «без всякої розни, слово в слово». Однак після ретельної перевірки коректори синодальної друкарської контори виявили, що «та книга с московскою печатью в реченіях не согласна». Це викликало відповідну реакцію Синоду: за «явную ложь, чего ради хотя бы и надлежало ево взять в Святейшій Синод ко изязанію и жестокому наказанію» на Печерського архимандрита наклали штраф 1000 крб., а всі примірники книги наказано вислати у Москву з суворим попередженням: «ежели впредь таковую покажет продерзость, то без всякого пощажения наказан жестоко имать быти»²⁶³. І тільки на слізне прохання соборних старців Лаври «не уничтоживать» зовсім їх обитель, яка й так постраждала від пожежі, Синод зменшив кару, дозволивши указом від 28 жовтня 1725 р. виправити книги на місці, а штраф обмежити тими грішми, які знайдуться в особистій касі архимандрита.

У наступні роки денационалізаційні укази Синоду не припинялися, внаслідок чого Лавра змушена була обмежити свій репертуар тільки передруками попередніх видань. Щоб обійти цензуру, видавці інколи ставили на передруках дати своїх видань, здійснених до 20-х років XVIII ст.²⁶⁴

У справі полегшення контролю над виданнями Лавра у 1727 р. відправила до Петербурга особливого ходатая. Печерський намісник (майбутній архимандрит Лаври) Роман Копа, даруючи імператорській родині лаврські святині і книги, просив дозволу самостійно друкувати і продавати книжки, які раніше видавалися у Печерській друкарні. У відповідь Синод дозволив Лаврі (указом від 29 листопада 1727 р.) продавати «Новий Завіт» 1727 р. та інші книги, надруковані згідно з московськими зразками. Всі інші книги, хоча б тільки з доданими но-

²⁶³ ЦДІАК України. — Ф. 128, оп. 1 друк., спр. 5, арк. 1–19; Описание документов и дел, хранящихся в архиве Св. Синода. — Т. 4 (1724). — СПб., 1880. — № 49; *ĭ āʹʹŭĭ ēĭ* 2, 2. Зазн. праця. — С. 301.

²⁶⁴ *Çai āñēĭ B. ĭ ., ʹñāʹāē: B. Ā.* Пам'ятки книжкового мистецтва: Каталог стародруків.: У 3-х книгах. — Кн. 2, ч. 1. — С. 10

вами передмовами, — тільки за умови «накрепко со всяким опасным смотреніем самому архімандриту такіе новопечатаемые книги свидетелствовать, дабы в них никакой против великоросійских книг погрешности не было»²⁶⁵. Наступного року Лавра виклопотала дозвіл на друк і тих книг, які не видавала Московська друкарня: «а каковых великоросійских не имеется, то печатать по прежнему, как наперед сего были печатаны»²⁶⁶.

Тракувавши такі «синодальні милості» як дозвіл повернутися до колишньої свободи друку, адміністрація Лаври взагалі перестала надсилати видання Синоду. Однак ці полегшення виявилися тимчасовими. Так, щодо виданого у 1730 р. без ухвали російської духовної влади «Каменя віри» Стефана Яворського указ (1732 р.) диктував Київському архієпископу Рафаїлу Заборовському закрити всі надруковані примірники книги під печатку в приміщенні бібліотеки. Адміністрація монастиря, занепокоєна тим, що книги (1194 примірники) без належного просушування і провітрювання могли зазнати шкоди, неодноразово зверталася до Синоду з проханням зняти з надрукованих книг заборону. Проте тільки через 10 років архімандрит Тимофій Щербацький за допомогою члена Синоду Новгородського архієпископа Амвросія Юшкевича виклопотав у імператриці Єлизавети дозвіл розпечатати бібліотеку і пустити в продаж покарані таким чином книги²⁶⁷.

Дещо зменшився контроль над лаврськими виданнями за імператриці Єлизавети (1741–1761 рр.). Перебуваючи 1744 р. в Києві, імператриця, на прохання Лаври, дозволила «печатать по прежнему неотложно» «Четьї-Мінеї» і «Патерик Печерський». Проте цим усним дозволом Лаврі скористатися не довелося.

З правлінням Катерини II розпочалися нові утиски лаврського видавництва щодо мовних і правописних особливостей. 6 листопада 1766 р. Синод, зазначивши, що з 1728 р. Київська та Чернігівська друкарні не надсилали ніяких книг «для усмотренія их исправности», звелів «впредь во оных типографіях печатать и в продажу употребляют одни ти книги, которья в Московской типографіи с апробаціи Св. Правительствующаго Синода печатаются и в продажу производятся, но чтоб и в них против тех апробованных книг никакой розни и прибавки и в слоге речей перемены отнюдь не было...»²⁶⁸. Одночасно Синод на-

²⁶⁵ *Ĭ ā̄sofēt 2. 2*. Зазн. праця. — С. 302.

²⁶⁶ ЦДІАК України. — Ф. 128, оп. 1 друк., спр. 19, арк. 1–5; *Ĭ ā̄sofēt 2. 2*. Зазн. праця. — С. 302–303

²⁶⁷ Там само. — Оп. 1 друк., спр. 15, арк. 1–8; *Ĭ ā̄sofēt 2. 2*. Зазн. праця. — С. 301.

²⁶⁸ ЦДІАК України. — Ф. 128, оп. 1 друк., спр. 105, арк. 2; *Ĭ ā̄sofēt 2. 2*. Зазн. праця. — С. 309.

казав Лаврі вислати докладний реєстр усіх надрукованих до того часу книг, зазначивши, «когда оныя и по чьему позволенію печатаны». Ця синодальна ревізія коштувала Лаврі понад 500 крб. збитків²⁶⁹. У 1768 р. Синод знайшов «погрешности» і «несходство» з московськими аналогами в новонадрукованих Лаврою Октоїху і Псалтирі²⁷⁰. Наступного, 1769, року «неисправными» виявилися видання «Шестоднева» і Біблії, наслідком яких був новий указ Синоду з погрозами штрафу і збільшення кількості читачів друкарських проб. З цього приводу член Синоду Платон Малиновський вичитував лаврського повіреного Аггея Колосовського, зазначивши, що Лаврі «писали уже указы об исправном печатаніи не однажды и не дважды и подтверждали неоднократно, но они нас не слушают и не знают в какую надежду, как бы нарочно в противность отменно печатают московским экземплярам»²⁷¹.

Безкінечна низка цензурних указів Синоду тяглася до 1786 р. (так, у 1775 р. Синод звелів Лаврі виплачувати кошти працівникам Московської друкарні за перевірку книг лаврського друку, а в 1783 р. — щорічно висилати йому відомості надрукованих книг²⁷²), коли з підпорядкуванням Лаври безпосередньому догляду Київського митрополита Синод перекинув на нього весь контроль над видавництвами Лаврської друкарні. В результаті «давня фактична Всеукраїнська Академія, яка так енергійно працювала на духовну користь свого народу»²⁷³, поступово перетворюється на філію Московської синодальної друкарні.

Вкрай несприятливі умови, в яких діяла Лаврська друкарня у XVIII ст., позначилися на особливостях її видавничої діяльності цього періоду. Внаслідок постійних обмежень з боку Синоду репертуар книг значно скоротився, переважно це були передруки попередніх видань або строго визначені згідно з московськими зразками богослужбові твори. Утім, Лавра продовжувала друкувати і світські книги.

Всього упродовж 1718–1786 рр. друкарня видала 27 світських книг (з них 12 — календарі) і, що особливо важливо, значну кількість навчальної літератури²⁷⁴.

²⁶⁹ *Одгъоѣеѣ ѿ*. Типография Киево-Печерской лавры. — Кн. 6. — С. 173–174.

²⁷⁰ ЦДІАК України. — Ф. 128, оп. 1 друк., спр. 108, арк. 1–22; спр. 109, арк. 1–23.

²⁷¹ *Одгъоѣеѣ ѿ*. Типография Киево-Печерской лавры. — С. 174.

²⁷² Там само. — С. 175.

²⁷³ *ѿ аѣѣѣѣ ѣ ѣ*. Зан. праця. — С. 311.

²⁷⁴ Зокрема, в липні 1724 р. вийшов «Регламент, присланный из государственной Мануфактуры Коллегии о содержании овец в малой России», а в грудні 1726 р. — «Календарь или месяцослов на літо... 1727» та аналогічні видання наступних років. У 1744 р., на

У репертуарі лаврських видань цього періоду значно скоротилася кількість друків іноземними мовами: з 31 (виданих у попередній період) до 5. Становище змінилося тільки після 1787 р. — з влаштуванням при Лаврі друкарні Київської академії. З цього часу почалося систематичне друкування книг російською та іноземними мовами, потрібних, як правило, для навчального процесу — підручників, посібників, різного роду досліджень.

У зазначений період Лавра, як і раніше, намагалася широко популяризувати печерських святих, що створювало особливий почерк лаврських видань і було принципово важливо в умовах поступового позбавлення московською світською і духовною владою національної окремішності українського народу. Однак тепер ці плани лаврських видавців не раз ускладнювалися через контроль Синоду. Зокрема, у 1740 р. Печерський архімандрит Тимофій Щербацький просив дозволу перевидати «Патерик Печерський» і «Життя святих» Димитрія Ростовського, вказуючи на особливу потребу в цих книгах: «Многі люди по своей горливости и усердію к Богу и святым угодникам Его для содержанія и чтенія в пользу душевную своего спасенія желают иметь, а таких книг за давностію времени, как напечатались, везде уже сыскать невозможно». В липні наступного року Синод формально дозволив передрук, але обставив це певними умовами, які ускладнювали підготовку видання до друку: «...оныя книги, прежде изданія в печать, архимандриту с другими учеными и в священном писаніи и в церковных исторіях искусными людьми со всяким опасным смотреніем достоверно свидетельствовать».

У 1742 р. архімандриту Тимофію Щербацькому вдалося переконати імператрицю Єлизавету під час її перебування в Києві в необхідності прискорити видання книг і отримати від неї усний дозвіл — «печатать по-прежнему неотложно». Однак у справу знову втрутився Синод. Виявивши в тексті деякі, з його точки зору, «неисправности», він 29 квітня 1745 р. віддав розпорядження «о приостановке печатанія Патерика до совершеннаго исправленія сумнительных мест». Листування щодо

честь приїзду до Києва імператриці Єлизавети, було видано панегірик професора Київської академії Мануїла Козачинського. 1760 р., на прохання лубенського полковника Івана Кулябки, друкарня видрукувала понад 2 тис. букварів і часословців, а 1764 р. вислала катенхізиси для навчання дітей козаків Лубенського полку, 1775 р. — букварі для навчання солдатських дітей (ЦДІАК України. — Ф. 128, оп. 1 друк., спр. 75; Книга і друкарство на Україні / За ред. *І. І. Іліїад*. — К.: Наукова думка, 1964. — С. 97–98, 100, 102). 1779 року Лавра знову друкувала букварі з катехізисами, а в наступному видала «Священную историю для малолетних детей» (ЦДІАК України. — Ф. 128, оп. 1 друк., спр. 204).

цієї справи затягнулося на довгі роки. Зрештою, виправлені «Четї-Мінеї» у 1759 р. надрукувала сама Москва — з передмовою Григорія Полетики, а дозвіл видати виправлений «Патерик» Лавра отримала тільки через 20 років — 21 лютого 1760 р.²⁷⁵

1761 р. Лавра надрукувала «Службу преподобним Антонію і Феодосію печерським», однак наступного року, в зв'язку з виявленням у лаврських печерах давнього рукописного списку служб печерським преподобним, попросила дозволу перевидавати «Служби», долучивши до них цю знахідку. Синод доручив Київському митрополитові перевірити, чи нема у книзі «каковой церкви святой противности». Створена митрополитом на чолі з ректором Академії Самуїлом комісія, до якої увійшли викладач синтаксими ієромонах Никодим та інфими — ієродиякон Касіан, виявили деякі «неисправности», тому друкування книги затягнулося до кінця 1763 р.²⁷⁶ Попри всі накази Синоду друкувати тільки «сходно с московскими экземплярами», «не прибавляя или убавляя ничего», Лаврі у 1767 р. вдалося додати до надрукованого за московським зразком «Каноника» місяцеслов, де згадувалися всі печерські святі, які не значилися в книгах московського друку, а у 1775 р. керівництво монастиря виклопотало дозвіл зазначати в друкованих книгах також імена Св. Михайла, першого Київського митрополита, та інших, крім Антонія і Феодосія, печерських святих, у чому, як зазначалося Лаврою, «есть всекрайнейшая нужда»²⁷⁷.

Вихолощення мовних та інших особливостей **позбавляло лаврські видання їх національного характеру і самобутності**, що не могло не турбувати керівництво друкарського осередку. 1769 р. Лавра, «в разсужденіи народной надобности», зробила спробу видати українською мовою «Буквар», надіславши надрукований примірник Синоду з проханням дозволити друк, мотивуючи це тим, що «тамошний (тобто місцевий, український) и заграничный благочестивый народ как прежде никогда своих детей по новонапечатанным в Московской типографіи Букварям не обучал, так и теперь... требует продажи прежней печати Букварей». Синод категорично відмовився дати дозвіл, вказавши, щоб і на майбутнє «поступать по силе посланных из Св. Синода

²⁷⁵ Докладніше див.: ЦДІАК України, оп. 1 друк., спр. 38, арк. 1–75; спр. 53, арк. 1–60; Описание документов и дел, хранящихся в архиве Св. Синода. — Т. XX (1740 г.). — № 587. — С. 627–661 і Приложения. — С. 1006–1046; Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии — Т. 1. — Ч. 1. — С. 267; Т. 2. — С. 155–164.

²⁷⁶ ЦДІАК України, оп. 1 друк., спр. 56, арк. 1–7; спр. 65, арк. 1–61. Див. також: Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. — Т. II. — С. 403–404.

²⁷⁷ Там само. — Оп. 1 друк., спр. 134, арк. 9–15; спр. 195, арк. 1–18.

указов непременно и впредь таковых представлений не чинить»²⁷⁸. Це пояснює ту обставину, що у XVIII ст. взагалі не трапляється лаврських україномовних видань.

Отже, у зазначений період (1718–1786 рр.) друкарня Києво-Печерської лаври діяла в надзвичайно складних історичних умовах. Укази московських властей змушували Лавру друкувати тільки богослужбові книги, попередньо звірені і ототоженні з виданнями московського друку, що позначилося на різкому звуженні репертуару лаврського видавництва. Однак, попри штрафи, погрози і конфіскації, Печерська друкарня послідовно намагалася відстояти свою автономію друку і зберегти національні особливості київського друкарства.

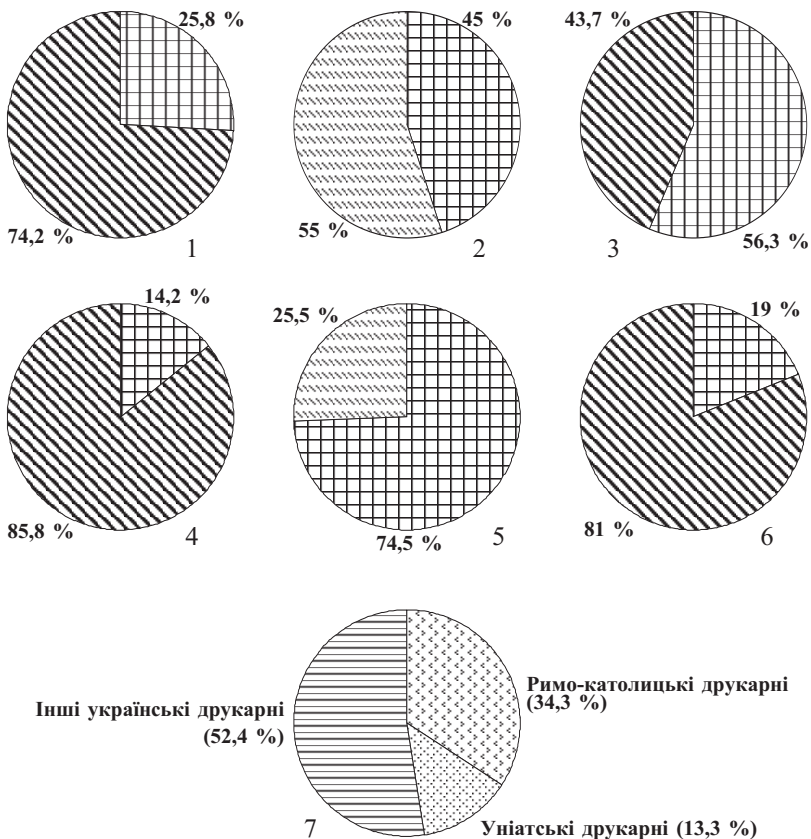
Значення видань Києво-Печерської друкарні у зміцненні зв'язків між українськими землями

Місце Києво-Печерської друкарні в книгообміні українських земель в XVII–XVIII ст. найкраще ілюструють показники її видавничої діяльності в порівнянні з іншими друкарнями. Аналіз каталога стародруків, упорядкованого Я. Запаском і Я. Ісаєвичем²⁷⁹, дає можливість зробити висновок, що продукція Київської лаврської друкарні становила значну частку валової продукції всіх українських друкарень, причому її питома вага була неоднаковою у різні періоди діяльності. Зокрема, в XVIII ст. Лавра видала 196 книг, що становило 25,8 % всієї кількості видань в Україні, починаючи з львівського Апостола 1574 р. (діаграма № 1), і 45 % видань православних друкарень, включно з монастирськими, братськими, єпископськими, а також друкарнею Острозької академії (діаграма № 2), які разом з лаврською склали 56,3 % всіх виданих на українських землях стародруків (діаграма № 3).

У XVIII ст. спостерігається дещо інший розподіл загальноукраїнської книжкової продукції. Питома вага у ній лаврського видавництва (485 видань) значно зменшується і становить лише 14,2 % (діаграма № 4), зате помітно зростає на фоні видавництва православних друкарень — до 74,5 % (діаграма № 5), частка яких в загальній продукції складає лише 19 % (діаграма № 6). Це пов'язано з тим, що за цей період різко збільшується кількість видань римо-католицьких (Львівського

²⁷⁸ Там само. — Оп. 1 друк., спр. 136, арк. 4, 10; *Ī ā³of ēī ². ².* Зазнач. праця. — С. 309–310.

²⁷⁹ Лексикон латинський Є. Славинецького: Інститут мовознавства ім. О. О. Потебні АН УРСР. — К.: Наукова думка, 1973.



Показники видавничої діяльності Києво-Печерської друкарні в порівнянні з іншими друкарнями в XVII–XVIII ст.

Співвідношення видань Києво-Печерської лаври у XVII ст.: 1 — з виданнями всіх українських друкарень; 2 — з виданнями всіх українських православних друкарень.

3 — Співвідношення видань українських православних друкарень у XVII ст. з виданнями всіх українських друкарень.

Співвідношення видань Києво-Печерської лаври у XVIII ст.: 4 — з виданнями всіх українських друкарень; 5 — з виданнями всіх українських православних друкарень.

6 — Співвідношення видань українських православних друкарень разом з Києво-Печерською лаврою з виданнями всіх українських друкарень у XVIII ст.

7 — Співвідношення видань уніатських, римо-католицьких та інших українських друкарень у XVIII ст.

Додаткові пояснення у тексті.

езуїтського колегіуму, братства Св. Трійці, кармелітського монастиря у Бердичеві та ін.) — 34,3 % та уніатських друкарень (при Почаївському та Унівському монастирях, Львівського Успенського братства включно з Ставропігійним інститутом) — 13,3 % (діаграма № 7)²⁸⁰.

З метою успішного поширення своїх видань друкарня з 1752 р. почала систематично друкувати реєстри надрукованих книг, а з 1773 р. — таблиці цін, що, як правило, вивішувалися при вході в приходські церкви²⁸¹. Практикувалося також видання букварів та інших книг без титульних аркушів (1759 р.), які користувалися великим попитом, адже коштували значно дешевше²⁸².

Лаврськими виданнями часто користувалися інші українські обителі. Зокрема, у 1757 р. ігумен Гадяцького Красногорського монастиря передав через управителя Смілянської волості вдячність за вислانی на його прохання книги — 6 томів міней на 12 місяців для церкви Миколи Чудотворця²⁸³. За описом Новгородсіверського Спасо-Преображенського монастиря (Чернігівська єпархія) у ньому знаходилося 12 видань київського друку²⁸⁴ у Курязькому Преображенському монастирі (Харківська єпархія) — 10 книг²⁸⁵. Важливо, що книгами лаврського друку користувалися створені при монастирях навчальні заклади, зокрема Харківський колегіум: у бібліотеці Харківського Покровського училищного монастиря, як свідчить його історико-статистичний опис, знаходилося 11 назв таких книг в 21 примірнику (з вказаних 25 за описом)²⁸⁶.

Справи лаврського та інших фондів ЦДІАК України свідчать, що книги лаврського друку були в широкому вжитку в різних приходських церквах Гетьманщини; за ними часто приїжджали або замовляли їх у Києві для своїх потреб²⁸⁷. У 1767 р. Лавра забезпечила українські

²⁸⁰ *Одгі одддд І*. Типографія Києво-Печерської лаври. — С. 172.

²⁸¹ ЦДІАК України. — Ф. 128, оп. 1 друк., спр. 34, 105, 178; *Одгі одддд І*. Типографія Києво-Печерської лаври. — С. 183–184.

²⁸² Там само. — Оп. 1 друк., спр. 24, арк. 1–4; спр. 48, арк. 1–7.

²⁸³ Там само. — Оп. 1 друк., спр. 7, арк. 111.

²⁸⁴ Историко-статистическое описание Черниговской епархии: В 6 кн. — Чернигов, 1873–1874. — Кн. 3. — С. 148–156.

²⁸⁵ Историко-статистическое описание Харьковской епархии: В 5 кн. — Харьков, 1852–1858. — С. 63–68.

²⁸⁶ Там само. — С. 45–48.

²⁸⁷ Зокрема, в 1741 р. Лавра відправила в Глухівське духовне правління необхідні церквам Трефолої і Службеники у відповідь на вислانی протопопом Глухівського духовного правління Олексієм Улашковським кошти (ЦДІАК України. — Ф. 127, оп. 1020, спр. 519, арк. 1). 1745 р. до Києва прибув священик с. Олекфіровка (Сорочинської сотні

церкви святительськими повчаннями «для роздачи новопроезденом священникам»²⁸⁸.

На честь Лаври необхідно зазначити, що вона неодноразово виявляла добротинність, відправляючи книги в дарунок бідним церквам і обителям. У 1784 р., беручи участь у відбудові м. Батурина, Лавра безкоштовно забезпечила новозбудовану Покровську церкву богослужбовими книгами²⁸⁹.

Виконуючи численні замовлення, Лавра тим самим не раз доводила, що вона не зловживає своєю монополією друку. Зокрема, у 1761 р. на прохання брянського воеводи Маслова, керівництво друкарні відправило 12 Місячних Міней у 6 книгах, Апостол і Євангеліє²⁹⁰. Особливо відповідально ставилися в Лаврі до замовлень на освітні потреби. Так, на замовлення Київської академії було надруковано: у 1744 р. — панегірик професора Мануїла Козачинського «Благоутробіє Марка Аврелія», 1764 р. — латинською і польською мовами Піарську граматику («без всякої пользы для себя»); в 1779 р. — «Догмати християнської православної віри» ректора Київської академії Касіяна; у 1780 р. — «Руководство к чтению книг ветхаго и новаго завета» для студентських потреб. На замовлення лубенського полковника Івана Кулябки у 1760 р. — понад 2 тисячі букварів для навчання козацької молоді, а у 1775 р. — на прохання обер-коменданта Єлчанинова — кілька сотень букварів для солдатських дітей.

Актуальність і злободенність книг, виданих Печерською друкарнею, зумовила їх широке розповсюдження на території правобережних і західноукраїнських земель. Огляд фондів прикордонних митниць дає можливість уявити, якими шляхами книги лаврського друку потрапляли на Київщину і Поділля. Так, в книгах Стайківської прикордонної митниці знаходимо записи про те, що в травні 1766 р. в списку товарів, що проходили митний контроль, значилося 10 «книг разных на руском диалекте» ціною 6 крб., які київський житель Федір Гоєнко віз у «польське» містечко Богуслав²⁹¹. В січні 1768 р., як свідчать книги тієї ж митниці, житель м. Києва Сава Федоров повідомив, що довозив до м. Богуслава купно з іншим товаром 10 часословців «кіевской типографіи»

Миргородського полку) Йосип Григор'єв з метою придбати для своєї церкви книги печерської друкарні (ЦДІАК України. — Ф. 127, оп. 1020, спр. 996, арк. 1).

²⁸⁸ ЦДІАК України. — Ф. 128, оп. 1 друк., спр. 133, арк. 1–10.

²⁸⁹ Там само. — Оп. 1 друк., спр. 221, арк. 1–8.

²⁹⁰ Там само. — Оп. 1 друк. спр. 51, 92, 206; *Одїодєє ї*. Типографія Києво-Печерської лаври. — С. 181.

²⁹¹ Там само. — Ф. 121, оп. 1, спр. 5, арк. 31 пор. спр. 10, арк. 20–21, 48зв. — 49.

ціною 20 крб. за всі книги²⁹². Подібні записи мали місце і в книгах Васильківської прикордонної митниці. Зокрема, в серпні 1785 р. серед речей мешканця м. Меджибожа Павла Шереметівського, який віз товар з Ромен в Бердичів, було виявлено 6 книг церковних «кіевской печати» на суму 7 крб.²⁹³

Певні свідчення щодо кількості завезених на Правобережну Україну книг київського друку містяться в історичній літературі. Зокрема, протягом серпня 1790 р. через Васильківську прикордонну митницю в межі Правобережжя було ввезено 130 книг. Помітки на цих книгах, як, наприклад, на «Євангелії» (рік видання не зазначено) свідчать, що більшість цих книг було надруковано в Києво-Печерській друкарні²⁹⁴.

Попри всі складні перепони: заборони властей, кордони, карантини і т. і., — видання київського лаврського друку в значній кількості потрапляли на Галичину, Буковину й Закарпаття. Відомо, що з 115 кирилических книг XVII–XVIII ст., що збереглися до нашого часу у 42 буковинських селах, 40 було надруковано у Львові, 30 — в Києві, 17 — у Почаєві, 2 — в Стратині і 1 — в Чернігові²⁹⁵.

Київські лаврські видання особливо цінилися на Закарпатті, де до середини XIX ст. не було жодної української друкарні²⁹⁶. Після проголошення в 1649 р. на Закарпатті церковної унії, книги І. Гізеля, Л. Барановича, І. Галятовського, А. Радивиловського та інших київських вчених слугували місцевому православному духовенству серйозною опорою в протистоянні католицизму і тому відіграли тут значно більшу роль, ніж на східноукраїнських землях. Особливо поширеним був «Ключ разумения» Йоаникія Галятовського, виданий 1659 р. у Києві, та його львівські перевидання 1663 і 1665 рр. Фігуруючи під назвою «Ключ», що свідчило про велику популярність книги, вже в першій половині XVIII ст. він знаходився майже в кожному третьому-четвертому селі і у всіх містах і монастирях Закарпаття. Тільки на Мараморщині його знали в 19 селах²⁹⁷.

²⁹² Там само. — Оп. 1., спр. 18, арк. 6, 20зв. — 21, 44зв. — 45; спр. 19, арк. 2.

²⁹³ Там само. — Ф. 118, оп. 1, спр. 127а, арк. 19зв.

²⁹⁴ *№ і ґеґе А. А. Возз'єднання Правобережної України з Росією.* — К.: Наукова думка, 1978. — С. 125

²⁹⁵ Торжество історичної справедливості. Закономірність возз'єднання хакідноукраїнських земель в єдиній Українській Радянській державі. — Львів: Видавництво Львівського університету, 1968. — С. 164.

²⁹⁶ Відкрита в 1770 р. у Відні ілірійська друкарня Осипа Курцбека обслуговувала головним чином сербів і хорватів, видавши тільки 3 книги для закарпатських українців. (*І еоаіеґ І. А. Література Закарпаття XVII–XVIII століть: Історико-літературний нарис.* — К.: Наукова думка, 1964. — С. 24).

²⁹⁷ *Еаеаеа І . І . Культурні зв'язки Закарпаття з Україною і Росією в XVII–XVIII ст. // Наукові записки УДУ.* — 1954. — Т. 9. — С. 149.

Широке використання книг лаврського друку в Галичині та Прикарпатті, рівно як і на інших українських землях, у XVII–XVIII ст. засвідчують покрайні записи та інші помітки на стародруках. У цьому контексті особливо цінна розвідка І. Панькевича, котрий ретельно обстежив каталоги прикарпатських церковних бібліотек — Ужанської і Марамороської жуп. Приведена ним збірка покрайніх записів допомагає уявити читацьке середовище і обставини придбання книг²⁹⁸. Подібні записи про дарування книжок, їх ціни і покупців містять лаврські друки, що знаходяться у збірках львівських бібліотек, досліджених Я. Д. Ісаєвичем²⁹⁹.

Характерна печерська тематика лаврських видань суттєво позначилася на закарпатській писемній літературі. Так, у збірнику Стефана Теслевцьового (XVII ст.) вміщена легенда про врятування св. Михайлом Печерського монастиря від пограбування; аналогічно у Колочавському збірнику в оповіданні про напад татар на Київ і Печерський монастир звучить поширений легендарний мотив про заступництво Богородиці. На твори лаврських діячів (зокрема, «Книга о вірі» (1619) Захарії Копистенського і «Патерик») неодноразово посилався один з найвидатніших представників літератури Закарпаття Михайло Андрелла (1637–1710)³⁰⁰. Вказуючи на значення поширення київських легенд на території Закарпаття, Іван Франко відзначав, що «зацікавлення київськими легендами на карпаторуській літературі було досить живе,

²⁹⁸ Так, на лаврській «Триоді пісній» 1743 р. видання вже у 1747 р. зроблено запис: «Сию книгу ку/пи/л раб б/о/жїи Дїмитри и Иван Костянов рекомую Триод Гречки поспую за преставшихся жен Олены и Марїи попадь... ис Киева опустив или офїр... придал ей до церкве С/вя/того Николая села Оуличи...» Інший запис зроблено у 1785 р. на «Осмогласнику» київського видання 1739 р.: «Сею книгу глаголемую октоих купив благоверный и богопобойный муж Димитрій Каптола обиватель брустурской за дванятцять сорокувцю и за отпушение грехов своих со своею супружицею Анною и со богоданными чады своими и всех сродников своих и о умерших и живых и за все благополучие и желание от бога и на вечныи времена до церкве Брустурской. Сию книгу придал до Храма Святаго Архыстратига Михаила» 1785 года. (Панькевич І. Покрайні записки на підкарпатських церковних книгах // Науковий збірник товариства «Просвіта» в Ужгороді. — Річник XII. — 1936. — С. 16, 29.)

²⁹⁹ Зокрема, на одному з примірників книги Антонія Радивиловського «Вінець Христов» (1668) є запис про те, що в жовтні того ж року цю книгу купив «Стефан Рихвальський, презвітер Рихвальський, у Петра Шафрановського, мешанина і купця львівського за злотих чотирдесят і еден по церкві рихвальской покрову пресв. б/огороди/ци/...», який свідчить, що дана книга за посередництвом львівського купця перейшла в західну частину України — до лемківського села Рихвалта. (Знамениті Б. А. Львівські видання XVI–XVIII ст.: Каталог. — Львів: Львівська державна наукова бібліотека, 1970. — С. 6.)

³⁰⁰ Ісаєвич Я. Д. Література Закарпаття XVII ст. між Сходом і Заходом / Україна XVII ст. між Заходом та Сходом Європи. Матеріали 1-го українсько-італійського симпозиуму 13–16 вересня 1994 р. — Київ; Венеція, 1994. — С. 521–522.

коли в різних і далеких від себе місцях полишало літературні і усні сліди»³⁰¹.

Слід зазначити, що книги лаврського друку користувалися популярністю не тільки у православного населення правобережних і західноукраїнських земель. Відомо, що в бібліотеці Луцького уніатського єпископа Єремії Почапівського у 30-х рр. XVII ст. знаходилася низка книг Лаврської друкарні³⁰². Існують також дані про те, що уніатське духовенство у своїй пастирській діяльності використовувало видання Києво-Печерської лаври. Так, польський шляхтич Адам Синявський в січні 1648 р. зобов'язував пресвітерів у своїх маєтностях вивчати «духовну науку» в уніатського намісника Мелетія Копистенського за київським Требником³⁰³. Наявність книг Києво-Печерської друкарні зафіксована в актах візитацій уніатських церков Правобережжя у 80-х роках XVIII ст.³⁰⁴ Цікаво, що у 1748 р. друкарня Львівського єзуїтського колегіуму видала книгу Луцького уніатського єпископа Теодосія Рудницького «*Vindicato genuini sensus ecclesiae Catholico-Ruthenae*», значну частину якої становили уривки з творів київських вчених — Інокентія Гізеля, Феодосія Софоновича, Стефана Яворського, — виданих у друкарні Києво-Печерської лаври³⁰⁵.

Активний книгообмін українських земель зумовлювався також тісним співробітництвом київської та інших українських друкарень. Ставши зразком для заведення у XVIII ст. інших видавничих центрів — Новгород-Сіверського, Чернігівського, Новоросійського — Києво-Печерська друкарня підтримувала з ними тісні стосунки і охоче направляла на їх прохання своїх працівників. Зокрема, 1756 р. на роботу в Чернігівську друкарню перейшов колишній гисар Печерської друкарні ієродиякон Януарій та його учень Іван. Використовуючи набутий досвід, вони досягли такої майстерності, що Януарія навіть підозрювали

³⁰¹ *Ōdāfēt 2āaf.* Карпаторуське письменство XVII–XVIII вв. // Зібрання творів у 50-ти тт. — Т. 32. — К., 1981. — С. 252–253.

³⁰² Апостол, Піснa та Цвітнa Тріоді, Служебник, Мінея, Октоїх, Псалтир. Згадані книги восени 1637 р. були вилучені з Луцької кафедри після смерті Єремії Почапівського Володимирським уніатським єпископом Йосифом Баковецьким. — Див. Пам'ятки. Архів Української Церкви — Т. 3. — Вип. 1 / Упор. М. Довбищенко. — К., 2001. — № 303. — С. 243.

³⁰³ *Āī āāēūāfēt ī*. Епізоди з історії унії в Перемишльській єпархії середини XVII ст. (за матеріалами Перемишльського державного архіву) / Дрогобицький краєзнавчий збірник. — Вип. 6. — Дрогобич, 2002. — С. 452–453.

³⁰⁴ ЦДІАК України. — Ф. 127, оп. 1012, спр. 792, арк. 2зв.

³⁰⁵ *Čai ānēī B. Ī ., 2nā°āē÷ B. Ā.* Пам'ятки книжкового мистецтва: Каталог стародруків. — Кн. 2, Ч. 1. — № 1649.

в тому, що він у Києві «тайно пунсоны и материцы зделал» для Чернігівської друкарні³⁰⁶. У виданнях останньої часто трапляються пере-друки київських видань, копії гравійованих дощок Лаврської друкарні. Зокрема, описи таких чернігівських видань, як «Катехізіс» Петра Могилы (1715), «Новий Завіт» (1748), «Акафіст Великомучениці Варварі» Йоасафа Кроковського (1749), «Служба і житіє Миколая чудотворця» (1759) та ін., свідчать, що зразками для них були київські видання відповідно 1712, 1727, 1741 і 1751 рр.³⁰⁷

На прохання керівництва нововідкритої в Кременчуці Новоросійської друкарні (з 1764 до 1765 р. діяла в Єлисаветграді), яка відчувала потребу в кваліфікованих працівниках, Лавра надіслала у 1770 р. свого досвідченого складальника Афанасія Антонова³⁰⁸. Коли у 1770 р. з Кременчука знову попросили надіслати когось з працівників друкарні, Лавра відмовила тільки тому, що через повальну смертність від епідемічних хвороб «против прежнего мастеровых людей умалилось»³⁰⁹.

Київська лаврська друкарня підтримувала тісні відносини з друкарнями на західноукраїнських землях, зокрема з друкарнею Львівського братства. Упродовж другої половини XVII ст. братство успішно торгувало виданнями Києво-Печерської лаври, а остання — братськими. В 1707 р. львівські братчики отримали право безмитної торгівлі в Києві і на Лівобережжі, що сприяло поширенню книг львівського і печерського друку на територію всіх українських земель. Так тривало до 1730 р., коли Печерський архімандрит Роман Копа, вбачаючи у цьому загрозу лаврській монополії друку, звернувся до імператриці Анни Іоанівни з проханням заборонити довіз з-за кордону книг «зарубежной печати».

Культурно-видавничі зв'язки Києва і Львова виявилися також в підготовці до друку низки видань спільними зусиллями обох друкарських осередків. Зокрема, видання твору професора Київської академії Мануїла Козачинського «Філософія Аристотелева» (Львів, 1745) стало результатом співробітництва трьох друкарень: кирилівський шрифт набрано в друкарні Львівського братства, латинський і польський текст — шрифтом Львівської єзуїтської колегії. Герб Розумовських вирізав львівський гравер Іван Филипович, а заставки і генеалогічне

³⁰⁶ ЦДІАК України. — Ф. 128, оп. 1 друк., спр. 41, арк. 1–9.

³⁰⁷ *Èàì áíáàà Ò. Í.* Черниговская типография, ее деятельность и издания // Труды Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина. — 1959. — Т. 3. — С. 296–297, 307–308, 315, 318, 319 та ін

³⁰⁸ ЦДІАК України. — Ф. 128, оп. 1 друк., спр. 163, арк. 1–16; Троцкий П. Типография Киево-Печерской лавры. — С. 190.

³⁰⁹ ЦДІАК України. — Ф. 128, оп. 1 друк., спр. 172, арк. 1–6.

дерево Розумовських виконав відомий український гравер Григорій Левицький, котрий працював у Києво-Печерській друкарні³¹⁰. Існує ще чимало прикладів плідної співпраці українських граверів одразу в кількох друкарських осередках³¹¹.

Репертуар книг Унівської друкарні XVIIст. також свідчить, що зразками для них були київські видання. Зокрема, в 1670 р. в Уневі було передруковано київське видання твору Феодосія Софоновича «Виклад о церкві» 1668 р., про що свідчить післямова до книги унівського друкаря Симеона Ставницького³¹²; Часослов з молитвословом унівського друку (1679) близький за змістом до однойменного київського видання того ж року³¹³, частина твору Львівського єпископа Йосифа Шумлянського «Зерцало до преїзрення і латвійшаго зрозуміння віри святой», що вийшов з Унівської друкарні 2 жовтня 1680 р., була передрукована з київського видання твору Сильвестра Косова «О sacramентах» 1668 р.³¹⁴

Особливе місце в процесі книгообміну українських земель належить стосункам Києво-Печерської лаври і Почаївського Свято-Успенського монастиря. По-перше, це були найбільші видавничі центри України середини — другої половини XVIIIст.; по-друге, згадані осередки розміщувалися на територіях українських земель у складі двох різних держав — Росії і Польщі; по-третє, Києво-Печерська лавра і Почаївський монастир представляли на той час два різних конфесійних напрями — православ'я та унію.

Видавничі стосунки між Києвом і Почасвим розпочалися практично з самого початку заснування постійної друкарні при Почаївському монастирі. Близько 1730 р. в середовищі Почаївського уніатського монастиря³¹⁵ виникла думка про створення власного видавничого центру.

³¹⁰ *ґнаґадеґ В. А.* Братства та їх роль в розвитку української культури. XVI–XVIII ст. — К.: Наукова думка, 1966. — С. 186.

³¹¹ Так, відомий український гравер кінця XVII ст. Євстафій Завадовський (1660–1690 рр.) працював спочатку в Києві, а потім у Львові, був членом Львівського ставропільського братства. Займався граверними роботами також в Уневі, зокрема, там він виконав грав'юру для титульного аркушу «Зерцало до преїзрення» (1680 р.). (*Аїааааіей І . А.* Книгопечатання в Уневі в XVII–XVIII вв. // Федоровские чтения — М., 1976. — С. 77). У 1760 р. Львівське уніатське братство передрукувало з київського видання 1712 року книгу «Фіка ісрополітика», яку ілюстрував згаданий вище гравер Іван Филипович, копіюючи визначного художника Никодима Зубрицького. Останній 1688–1724 рр. працював у Львові, Києві, Чернігові, частково в Уневі і Почасві. (Книга і друкарство на Україні. — С. 94.)

³¹² *ґаї аней В. І ., ґнаґадеґ В. А.* Пам'ятки книжкового мистецтва: Каталог стародруків. — Кн. 1. — № 473.

³¹³ Там само. — № 575.

³¹⁴ Там само. — № 591.

³¹⁵ Про перехід в унію Почаївського монастиря з 1712 р. див. лист нунція Одескалкус до Св. Конгрегації Пропаганди Віри від 29 червня 1712 р. (*Monumenta Ucrainia His-*

З цією метою було запрошено ливарника Івана Доликевича, уродженця м. Заслава, який набув ремісничої кваліфікації в печерській київській друкарні. Поряд з ним став працювати гравер Андрій Голота, котрий раніше також вдосконалював свою майстерність в Києві, а згодом — у Відні та Львові³¹⁶. З 1734 р. в Почаївській друкарні виходять різні за обсягом книги, в тому числі передруки київських видань, зокрема в 1773 р. було передруковано з київського видання Акафіст Св. Варварі Йоасафа Кроковського³¹⁷. У 1751 і 1756 рр. Почаївська друкарня перевидавала надрукований 1722 р. в Супраслі «Лексикон, сиріч словесник славенській», що являв собою витяги з київського примірника «Лексикона славеноросского» Памви Беринди 1647 р. — як додаток до книги «Богословія нравоучительная», а 1804 р. видала супрасльський «Лексикон» окремим виданням³¹⁸.

Слід зазначити, що подібна співпраця мала місце в умовах складної релігійної ситуації в тогочасній Україні. На початок 30-х рр. XVIII ст. майже всі парафії Західної України і переважна більшість Правобережної України перейшли в унію, що привело до загострення міжконфесійних суперечностей, які з особливою гостротою згодом постали під час Коліївщини.

Становлення Почаївської друкарні відбувалося в той час, коли на ринках Києва з'явилися уніатські видання, що викликало занепокоєння в адміністрації Печерського монастиря. Остання, як відомо, звернулася з клопотанням до московських державних установ про заборону продажу книг «зарубежной печати» на тій підставі, щоб «уніяти для розмноження своєї ереси такі книги і под именем печерские лавры печатать не могли»³¹⁹. Однак, всупереч забороні, уніатські книги, зокрема почаївського друку, продовжували поширюватися в Києві. Зокрема, у 1776 р. було затримано киево-подільського міщанина Якова Серби-

torica. — Volume V (1702–1728). — Romae, 1968. — P. 215–216). Лист монахів Почаївського монастиря до Риму в тій же справі див. там само (Ibid. — P. 217–219)

³¹⁶ Книга і друкарство на Україні. — С. 66. Однак мали місце і зворотні випадки. Так, 20 липня 1742 р. до намісника Печерського монастиря звернувся житель м-ка Мостища «полской области» Поркофій Дучинський, який вказував, що навчився в Почаївському монастирі «гисарскому мастерству», а тепер «желаєть жить в Киево-Печерской лаврі в типографіи в послушаніи вічно». (ЦДІАК України. — Ф. 128, оп. 1 черн., спр. 3, арк. 496–497.)

³¹⁷ *Çai anei B. I., ?na?ae? B. A.* Пам'ятки книжкового мистецтва: Каталог стародруків. — Кн. 2., ч. 2. — № 2681.

³¹⁸ *Nu-aañeay A. E.* Памва Беринда и его Вирши на Рождество Христово // Чтения в историческом обществе Нестора Летописца. — Кн. 23. — Вып. I. — Отд. III. — С. 56.

³¹⁹ ЦДІАК України. — Ф. 128, оп. 1 друк., спр. 8, арк. 2.

на, котрий торгував букварями почаївського друку³²⁰, а у 1778 р. начальник Києво-Печерської друкарні, стурбований частими порушеннями лаврської монополії друку і продажу книг, повідомляв архімандрита про активну торгівлю в Києві книгами різних друкарень, у тому числі й Почаївської³²¹.

Широкий попит на ці книги у Києві можна пояснити тим, що Почаївська уніатська друкарня продовжувала друкувати книги українською мовою, тоді як Києво-Печерська лаврська друкарня під тиском Синоду була позбавлена такої можливості. За словами очевидців, книги почаївського друку «люди, приїзжавші в Київ на богомольє, стремительно желали иметь у себя» і «просили лаврського типографа о выписке, даче или продаже оных им»³²². Були навіть випадки відкритого захисту лаврським духовенством уніатських почаївських видань. Зокрема, ігумен Кипріян, котрий проживав у Китаївській пустині, на запитання Київського митрополита, чи дійсно він зберігав у себе книги почаївського друку, «без всякої застенчивости и, как-бы, поставляя те книги незапретительными, решительно объявил, что он действительно имел у себя почаевскія церковныя книги и раздавал желающим, и что еще впредь намерен оныя послать просившим его... господам»³²³.

З метою збільшення випуску книг українською мовою між Києво-Печерською і Почаївською друкарнями (не пізніше 1798 р.) було налагоджено тісний зв'язок. Керівник Почаївської друкарні ієромонах Спиридон Коберський мав близькі стосунки з лаврським типографом ієродияконом Юстином і послав йому значну кількість почаївських книг, ікон, картин (частину за плату, а решту — задарма). Пізніше, 16 жовтня 1801 р., даючи з цього приводу зізнання Київській духовній консисторії, Юстин свідчив, що «переписку с Спиридоном завел в разсужденіе одной с ним націи и давняго знакомства». Обидва керуючі друкарськими осередками добре продумали спосіб поширення заборонених московською цензурою україномовних видань. В обхід синодальним указам Спиридон відправляв книги в Київ «без оправы в листах», а в Лаврі до них додавалися «фортки» (титульні аркуші) Києво-Печерської друкарні.

³²⁰ Там само. — Оп. 1 заг., спр. 516, арк. 1–25.

³²¹ *Одгі оєєє ї*. Типография Киево-Печерской лавры. — С. 172.

³²² *×аої аїєєє А*. Киевский митрополит Гавриил Банулеско-Бодони (1799–1803) // Труды Киевской духовной академии. — 1904. — Кн. 7. — С. 420.

³²³ Там само. — С. 420–421.

Одночасно Юстин надсилав лаврські «фортки» в Почаїв і постачав ними київських книготорговців, котрі продавали на міських і сільських ярмарках цілі тюки почаївських видань. Тим самим спільне лаврсько-почаївське видання широко розходилося по всій Україні. Враховуючи попит населення, в одному з своїх листів до Спиридона Юстин просив його надіслати якомога більше книг невеликого розміру — маленьких псалтирів, тестаментиків, «а найпаче, — писав він, — за збірнички прошу, сколько бы можно... ибо мне весьма нужно для подарунку панских детей»³²⁴. Виявивши такі незаконні операції і листування обох вказаних осіб, Київська духовна консисторія арештувала ієродиякона Юстина і суворо заборонила допускати в продаж книги, видані неправославними друкарнями.

Як результат тривалих контактів між обома культурними осередками українських земель, в бібліотеці Почаївського монастиря відклалося чимало стародруків Києво-Печерської лаври. Зокрема, один із бібліотечних каталогів, складений 1891 р. ієромонахом Афанасієм, зафіксував не менше 20 печерських видань XVII–XVIII ст.: «Бесіди Іоанна Златоустого на 14 посланій апостола Павла» 1623 р., «Бесіди Іоанна Златоустого на діянія святих апостолов» 1624 р. «Труби на дні нарочития» Лазаря Барановича 1674 р., «Лексикон славяноросский» Памви Беринди 1627 р., «Євангеліє учительне» Калліста 1637 р., «Камінь віри» Стефана Яворського 1730 р., «Алфавіт духовний» 1755 р., Біблію 1758 р. і 1788 р., перевидання книги «Месія правдивий» Йоанікія Галатовського 1669 р., «Розиск о раскольнической бринской вере» Дмитрія Ростовського 1776 р. і його ж, очевидно, «Житія разних святих...» у 5 тт., «О должностях пресвитеров приходских» 1779 р., «Канони Богородиці» 1697, 1731 і 1746 рр., «Канони з Акафістом Богородиці» (без року), «Новий завіт» 1741 і 1798 рр., «Книга кратких поученій» 1782 р.³²⁵ Ту обставину, що православними київськими виданнями широко користувалися почаївські уніати, засвідчує також те, що в окремому списку кліросних базиліанських книг 1835 р., які залишилися після передачі монастиря Православній Церкві, значилися 2 Требники Петра Могили, Акафісник і Акафіст Великомучениці Варварі друку Києво-Печерської лаври³²⁶.

³²⁴ Там само. — С. 421–422.

³²⁵ Державний архів Тернопільської області. — Ф. 258, Духовний собор Почаївської Успенської лаври, оп. 3, спр. 146.

³²⁶ Там само. — Оп. 3, спр. 68, арк. арк. 3–3 зв.

Очевидно, тісними стосунками з Печерською лаврою та іншими православними монастирями можна пояснити ту обставину, що, як згадував один із колишніх послушників Почаївської лаври уніатського періоду, почаївські базиліани нарочито дотримувалися своїх особливих порядків, за що отримали титул схизматів³²⁷.

Подібні факти свідчать, що в ім'я потреб українського громадянства в книгах рідною мовою, між українськими — Київською і Почаївською — друкарнями існувала єдність, попри політичні кордони і релігійну ворожнечу. Це було також визнанням територіальної і етнічної цілісності українських земель.

Вищенаведений матеріал яскраво засвідчує важливу роль української книги XVII–XVIII ст. в етнокультурному збереженні, щоправда її «функціональна значимість» мала свою специфіку у різні часи. Зокрема, як показує огляд діяльності найбільшого видавничого осередку України — друкарні Києво-Печерської лаври: покажемо виявляється перехід від виразного національного характеру видань у XVII ст. (що виявлялося у назвах видань, мові друкованих текстів, їх оформленні і призначенні для народних потреб), — до різкого звуження репертуару видань і поступового позбавлення їх національної самобутності у XVIII ст. під тиском контролю російських урядових структур. Водночас, попри штрафи, погрози і конфіскації, Печерська друкарня послідовно намагалася відстояти свою автономію друку і зберегти національні особливості київського друкарства.

Упродовж двох століть видавнича продукція Києво-Печерської лаври становила найбільшу частку всієї кількості українських видань, однак якщо у XVII ст. ця кількість складала понад чверть усіх видань, то у XVIII ст. її питома вага зменшується до 1/7, зате помітно зростає на фоні видавництва усіх православних друкарень (з 45 % у XVII ст. до 75 % у XVIII ст.). Поширення лаврських видань на території всіх українських земель, зокрема Правобережжя та Західної України, користування ними у середовищі різних конфесій, факти співробітництва і видавничі контакти українських друкарень об'єктивно сприяли зміцненню культурно-освітніх зв'язків українських земель і надавали Києво-Печерській друкарні значення консолідуючого загальнонаціонального осередку, що і визначало її провідне місце у процесах українського етнокультурного збереження XVII–XVIII ст.

³²⁷ *Οἱ ἐξ ἀδελφῶν Α.* Из воспоминаний и заметок бывшего послушника Почаевской Лавры при базилианах о. Валериана // Холмско-Варшавский Епархиальный Вестник. — 1879. — С. 89.

Субкультури та контркультурні зрушення в історії українського народу

Природне довкілля відіграє в історії народів значну роль, однак у доісторичних та історичних народів воно різниться за своїм значенням. Доісторичні народи формуються і живуть, перш за все, у природному довкіллі, в якому чимала роль належить ландшафту та провідному способу природокористування. У цьому контексті праця як різновид діяльності постає однією з форм екологічної життєдіяльності, властивій лише людині, хоча зародки її спостерігаються у багатьох соціальних видів тварин, насамперед вищих птахів та ссавців. Значення природокористування полягає в активному впливі спільноти на своє довкілля за допомогою спеціально виготовлених пристосувань (знарядь) праці, завдяки чому останнє набуває рис людинодоцільності, людиновимірності загалом. Воно визначається характером екологічної культури як сукупності певних дій, технологій освоєння людиною природи, які забезпечують принаймні стійку рівновагу у системі «людина — довкілля»³²⁸.

Однак історичні народи дедалі більше олюднене природне довкілля перетворюють на штучне довкілля, у котрому природні компоненти зберігаються у трансформованому, часто навіть у розупорядкованому та перетвореному колективною діяльністю людини вигляді. Для історичних народів довкілля виступає як запускар, але не основне середовище існування. Такі народи мобілізуються в історію, починають здійснювати нову колективну діяльність, яка не зводиться тільки до природокористування. Тут формуються штучні системи політичного управління, економічної та релігійної діяльності, які у розвиненому вигляді мають характер безособового суспільства, в якому міжіндивідні контакти набувають складного характеру, позначеного культурними нормами, цінностями, цілями та ролями³²⁹. Вони втілюються в абстракціях другого порядку, за допомогою яких конструюються штучні, відірвані від природної реальності відносини. Народи, з їхніми безпосередніми міжособистісними зв'язками, інкорпорується у безособові підсистеми соціуму — політичні, економічні та духовно-ідеологічні, поява яких, власне, і є змістом переходу від доісторичного суспільства до історичного суспільства.

³²⁸ *Ēdēnā=āfēl Ā. N̄*. Екологічна культура. — К., 1996. — 349 с.

³²⁹ *ī adnī īn Ō*. Система современных обществ. — М.: Аспект пресс, 1998. — 270 с.

Інакше кажучи, суть переходу до історії полягає у мобілізації народу, на ґрунті якої він формує безособове суспільство. У такому випадку мова йде про те, що прихильники школи «соціальної історії» називають *ñî õ³õì àì è*. У межах цієї школи об'єктом історичної науки бачиться тотальна історія — представлення процесу національного та соціального розвитку *ÿè ³ñõì ð³; èpàèì è ó ñõñì ³èìñõà³*. При цьому історія та соціологія розглядаються не як різні наукові дисципліни, а як два окремих напрями єдиного наукового інтересу. А оскільки соціологія вивчає не тільки економічні та політичні, а й інші виміри існування людини — релігійний, етнічний, антропологічний, урбаністичний, сексуальний тощо, — то говорять про відповідні субдисципліни соціальної історії³³⁰. Якщо розглядати соціум як спільність особистостей, які перебувають у певних відносинах та взаємозалежності, то ця точка зору, попри її абстрактність, вносить гуманістичний вимір у визначення суспільства: причиною його існування постає світобачення та поведінка його членів.

Отже, на етнічному рівні особистості об'єднані *ááçìî ñáðááí ³ì è çá'ÿçèàì è* та постають як *õ³è³ñì èè í àðí à*, здатний до історичної діяльності, а на надетнічному вони інкорпоровані у безособове суспільство, яке постає як «об'єктивна» реальність, яка слугує середовищем перебування цього народу. Умовою стабільності народу стає стабільність суспільства як середовища, що створює умови для відтворення народу. Народ та суспільство — як підсистеми особистих та безособових зв'язків — утворюють соціум.

З іншого боку, умовами відтворення соціуму є як стабільність динамічних характеристик суспільства, так і здатність його до змін. У ході міжсоціумних взаємодій, економічних, політичних та релігійних криз постає необхідність у ремобілізації народу, переосмислення ним свого місця у соціумі упритул до повної зміни соціальної організації. Які механізми такого процесу?

Суспільство як система безособових зв'язків формується як підсумок тривалої (500–1000 років) мобілізації етнічної спільноти з субстратного хаосу через постання династійних держав та поступову їхню трансформацію у територіальні, що супроводжується модерізацією та канонізацією національної релігії або прийняттям світової, а також оформленням соціальних класів як великих груп, що посідають відповідне місце у безособовій підсистемі суспільного виробництва.

³³⁰ *Ñì ïè³è Á*. Від головного редактора // Соціум. Альманах соціальної історії. — Вип. 1. — К., 2002. — С. 7–9.

Які ж конкретні механізми появи та розвитку історичних соціумів?

У сучасній культурології запропоновано конкретний механізм соціальних змін, який цілком, як буде видно далі, підтверджується фактами, відомими з історії України. Механізм цей наступний³³¹.

На ґрунті розпорядкованого доісторичного субстрату або у надрах розвиненого історичного соціуму постійно відбувається диференціація на субкультури. Під *побабейоодір* тут розуміється система норм та цінностей, які відрізняють культуру певної групи від культури більшості суспільства³³². Такі субкультури можуть бути як руйнівними для нього (субкультура люмпенів), так і конструктивними (субкультури інтелігенції, студентська та молодіжна субкультури), а також — неоднозначними (християнська субкультура у Римській імперії, військові субкультури, наприклад — яничари в Османській імперії, козацтво — у пізньосередньовічній Україні). Вони виступають джерелами периферійного різноманіття соціуму. У кризові часи вони можуть породжувати нові соціальні структури, як, наприклад, козацтво, яке стало джерелом нової еліти та соціальною базою Гетьманщини. Зі студентської субкультури середньовічних міст окремі її представники поповнювали економічні, політичні та релігійні інститути.

По суті, субкультури не просто відтворюють соціальну еліту, вони самі є інноваційною периферією цієї еліти, тим альтернативним культурним «прошарком», який породжує історичні інновації. Субкультури відстоюють своє право на існування та не домагаються панування власних цінностей у суспільстві. Однак у певний час через низку історичних обставин переростають у *еліоодейооді*, котрі змінюють соціум у цілому. Така контркультуризація відбувається тоді, коли субкультури стають чинниками альтернативної соціальної мобільності та починають домагатися універсальності своїх цінностей для соціуму загалом. Контркультури відповідають за парадигмальні зрушення у культурі та суспільстві, переростаючи з периферійного нефункціонального або слабкофункціонального різноманіття, в якому апробуються та нагромаджуються альтернативні цінності, форми поведінки та соціальної організації, у соціальну альтернативу соціуму, що зазнає швидких змін.

Однак, субкультури змінюють суспільство тільки якщо вони формують нові *іліоодейооді* (об'єктивовані, безособові) соціальні структури та відношення — отримують економічну, політичну та духов-

³³¹ *Аодбаде-і. Н.* Культурология. — М.: Гардарики, 2002. — 280 с.

³³² *Ні аецад і.* Социология / Пер. с англ. — М.: Феникс, 1994. — 688 с.

но-ідеологічну основу. При такому інституюванні субкультури не зникають, але найчастіше трансформуються у відповідні підсистеми соціуму, наприклад — так відбулася трансформація військово-дружинної та торговельної субкультур у класи феодалів, їхня правова легалізація здійснилася як юридичне визнання окремого політичного стану, у нестановій державі — як легалізація відповідного способу діяльності, паралельно відбулося духовно-ідеологічне визнання та релігійне інституювання. Інколи субкультури співіснують як необхідні автономні компоненти суспільства, в яких відбувається адаптація представників субкультури у культуру більшості, як молодіжні чи студентські субкультури. Багатопланове інституювання військово-дружинних субкультур призвело до розвитку феодальних відносин, торговельно-фінансових — капіталістичних, науково-інформаційних — пост-індустріальних.

Подивимось, які субкультури та контркультури слугували чинником мобілізації українського народу у різні епохи його історичної активності.

Історичні субкультури виникають у зв'язку з поширенням міського життя, формуванням військових та торговельних кланів, вивищенням одних племінних культур над іншими, які і стають тими субкультурами, що здійснюють ініціацію розвитку соціуму.

У ході розпаду праслов'янської спільноти, який полягав у диференціації та перегрупованні слов'янських племен та їхньому інтенсивному розселенні на теренах Східної Європи³³³, у середині VI ст. сформувалася активна військово-дружинна субкультура (антська доба), піді проводом якої від кінця VI ст. відбувається мобілізація та здійснення військових походів у напрямку Візантії.

Діяльність військово-дружинної субкультури, яка заклала основи історичного соціуму в Україні, простежується у здійсненні військових походів (починаючи з 493 р. і до кінця IX ст.), у формуванні полянського ранньодержавного об'єднання та перетворенні його (за незначною участю варязьких дружин) на ранньодержавну імперію, у заснуванні міст та поширенні освіти та християнства на теренах Русі. Ця субкультура фактично виступила основним упорядником субстратного хаосу, чинником його мобілізації. Діяльність військових дружин та племінних князів сприяла розвитку міжплемінних зв'язків, утворенню оборонних та наступальних союзів, організації сумісних походів та підко-

³³³ *Адд'яг А. А., Адд'яг В. А.* Походження українського народу. — К.: ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, 2002. — 406 с.

ренню більш слабких племен більш сильним. Це сприяло мобілізації племен та формуванню великих міжплемінних об'єднань, що запроторило шлях до формування ранньодержавної імперії Київської Русі. Князі, діяльність яких зосереджувалася переважно у сфері торгівлі між слабо зв'язаними (переважно річковими комунікаціями) містами, мали також залоги, які збирали данину і забезпечували мінімальний громадський порядок у слабо зв'язаних теренах Русі.

Постання міської субкультури Русі пов'язане перш за все з Києвом, який лежав на перехресті торговельних шляхів — річкового «з варяг у греки» та сухопутного з Хозарії та Середньої Азії на Захід. Київ здавна був значним торговельним, культурним та військовим центром, в якому зосереджувались матеріальні та культурні цінності різних племен і народів півдня. Як показує П. Толочко, археологічні матеріали свідчать про розвиток на Київських горах важливого адміністративно-політичного та культурного центру, можливо, навіть із VI ст.³³⁴

З розвитком писемної культури міста, окрім того, що є сферами безособової діяльності — ремісничко-промислової, торговельної, управлінської та військової, релігійними центрами, місцями, де концентрується генетичний та фенотипічний фонд нації, стають важливими осередками зберігання інформації, рекреативними, освітньо-соціалізаційними та інноваційними центрами. Саме міський спосіб життя визначав розвиток культури Русі в XI–XII ст.

З появою міст також трансформується і сільський спосіб життя — місто насичує село інноваційними формами, залучає його до нової системи комунікацій, економічних відносин та торговельних зв'язків.

Ще одна важлива субкультура мала іноземне походження, але її діяльність суттєво вплинула на подальшу історію українців, створивши прецедент лояльності до влади іноземних династій. Це були військово-торговельні клани варягів, котрі, починаючи з VIII ст., проникали з півночі та північного заходу, вносячи елемент динаміки у регіон. О. Прицак на ґрунті аналізу скандинавських джерел розглядав Русь як торговельний клан, який діяв на теренах Балтійського моря та Східної Європи. На його думку, володіючи торговими шляхами, руси вплинули на становлення держави Київської Русі. Зокрема, поблизу Ярославля та Ростова існувала перша факторія Русів, а Рюрік, Олег (Хельгі) та Дір (Бьорн), на його думку, були представниками цього клану³³⁵.

³³⁴ Давня історія України. У 2-х кн. / Толочко П. П. (керівник авт. колективу). — К.: Либідь, 1994. — Кн. 1. — 240 с.; Кн. 2. — 224 с.

³³⁵ *Í óðde Í*. Походження Русі. Стародавні скандинавські джерела (крім ісландських саг). — Т. 1. — К.: АТ «Обереги», 1997. — 1080 с.

Від Олега до Ярослава Русь була імперією торговельних шляхів, з примітивною соціально-економічною структурою, не пов'язаною ні з якою територією, яка складалася з морських та річкових кочівників, які періодично збирали данину для своїх князів. Діяльність цієї військово-торговельної субкультури, яка поступово цивілізувалася, вплинула на формування правлячої династії Рюриковичів та розвиток торгівлі Русі.

Водночас, діяльність трьох названих субкультур слід розглядати як цілісний контркультурний (по відношенню до родоплемінних традицій) комплекс, який вплинув на формування ранньофеодальної імперії Київської Русі. Під їхнім впливом за Володимира Великого рання держава досягла свого найвищого розширення та розквіту, були створені засади для подальшого культурного піднесення, влада здобула релігійне освячення (офіційне хрещення Русі, 988 р.), здійснюються перші спроби кодифікації національного права, що свідчить про інститування контркультурної діяльності.

У часи Ярослава спостерігається значне піднесення культури і, зокрема, церковно-християнської, відбувається кодифікація «Руської правди» як системи фіксованого розвиненого національного права, інтенсивно розповсюджується писемність, літописання та інші форми історичної культури. Русь починає перетворюватися на територіальне об'єднання.

Втім, цей процес не міг бути завершеним у межах багатонаціональної ранньодержавної імперії Київської русі, об'єднаної слабкими економічними та соціальними зв'язками. Тому після смерті Ярослава киеворуське суспільство потрапляє у стан культурно-політичного хаосу³³⁶, який характеризується подрібненням держави на удільні князівства та конфліктами між ними, послабленням зв'язків між північними та південним регіонами країни, превалюванням регіональних інтересів, постійними усобицями удільних князів, піднесенням ролі місцевої аристократії, занепадом Києва як центру культури та державності. Це сприяє зниженню зовнішньої геополітичної активності Русі та виникненню нових геополітичних реалій, формуванню багатоцентрової системи політичного та культурного тяжіння, серед яких два найважливіших центри — Володимиро-Суздальський та Галицько-Волинський. На теренах останнього та Півдня Русі загалом завершується формування типових рис історичного українського етносу, кристалі-

³³⁶ У синергетичному смислі — як стану багатьох невизначених можливостей.

зується у загальних рисах українська мова³³⁷. Дійсно, після цього часу українські території були постійно поділені між трьома-чотирма сусідніми державами, що не призвело до формування з розрізаного кордонами післякиєворуського населення нових етносів.

Однак майже з самого початку в історії українського народу зіткнулися дві групи чинників — висока історична культура та незручне геополітичне розташування. Зокрема, сусідство зі Степом, через який постійно мігрували кочівницькі племена, периферійне розташування на межі Західноєвропейської цивілізації та широко зрозумітого Сходу, який з середини XIII ст. оточував Україну з півночі, сходу та півдня, призвело до надмірної дестабілізації соціуму та втрати політичної незалежності. Вже у часи існування полянського ранньодержавного об'єднання своєрідним гальмуючим чинником розвитку був Хозарський каганат, експансія якого спричинила обмеження влади місцевих князів, зумовила відтік економічних та людських ресурсів до цієї напівкочової імперії. Монголо-татарська навала XIII ст. призвела до зниження соціально-політичної активності Півдня Русі, обмежила владу Галицько-Волинського князя, а з припиненням династії Романовичів незалежність князівства була втрачена.

Тому етнічна система потрапила у коливальний розвиток, для якого властива осциляція історичної активності, яку відзначали різні дослідники, зокрема Я. Дашкевич. В українців така осциляція характеризується дуже високою амплітудою — від культурно-політичного хаосу до субстратного, від боротьби політичних еліт до повернення до аполітичного стану, стрибками від надмірної активності (наднапруги) до надмірної пасивності на межі перетворення на етнічний субстрат та байдужості до власної долі.

В історії розвитку українського народу ми спостерігаємо два цикли осциляції. На початку кожного циклу усталена (успадкована від минулих епох) соціально-політична та культурна система пристосовується під нові історичні умови, зокрема — до нової іноземної правлячої династії. Внаслідок компромісу між останньою та українською аристократією формується типова для кожного циклу етносоціальна структура. При цьому українська еліта частково «дезертує», розчиняється в іноетнічній³³⁸. Тому баланс між українським соціумом та новими геополітичними та історичними умовами поступово порушується через зростання іноземного тиску на український народ та визрівання у сере-

³³⁷ *Ї за̀ої̀ да̀е́ А́*. Українці: звідки ми і наша мова. — К.: Наукова думка, 1993. — 200 с.

³³⁸ *А̀до̀о̀а̀а̀ннї̀е́е́ І́*. Очерк історії українського народу. — К.: Либідь, 1990. — 400 с.

дині народу альтернативної субкультури, котра здійснює автономну активність, пробуючи знайти місце у нових історичних умовах.

У першу половину кожного циклу історична активність етносу падає, у другу — нарощується з новою силою, — у цей час використовуються та трансформуються старі та формуються нові соціокультурні форми й інститути, альтернативна субкультура виявляє тенденцію до перетворення на контркультуру, що завершується ремобілізацією народу та формуванням нових інституційованих форм.

Чинниками ремобілізації українського народу наприкінці першого осцилятивного циклу були релігійна Унія 1596 р. та діяльність військово-пограничної субкультури козацтва.

Козацтво відоме з кінця XV ст. Головні причини його появи — поступове обмеження верхівкової соціальної мобільності для українців, часткова полонізація та католизація національної еліти, зростання закріпачення, а особливо — наявність великої кількості незасвоєних земель на Півдні та постійна військова загроза.

Козацтво пройшло шлях від неінституційованої, напівлегальної субкультури до інституційовання як стану спочатку у межах Литовсько-Польської держави, але, врешті, так і не знайшло собі стабільного місця у ній. Тому козацтво переростає у контркультуру, яка протистоїть офіційній владі, домагається замінити цінності та соціальні форми пануючої соціокультурної системи Речі Посполитої власними. З іншого боку, її цінності все більше набувають національного значення, і з кінця XVI ст. спостерігається покозачення української культури.

Козацтво ж переростає у контркультуру, яка вступає, починаючи з 1591–1593 рр. у військовий конфлікт з існуючою соціальною системою чужоземного походження. Кількість військових конфліктів зростає (1595–1596, 1625–1638, 1648–1657 рр.), підсумком чого стає всенародна війна (1548–1553 рр.), у ході якої козацтво переростає у нову державотворчу національну еліту.

Національно-визвольна війна-революція привела до трансформації державних кордонів, переростання Московського царства у Російську імперію, до занепаду Речі Посполитої, до створення Гетьманщини як автономної Української держави з новими масовими цінностями та соціальною структурою³³⁹.

Нові політичні зміни зумовили нові зміни геополітичного статусу України та перехід українського народу до *äðãâî âî ñðàð²î äðîîâî òèè-*

³³⁹ *Ветіааі еі І*. Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття. — К.: Генеза, 1997. — 312 с.

ёб. Зокрема, змінюється центр геополітичного тяжіння України — з європейського світу до Великої Росії, з Європи — на Азію.

По Руні (1657–1686 рр.), Полтавської катастрофи 1709 р. та під впливом зусиль московського державного апарату український народ увійшов у русло політичної бездіяльності та інерції обставин. Гетьманство поступово ставало явищем адміністративного апарату імперії, а у 1763–1764 рр. було скасовано зовсім. Поступово скасовано козацький устрій, а у 1775 р. зрито Запорозьку Січ. Спадала і культурна та соціальна активність мас — аж до перетворення на первісний етнічний субстрат.

Занепад і розірвання Польщі сусідніми державами призвели до включення Правобічної України до Росії (1793, 1795 рр.) та Австрії (1772, 1795 рр.).

З кінця XVIII ст. національна мобілізація здійснюється вже субкультурою національної інтелігенції, яка прагне перетворити народ з пасивної спільноти на активну, здатну до політичного утвердження, здатну відстоювати колективні цінності, економічні, релігійні та політичні права³⁴⁰.

У XIX ст. у Росії та Україні з'являється нова категорія людей, котрі породжують нові ідеї та стають джерелом інноваційного різноманіття. Їх тут почали називати словом «інтелігенція», яке у широкому розумінні означало тих, хто мав вищу освіту. У вужчому ж смислі, але історично більш вагомому, малися на увазі люди, які з ідеологічних переконань присвятили себе поліпшенню культурного, соціального та політичного становища мас, тобто селянства.

Ця інтелігенція сприймала життя з точки зору певних ідей та ідеологій, а не конкретних суспільних прав, як це було на Заході, особливо — у Франції епохи Просвітництва. Ідеологія домагалася на вираження інтересів усіх верств певного народу. Така інтелігенція вже апріорно мала перетворитися на контркультуру, представники якої критично сприймали існуючий стан речей, і наприкінці XIX ст. частина інтелігенції навіть присвятила себе боротьбі за зміну статус-кво будь-якою ціною та методами.

Особливо вагомою інтелігенція стала для суспільства типу українського, котре «втратило» свою дворянську еліту у результаті асиміляції імперською культурою та службою. Однак чисельність такої інтелігенції в Україні була вкрай незначною, вона була зосереджена переважно навколо перших в Україні університетів — у Харкові (з

³⁴⁰ Ні 30 А. А. Національна ідентичність. — К.: Основи, 1994. — 222 с.

1805 р.), Львові (з 1817 р.), Києві (з 1834 р.), Одесі (1865 р.), Чернівцях (1875 р.), деяких інших вищих навчальних закладів. З декількох тисяч щорічних випускників цих закладів у Росії лише незначна частина виявила національну заінтересованість, більшу частину XIX ст. українська інтелігенція, як і російська, лишалася незначною групою суспільства, розірваною інтелектуальними суперечками, налаштованою проти уряду та ізольованою від мас, зануреною у власні справи. Хіба що у Галичині ситуація була дещо кращою, оскільки тут існували більш сприятливі умови як для розвитку української культури, так і політичні умови для інституювання діяльності української національної контркультури.

Еволюція національної свідомості інтелігенції пройшла три етапи. Перший позначений ностальгічними настроями, коли невелика група вчених-інтелектуалів збирає історичні документи, фольклор, предмети старовини, вважаючи, що незабаром самотність народу зникне під навалом імперської культури. Другий, культурницький, етап стає періодом «відродження» місцевих мов, їх дедалі ширшого їх використання у літературі та освіті. На третьому, політичному, етапі відбувається зростання національних організацій та висунення національно орієнтованих вимог, за якими більшою чи меншою мірою криється прагнення до самоврядування. Так визрівають «будівельні блоки» української національної ідентичності — відтворення національної історії, захоплення фольклором, мовою, збагачення української національної культури новими літературними творами, в яких осмислюється соціальний стан української людини, її духовні пошуки та домагання³⁴¹.

У Галичині політична фаза настала у ході революції 1848 р., а у Росії, в якій перехід до третьої фази гальмувався політичними та національними репресіями (укази проти української мови 1863 та 1876 р.), — лише у ході революції 1905–1907 рр.

Спочатку рисами зростання історичної активності українців та мобілізації піді впливом культурницької діяльності інтелігенції стали поява політичних гуртків, зокрема — Кирило-Мефодіївського товариства; розвиток української публіцистики у Західній Україні («Зоря», «Русалка Дністрова»), діяльність наукових та культурно-освітніх товариств, зокрема — Наукового товариства ім. Шевченка (1875 р.); участь західних українців у революції 1848 р., створення «Головної Руської

³⁴¹ *Нова доба України*. Україна. Історія. — К.: Либідь, 1992. — С. 200–217.

ради» та інших організацій, причому політичне піднесення українства тут не припинялося усю другу половину XIX ст.: створювалися національні, християнські, соціал-демократичні та радикальні партії й організації; поширилися напівселянські-напівнаціональні рухи у російській Україні (але до спроб відродження козацтва!); літературне та публіцистичне піднесення, зокрема у діяльності Т. Шевченка.

У Росії 1899 р. у Харкові була створена Українська революційна партія, яка висунула гасло автономії України у межах Росії, і з того часу — виникає низка інших партій (соціалістична, народна, демократична, радикальна). Йшла боротьба за права українства у школах, у науці. Під час Першої російської революції з'явилися українські часописи, інтенсифікувалася українська політична діяльність у Думі й у земствах, з'явилися нові культурно-освітні та політичні товариства.

Отже, у другій половині XIX — на початку XX ст., як і перед Хмельниччиною, Україна переживає культурне піднесення. Однак, на відміну від попереднього циклу, коли у ремобілізації брало участь козацтво, тепер її спричинює перш за все українська інтелігенція, яка дедалі більше зростає чисельно та бере участь у політичному житті країни. Військова субкультура в Україні сформувалася лише напередодні Першої світової війни та у часи революції. Першими були Українські Січові Стрільці (1913 р.), які брали участь у Першій світовій війні на боці Австрії. На території Росії українська армія сформувалася та була інституційована у ході творення УНР.

Підсумком діяльності субкультури української інтелігенції було формування 17 березня Центральної Ради, яка стала представницьким органом українців різних переконань та чинником відродження української державності. Остання пройшла еволюційний ряд: автономія у межах імперії (20 листопада 1917 — 24 січня 1918 р.); Українська народна республіка на чолі з Центральною радою (24 січня — 28 квітня 1918 р.); Гетьманат, створений німецькою окупаційною армією та поміщицькою верхівкою населення України, зокрема, і проросійською (28 квітня — 14 листопада 1918 р.); УНР на чолі з Директорією (14 листопада 1918 — літо 1920 р.).

І знову через несприятливі геополітичні обставини, політичну незрілість та відсутність яскравих військових воєначальників українська державність не змогла стабілізуватися. Зокрема, на теренах України діяло більше іноземних політичних сил, ніж будь-де на теренах Росії: окрім армії УНР, діяла Галицька армія Західно-Української Народної

республіки (проголошена 13 листопада 1918 р., 22 січня 1919 р. злучена з УНР), а також білогвардійці, польські, німецькі, румунські війська, анархістські угруповання, більшовицькі сили Росії та її маріонеткової Української Радянської республіки, проголошеної 25 грудня 1917 р. у Харкові.

Підсумком другого стаціонарного циклу знов, як і після 1654 р., стає громадянська війна та іноземна інтервенція, внаслідок якої відбулася чергова «зміна династії» — від царської до радянської. Ці події визначили перехід до *òðàòùí àí ñòàò³í í àðíí àí òðèèò*. Водночас, зусилля народу у боротьбі за незалежність інституювалися у вигляді УСРР, яка стає з 1922 р. однією з формально автономних структур СРСР. Однак залишився центр тяжіння, який домінував з середини XVII ст., — Московія — Росія — СРСР.

Але у цій фазі історії України зберігаються потенційні чинники відтворення політичних структур українського соціуму, як у СРСР, так і за його межами. Це — КПУ, формально автономна від КПРС (в СРСР), Організація українських націоналістів (з 1929 р.), Українська повстанська армія (з 1942 р.), інші партії та організації.

Більшовицька ідеологія стала ідеологією відновлення Російської імперії під інтернаціоналістським стягом. У цій імперії українці, як і чимало інших народів, отримали формальну автономію. Автономна українська державність у складі СРСР, якою б вона коцюю не була, все ж була українською. Завдяки імперській політиці СРСР у межах УСРР було зібрано основні українські землі, чого не було з часів розпаду Київської Русі.

Позитивну, але однобічну роль у розвитку української культури відіграла українізація (1923–1933 рр.), певний обмежений розвиток української культури та формальної автономії у межах СРСР, який зумовив розвиток української інтелігенції, що її правляча імперська влада намагалася увігнати у русло більшовицької ідеології. Попри свою політичну обмеженість та атеїстичну спрямованість, українізація сприяла розвиткові української мови, преси, науки, освіти, ліквідації неписьменності.

За межами СРСР ситуація була дещо іншою. У Західній Україні під впливом пацифікації та періодичного загострення стосунків між офіційною Польською владою та українськими партіями й організаціями підтримувався високий «соціальний тонус», що врешті призвело до військового протистояння ОУН–УПА, з одного боку, та іноземних за-

войовників — фашистів та більшовиків — з іншого. Тут спостерігається деякий розвиток національної освіти та церкви, оформлюється ідеологія націоналізму.

Найбільш сприятливий стан для українців було створено у Чехо-Словаччині, де у Празі існував Український вільний університет (1921–1945 р.), низка українських товариств та освітніх закладів, були створені сприятливі умови для карпато-українського регіону — аж до надання у 1938 р. автономії.

Врешті — під час розпаду СРСР український народ здобув свою державність. Однак ця держава у 1991 р. постала як держава української постсовєтської партократії та бюрократії, яка хотіла зберегти свою владу після розпаду СРСР: відбулася чергова зміна династії. Український народ, який формально проголосував за незалежність, фактично опинився під владою місцевого корумпованого чиновництва, яке дивиться на Україну як на свою власну вотчину та намагається від цього здобути максимальну користь. Проте, у принципі можна говорити, що після двох осциляцій український народ досяг певного стаціонарного стану, який набув вираз у постанові національної держави. Також можна говорити про певну, значною мірою порушену репресіями, безперервність у відтворенні інтелігентської еліти від часів українізації дотепер. Проблема тепер полягає у тому, щоб цю державу стабілізувати і перетворити на справді державну. Чи здійснить таку стабілізацію якась нова чи стара (інтелігентська?) субкультура, — покаже час.

Таким чином, міф про неісторичність українського народу можна цілком заперечити тими складними обставинами, в яких розвивався його соціум, котрий постійно перебував у складній геополітичній обстановці, яка не сприяла створенню стабільної національної держави. Однак при цьому народ не перетворився на персистентний доісторичний етнос, не відмовився від набутків історичної культури — національного права, традицій місцевого самоврядування, осової історичної релігії — християнства, від національної мови, яка врешті стала літературною, від міського життя. Він постійно породжував субкультури, які ставали чинниками національного відродження, перетворювалися на контркультури, які протистояли чужоземній владі та сприяли національній мобілізації та утвердженню українців як історично активного народу.

Мотив єдності як прояв культурно-свідомісної традиційності в українській літературі

Україноцентризм як одна з найдискутивніших³⁴² ідей громадсько-політичного життя сучасної України ще не здобула остаточного втілення у вигляді цілеспрямованих комплексних заходів та «підтримчих дій». Безумовний її конструктивізм та позитивна спроможність гальмуються не тільки відсутністю адекватної державної стратегії, спрямованої на послідовне обстоювання «українських інтересів», а й культивуванням штучно створених стереотипів, які спотворюють зовнішній імідж країни і деформують уявлення нації про саму себе. Досить сильним та потужним деструктивним чинником на разі є гіпертрофоване протиставлення на культурному, ідеологічному та навіть ментальному рівнях регіональних відмінностей східних та західних українців. Між тим, такі провокативні та шкідливі для повноцінного розвитку держави настанови повністю суперечать як історичній традиції, так і зафіксованій у суспільній свідомості та відбитій у різноманітних культуроформах автопроекції українців.

Одним із джерел, які дозволяють простежити формування й утвердження серед українського загалу ідеї понадчасової та понадпросторової єдності українства, є твори нашого «художнього українознавства». Пояснюється цей факт тим, що будь-яка національна література має властивість зберігати та регенерувати модуси національної ідентичності та забезпечувати нарощення активності державних механізмів національної самореалізації у різноманітних артефактах та формовіях. Як справедливо зазначав Ф. Кафка, «заслуги літератури — пробудження розуму, збереження цілісності, часто бездіяльної у зовнішньому житті і постійно схильної розпастися національної свідомості, гордість і підтримка, яку черпає нація у літературі для себе і перед лицем ворожого оточення, ведення наче щоденника нації, який є зовсім не тим, чим є історіографія, унаслідок чого відбувається радше критичний розвиток, всепроникне одухотворення широкого суспільного життя, зосередження уваги нації на вивченні власних проблем і сприйнятті чужого»³⁴³. Ці слова можна цілковито та беззастережно переадресувати на честь української літератури. Особливо, якщо пригадати, що через несприятливі історичні обставини наш національний «*il pan vitale*»

³⁴² Див.: Україноцентризм як спосіб життя // День. — 2003. — 4 листопада; Україноцентризм: як це робиться? // День. — 2003. — 6 грудня.

³⁴³ *Éa ôéà Ô.* Из дневников // Называть вещи своими именами. — М., 1986. — С. 374.

(Анрі Бергсон) упродовж кількох століть виявлявся безпосереднім чинном переважно у царині красної словесності, котра, виконуючи не іманентні для неї етнозберігаючу та етноконсолідуючу функції, уможливила утрадиціювання та поширення українського світогляду, способу життя, примноження історичних напрацювань, звичаїв, вірувань та забезпечила їхній вихід на сучасний рівень.

В українській літературі мотив єдності виник відповідно до закладених у ментальних глибинах національної душі уявлень та поведінкових реакцій, проте всупереч певним політичним та соціальним чинникам, адже довгий час українство було позбавлене не тільки власних етнічних територій, держави, національної еліти, а й самого права на існування. Від упадку Київської та Галицько-Волинської держав і аж до кінця XVIII — початку XIX століття ціла гілка українського народу була ізольована від тих процесів, які відбувалися на Наддніпрянщині. Західні українці, перебуваючи під володінням Польщі (а згодом і Австро-Угорської монархії), відчули на собі абсурдну жорстокість інтенсивної та всебічної колонізації та мадяризації, що змушувала багатьох із них відмовлятися від власної національної приналежності. Таким чинном формувався специфічний тип «малополяка» або «мадярона», який знає українські пісні, відчуває певний сентимент до національної кухні, та не хоче визнавати себе українцем³⁴⁴ і начебто не потребує жодного духовного чи інтелектуального зв'язку з «братами — наддніпрянцями».

Схожі тенденції спостерігаються на землях, підпорядкованих Російській імперії. Поглинання російською православною церквою духовної еліти України, втрата автономії української церкви, поразка чину гетьмана І. Мазепи, поступове входження козацької військової старшини в російське соціально-політичне буття також зумовили занепад українського інтелектуального життя та спричинили до майже повної русифікації українського нобілітету. З переважно кар'єрних міркувань він поклав великі надії на цілковиту та остаточну інкорпорацію українських земель до складу метрополії, мріючи про культурне завоювання розлогої та сильної Москви³⁴⁵. На чужій ниві працюють Ф. Прокопович, І. Кулжинський³⁴⁶, М. Гоголь, М. Гнедич, Є. Гребінка та інші, зміцнюючи своїми інтелектуальними потугами та різнобічними напрацюваннями російську науку, церкву, літературу, музичне мистецтво.

³⁴⁴ Енциклопедія українознавства. — Т. 2, Ч. IV. — С. 1451.

³⁴⁵ Див.: *Одддд Р*. Москва, Маросейка // Шерех Ю. Пороги і Запоріжжя. Література. Мистецтво. Ідеології. Три томи. — Харків: Фоліо, 1998. — Т. 1. — С. 42–48.

³⁴⁶ Див.: *Аддддд Р*. Наш «земляк», Іван Кулжинський, волонтер малоросійства // Сучасність. — 1994. — № 5. — С. 113–122.

Поступово українці перетворюються на упосліджену, «відмираючу» націю, на «недолугих малоросів»³⁴⁷, чия мова та етнографічні особливості мають з часом розчинитися в «російському морі».

Тож, перш ніж уконституювати у суспільній свідомості єдність українства, кровний та нерозривний зв'язок між розділеними кордонами землями, необхідно було наголосити на відмінності України, зартикулювати її історичну та культурно-традиційну окремішність. Цілий материк текстів давньої української літератури, історичні народні пісні маніфестують виразний український патріотизм. «Роксоланія» С. Кленовича, «Дніпрові камени» Івана Домбровського, книга «Україна, татарами терзана» Мартина Пашковського, «Вірші на жалісний погреб шляхетного рицаря Петра Конашевича — Сагайдачного» К. Саковича та інші, не тільки досить широко окреслюють етно-територіальний простір України, а й стверджують цілковиту самодостатність колись державного народу, майбутнє якого залежить від рівня консолідації та згуртованості.

Адекватним відображенням складного ідейного дискурсу доби стала поема Семена Дівовича «Разговор Великоросії з Малоросією» (1762), риторичний пафос якої спрямовувався супроти намагань Росії ствердити державну й політичну меншовартість України. За припущенням О. Оглоблина, твір був написаний під впливом, а, можливо, й за дорученням самого гетьмана Кирила Розумовського, коли керівні кола мали вагомі підстави побоюватися нового курсу імперської політики Катерини II, який змінив сприятливе для України правління імператриці Єлизавети³⁴⁸. Хоча діалог і містить постійні промонархічні запевнення та стверджує історичну єдність двох народів, образ України все ж сповнений деякої гідності та самоповаги.

У відповідь на претензії «Великоросії», що «Малоросія» всім зобов'язана опіці та допомозі «великаго русскаго народа», остання ґрунтовно і вичерпно доводить свою історичну суверенність, національно-державну окремішність і рівноправність з Росією. Автор «Разговора» за допомогою історичних фактів прагнув утвердити українські права на свої давні особливості та на рівність в чинах з російськими:

Такъ ми з тобою равни и одно составляем
Одному, не двум государям присягам

³⁴⁷ *Одні дододієдні*. Малоросійство як суспільно-психологічний феномен (історія і сучасність) // Українознавство — 2001. Календар-щорічник / Упоряд. Валентина Піскун, Анатолій Ціпко, Олена Щербатюк. — К., 2000. — С. 114–116.

³⁴⁸ *І деді деді І*. Люди старої України. — Мюнхен, 1959. — С. 14.

Почему почитаю тебя равну себѣ
Ничѣмъ не умаленна царемъ я предъ тобою,
Оставленна также я при своѣхъ чинахъ всѣхъ,
Обнадежена и впередъ милості тѣхъ³⁴⁹.

Думається, гострий та виразний протест С. Дівовича проти московської централістичної політики досить легко прочитувався, як його сучасниками, так і нащадками. Не випадково російська цензура довго не давала дозволу на вихід твору, котрий побачив світ аж у кінці XIX ст. Та це не завадило поемі С. Дівовича суттєво вплинути на пізніші літературні тексти, зокрема на «Історію Русів», чия національно-державницька концепція засвідчила існування в українському суспільстві сил, готових боронити власну ідентичність, боротися з потужними антиукраїнськими тенденціями та обстоювати свою самобутність та соборність

«Історія Русів» — ця своєрідна декларація прав українського народу — подавала не лише виважений погляд на історичні витоки українців та не заангажовано говорила про визвольні змагання Б. Хмельницького, І. Мазепи, П. Полуботка. Героїзація вільнолюбних традицій козацтва, патріотичний пафос твору були підпорядковані єдиній меті — відновити у нащадків горде почуття незалежності. Устами Б. Хмельницького автор закликав боронити Батьківщину, протистояти будь-якому насильству та деспотизму: «Ми підняли зброю не для якоїсь користі або пустої слави, а виключно в обороні нашої батьківщини, нашого життя й життя наших дітей, а так само й ваших! Всі народи, що живуть у всесвіті, завжди боронили й вічно боронитимуть свого існування, свободи та власності, і навіть такі створіння, які плазують по землі, як звірі, худоба та птиці, боронять свої становища, свої гнізда та свої діти до останніх сил... Як же нам, браття, бути нечулими й волочити тяжкі кайдани неволі в дрімоті й соромнім невірництві, до того ще на власній своїй землі?»³⁵⁰

Розширення та поглиблення в літературі мотиву єдності як прояву культурно-свідомісної традиційності стимулювали процеси, пов'язані з формуванням української національної ідентичності. Адже, як справедливо зауважує Б. Андерсон, «нація завжди сприймається як глибоке

³⁴⁹ *Годѣна ѣ*. *Е.* Разговор Великоросии с Малоросіей (Литературный памятник вт. пол. XVIII век) // Киевская старина. — 1882. — № 3. — С. 342–343.

³⁵⁰ *Історія Русів*. — К., 1991. — С. 104.

і солідарне братерство»³⁵¹. Відповідно усвідомлення своєї сутності, самості, чеснот і вад, приналежності до спільної території, історії, традицій, проектування та оприявлення через художньо-мистецькі, наукові твори загального минулого та майбутнього не лише допомагають протистояти асимілятивним впливам, а й забезпечують довготривале у часо — просторі існування етносу.

Роз'єднана, розчленована, не присутня в жодній угоді як цілісність Україна на початку XIX століття стала таки єдиною за допомогою національно-консолідуючого міфу, створеного та оприявленого Тарасом Шевченком. Адже саме його поява на літературній арені засвідчила постання модерно-демократичного, національного, власне українського світогляду³⁵². Його поезія якісно відрізнялась від усєї попередньої літератури, бо уперше поставила перед тогочасним людом цілий комплекс смислосназначущих проблем (національного самовизначення, історичної пам'яті, розвитку українського письменства), які виявилися нагальними і майже невіршеними в XX ст., бо запропонувала (і це найголовніше!) концепцію національної ідентичності, радикально відмінну від тих уявлень, що панували раніше.

Своєю творчістю Т. Шевченко зумів сформувати новий, державницький, тип мислення, концептуально об'єднати минулі, теперішні та майбутні покоління в єдину націю. Тому традиційне уявлення про автора «Кобзаря» як про людину, що говорить від імені українського народу, є виразником його «типових повсякденних прагнень» видається дещо застарілим. «Скорше він говорить не від, а для народу, виступає медіумом між предковичною, трансцендентною українською душею і новочасними українцями..., намагається воскресити оту розчавлену душу, яка відлунюється, та й то все рідше, лише в піснях, у незбагненному щемі серця при спогляданні безмежжя степів чи дніпровой блакиті»³⁵³.

Послання «І мертвим, і живим, і ненарожденним землякам моїм...» є найповнішим ідеологічним і філософським синтезом цілої творчості Т. Шевченка. У ньому втілений духовний заповіт автора майбутнім поколінням («Не дуріте самі себе, Учітесь, читайте, І чужому научайтесь, Йї свого не цурайтесь») та його мрія про власну державу («В своїй хаті — своя правда, І сила, і воля»). Госро засуджуючи ослаблення

³⁵¹ *Αἱ ἀάδῆνῆς Ἄ.* Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. — К.: Критика, 2001. — С. 24.

³⁵² Див.: *Εὐδύεῖε Ρ.* Між Гоголем і Шевченком. — К., 1998. — 255 с.

³⁵³ *Ἰ ἀάδῆνῆς Ἄ.* Незбагнений апостол. — Черкаси, 1999. — С. 24.

національного інстинкту «землячків», спровоковане відсутністю елементарних знань про своє походження та історію, автор вірить у відродження української душі та згуртування українства, котре має неабиякий потенціал:

Обніміте ж, брати мої
Найменшого брата —
Нехай мати усміхнеться,
Заплакана мати...
І оживе добра слава,
Слава України³⁵⁴.

Творчі модифікації теми воскресіння України не оминули у своїй творчості М. Шашкевич («Голос галичан»), М. Устиянович («До «Зорі Галицької», «До Перемишлян»), В. Щурат («У волинській стороні»), Ю. Федькович («Україна»), а також чимало письменників пізнішої доби.

Тож цілком слушним, а також справедливим й щодо мотиву єдності українства, видається твердження В. Погребеника: «З творів першого «Кобзаря» немов радіусами розходяться основні мотиви й образи Шевченкової творчості різних років, наприклад, України степів і могил — обідраної сироти, чорного російського орла над козацькою волею, поетизації національної героїчної романтики та невмирущих рідних думи і пісні. Ця щасливо нововідкрита молодим поетом для рідного письменства творча перспектива, включивши неприкрашену аналізу сучасної дійсності народу визначила основні особливості змісту й форми нашого художнього слова на довгі десятиліття»³⁵⁵.

Підхопили Шевченкове обстоювання єднання українців та милосердного «братолюбія» у першу чергу Кирило-Мефодіївські братчики та інші письменники-романтики. Наснажені філософськими ідеями Ф. Шеллінга, Й. Гердера, В. Гумбольдта, Я. Коллара, вони згуртувалися навколо «великого задуму — видвинути рідну мову й націю з духовного занепаду», сприяти усвідомленню загалом своєї українськості. На досягнення цієї мети працювала не тільки їхня подвижницька діяльність, а навіть обраний ними романтичний тип художньої творчості. «В боротьбі пригнобленої національності за право національного розвитку, проти денационалізаторських тенденцій панівної нації ідеалізація старовини, національна романтика є тим історичним аргу-

³⁵⁴ Цит. за: Шевченко Т. Кобзар. — К.: Дніпро, 1999. — С. 280.

³⁵⁵ *І гадаять і єє А.* Українська поезія на історичних шляхах (XI–XIX ст.) // Визвольний шлях. — 2000. — № 10. — С. 62.

ментом, що має довести право цієї нації на самостійне існування в нових історичних обставинах»³⁵⁶.

У вірші «Дід-пасішник» М. Костомарова своєрідним символічним кодом переказу важливих суспільних та універсальних вартостей³⁵⁷ стає пісня старого кобзаря. Адже за наявності кризи національної ідентичності, митець (модифікований тип шамана-жерця-кобзаря) стає деміургом, діяльність якого зводиться до встановлення порядку речей у світі, викликання з колективного підсвідомого ідеальних першообразів, згідно з якими має структуруватися й функціонувати національний організм. Такими першообразами виступають у творі знакові для національного самоусвідомлення народу постаті-символи: Хмельницький, Мазепа, Полуботок. Останній з них окреслений із найбільшою теплою, адже мужньо відстоював правду перед Петром I і загинув нескореним: «Було колись: Павло наш не злякався: Перед царем як гетьман різво став І думку ту повідать не вбоаяся, Що, як дитя, у мислі годовав...». Допомагає увиразнити акцентування героїчного минулого використаний автором прийом строфічної анафори. Схожу санаційну та відновлюючу силу має й січова пісня, що лунає у колись забороненій новелі Василя Стефаника «Марія» й пробуджує у звичайній газдині почуття спільності зі східняками.

Отже, і мотиви козацької слави, і поетизація національних героїв, і тема історичної пам'яті та волелюбства стали зовнішніми проявами підсвідомих бажань тогочасного покоління об'єднати Україну. Не випадково спільними образами і галицької, і наддніпрянської літератури на довгі роки стають символічні, знакові для розвитку українського національного руху події та героїчні постаті української історії. «Максим Перебийніс», «Сава Чалий» Миколи Костомарова, «Похід на Царгород», «Віче в Києві» М. Устияновича, «Мазепа» М. Кононенка, «Україна», «Гетьманство», «Чигирин», М. Маркевича, «Іван Попович» Б. Грінченка — лише поодинокі приклади цілого материка текстів, спрямованих на утвердження ідеї незнищенності українського духу. У літературі ХХ століття мотив міцності, витривалості, невмирущості українського коріння досить потужно заявлений у творчості Б. Антоненка-Давидовича. Прикладом може бути роман із символічною назвою «Нащадки прадідів» (перша частина трилогії «Січ-мати»),

³⁵⁶ Харківська школа романтиків. Том другий. — Х., 1930. — С. 23–24.

³⁵⁷ *Ādāāī āè- Ī*. Думи як символічний код переказу культурних цінностей // Родовід. — 1993 — № 5.— С. 30–36.

що вперше був надрукований тільки у 1998 р.³⁵⁸ Здавалось, ніщо не могло покликати до життя «українськість» Євгена Барабаша, головного героя роману. Зрусифіковане суспільне оточення, відсутність почуття патріотизму у батьків, а відповідно, й виховування ними дітей в «общеруському тоні» з усіма можливими наслідками (образ типового російського «офіцерішки» Леоніда Барабаша) не сприяли розвитку національної свідомості юнака. Шоком для Євгенової матері став той день, коли син з якогось дива заговорив до неї «по-малоросійськи». Згідно з авторською концепцією тим дивом, що перетворила скніючого в сонному повітовому містечку, байдужого до національного питання «землячка» на українця, стала революція. Саме вона змусила Євгена почути «голос предків» та по-іншому подивитися не лише на власне минуле й майбутнє, а й на історичну долю рідного народу, на право кожної нації вільно господарювати на своїй землі.

Мотив єдності українства збагачується новими нюансуваннями у добу т. зв. «розстріляного відродження». Тогочасний небачений розвиток письменства, поява різноманітних мистецьких угруповань, поширення україномовної освіти, відродження та розквіт науки й особливо українознавства стали лише зовнішніми проявами набагато глибших та серйозніших зрушень у свідомості нації. Безперечно, поштовхом, що викликав оновлення українського суспільно-політичного та культурного життя, стали героїчні та трагічні національно-визвольні змагання 1917–20-х років. З одного боку, вони посприяли кристалізації національної думки українства в чітку систему ідей. З іншого, — їхня поразка посіяла великі сумніви у правильності обраних раніше шляхів боротьби. Проте ці сумніви примусили українців не тільки замислитися над власною історією, традиціями, а й стимулювали з'ясування та окреслення тих вад, тих національних комплексів, що нівелюють творчі потуги народу, загрожують його окремішньому існуванню та не дозволяють об'єднатися заради спільної мети. «Запалившись пафосом Відродження у добу Революції — 1917–20 рр., — Нація вже не могла і не хотіла бути тільки етнографічною масою, вона задихалася в сопухові малоросійства і тому так пристрасно прагнула вирватися з нього. І тому у всіх напрямках і сферах національної думки йшла така завзята боротьба, відчувався такий безмежний нестримний порив до Нового, до національного Розросту і Самоствердження»³⁵⁹.

³⁵⁸ Історію віднайдення твору в архівах КДБ див.: *Агієв Е.* «Знищено без жалю ворожою рукою...» // Слово і час. — 1999. — № 8. — С. 50–55.

³⁵⁹ *Агафі І.* Українська культура: звідки і куди // Українські проблеми. — 1995. — № 2. — С. 42.

Проте цей об'єднуючий у своїй суті порив наштовхнувся на гіркі й часом трагічні наслідки політики «ментального колоніалізму»³⁶⁰. Витончена, масово застосовувана обома імперіями тактика асиміляторства та підкорення поступово звела до мінімуму прояви національної самосвідомості, зумовивши серйозну ідеологічну кризу в Україні³⁶¹. Криза ця характеризувалася розмитістю пріоритетів, суперечливими тенденціями всередині самого суспільства, адже більшість українців виявилася психологічно не спроможною пристосуватися до нових економічних і геополітичних реалій, не готовою відчутися повноцінною нацією. Наслідком такої вмілої й цілеспрямованої політики став вражаючий феномен «національної непритомності» (термін Оксани Забужко) доволі чисельного етносу, що ідентифікував себе у кращому разі, як «тутешніх»³⁶².

Феномен «тутешності», який є суттєвою перешкодою для інтегративних процесів, зафіксувала українська література по обидва боки Дніпра. Варто, бодай, пригадати цикл Олекси Стефановича «Волинські сонети» (1930). Поетичний образ таких місць, як Крем'янець, «честою глав розсвічений Почаїв», Велика Глуша, Садки різко контрастують з образом волинян. Лаконічно, двома фразами («Українці ви? — Ми, паночку, тутешні») автор передав властиву багатьом його сучасникам хворобливу неповноцінність національного духу. Використані поетом метафори (хатки, що «втекли у вишні та черешні», «з ляку в тісний стулилися гурток»), риторичне запитання («Чи знайдете, державні дні прийдешні, Цей межі пущ загублений куток?») ще раз підкреслюють, що йдеться не про здорове чуття своєї закоріненості, кривого зв'язку з цією землею, з *δὸδᾶσῆ*³⁷ краєм, а про вольову атрофію волинських селян, їхній страх та апатію. Бездіяльне і, як наслідок, безплідне існування українства викликає в уяві О. Стефановича майже апокаліптичні візії. Йому здається, що Україна ніби приречена на занепад, адже «час зімкнув свої повіки», «Ніколи більш не литимуться ріки, Вози навек загрузли у багні». Проте, «кінця як смерті без воскресіння у Стефановича не існує, інакше поет увійшов би в конфлікт зі своєю май-

³⁶⁰ Термін, запропонований Едвардом Саїдом, означає спосіб всебічного (культурного, політичного) домінування будь-якої імперії над колонією. Див.: Edward Said Orientalism. — New York, 1979. — Р. 3.

³⁶¹ Див.: *Ніаїєу І*. Прояви українофобії на території советської України: 1920–30 роки // Визвольний шлях. — 2000. — № 10. — С. 16–19.

³⁶² Проекції на сучасну добу див.: *Дуа-оє І*. Від Малоросії до України. Парадокси запізненого націстворення. — К.: Критика, 2000. — С. 201.

же містичною вірою»³⁶³, вірою в зародження нового життя, надією на новий початок у нескінченності буття. Тож закономірними є пристрасті питання ліричного героя, в яких втілилося все очікування пробудження: «Як увірвать годину цюю млосну, Як закричать в цій важкій тишині, Щоб раптом все прокинулося зосну?»

Суголосний образ творить у своїх дошкульних памфлетах «Чукрен» і «Чухраїнци» Остап Вишня. Некоронований король українських тиражів 1920-х рр., сатирик-новатор, що увів в літературу жанр «усмішки», він не залишив поза увагою й серйозну національну проблематику, бо постійно розмірковував над «шляхами і роздоріжжями» українського народу, над його трагедіями, уцілілим свідком яких був сам, і злетами, про які мріяв і в які вірив. Українознавчі усмішки О. Вишні — це не кон'юнктурна відповідь на вимоги часу, а внутрішня потреба митця розібратися в тих бурхливих націєтворчих процесах, якими жила українська спільнота. Проблеми українізації, розвитку національної мови, культури, виховання освіченої людини, що постали у загальновідомих творах «Українізація», «Перші кроки», «І там таке саме», «Борімося за книжку!», «Колись і тепер», «На руднях» та інших, свідчать про наполегливе бажання автора зазирнути у глибини національної душі, з'ясувати, що собою являє український національний тип. У щоденнику «Думи мої, думи мої» знаходимо напрочуд чітке формулювання. «Я вважаю за українця, — писав письменник, — не того, хто вміє добре співати «Реве та стогне...» та садити гопака, і не того, в кого прізвище на «ко», — а того, хто бажає добра українському народові, хто сприяє його матеріальному й духовному розвитку»³⁶⁴. У памфлеті «Чухраїнци», присвяченому національному характеру українців, О. Вишня з гіркотою констатує: «Чухраїнців було чимало і щось понад тридцять мільйонів, — хоч здебільша вони й самі не знали, хто вони такі суть... Як запитають було їх: — Якої ви, лорди нації? Вони почухавшись, відповідають:

— Та хто й зна?! Живемо в Шенгерієвці. Православні!»³⁶⁵ Сатирик зафіксував вияв типової психології середньовічного етносу, який ніби й не пройшов доби націєтворення, етносу, що визначає себе за релігійним (навіть не за територіальним!) показником. Відповідно жартівливі ознаки «чухраїнців» («якби ж знаття?», «забув», «спізнись»,

³⁶³ *Нааеа І*. Проживання кінця у передчутті початку (збірка О. Стефановича «Кінцесвітне») // Молода нація. — К.: Смолоскип, 1999. — Вип. 12. — С. 286.

³⁶⁴ Вишня Остап Твори: В 4 т. — К.: Дніпро, 1989. — Т. 4. — С. 448.

³⁶⁵ *Аеаіу І*. Твори: В 4 т. — К.: Дніпро, 1989. — Т. 2. — С. 183.

літературних творів. Українські терени, незважаючи на географічне, політичне та адміністративне підпорядкування кільком різним державам, продовжують уявлятися письменниками як певна цілісність. Промовистий приклад такої суспільно-психологічної тенденції подає Б. Лепкий у сповідальному монолозі «Вона там є...». Його ліричний герой, будучи на чужині, тяжко переживає стан занепаду України, яка після державницьких потуг кількох поколінь відсутня на карті світу: «Вона розірвана граничними стовпами, Осяяна загравою пожежі, Розпахана ворожими мечами Конала тихо серед власних меж». Політична деструкція і фрагментація українського простору долається тільки у душі та свідомості автора, де міцно укорінені споконвічні соборницькі прагнення та уявлення народу: «Вона там є. Єдина, неподільна. Від Сяну срібнолетного по Дон, Така розкішна, чиста, ясна, вільна, Немов найкращий молодечий сон».

Суголосний емоційний стан переживає О. Довженко. Довідавшись про об'єднання українських територій та радіючи відновленню історичної справедливості, він занотував у своєму белетризованому «Щоденнику»: «Сьогодні в суботу, 30.06.1945, сталася велика подія в житті мого народу. Уперше за тисячу літ, за всю свою нещасливу історію об'єднався він в єдину сім'ю. Нема на світі другого народу з такою безмірно жакливою долею. Нема і не було в Європі великого пасинка другого, що так був би зневажений в усіх своїх правах на угоду підлих кон'юктур. Сповнилась мрія століть... Благословенна будь, моя многотраждальна земле!»³⁶⁸

Отже, мотив єдності є одним із провідних в українському письменстві. Його виникнення засвідчило існування у суспільстві виразних тенденцій, обумовлених бажанням розірваного державного організму повернути собі колишню славу і велич. Розвиток та подальші варіативні модифікати, безумовно, пов'язані з етапами національного самопізнання та самоусвідомлення. Змістово-тематичне наповнення цього мотиву поступово розгортається та розширюється від гірких переживань з приводу географічної та політичної деструкції українського простору через заклики до об'єднання заради спільного щасливого життя у загальнослов'янському колі до чіткої програми національного визволення.

³⁶⁸ *Аїаааїєї І*. Зачарована Десна. Україна в огні. Щоденник / Авт. передм. М. Г. Жулинський. — К., 1995. — С. 373.

Тенденції світового розвитку та вчення про ноосферу

Наприкінці минулого тисячоліття були дуже популярними роздуми про тенденції світового розвитку, багато з теорій мали апокаліптичний характер. На календарі вже кілька років — третє тисячоліття, на щастя — кінця світу реально не передбачається. Прогнози перестали бути модними в масовій культурі, ними без зайвого галасу займаються тепер науковці. Природно, що в дослідженні цих проблем одне із чільних місць належить філософії. Сучасний український філософ Сергій Кримський у своїй книзі «Запити філософських смислів» розмірковує про цивілізаційний масштаб історичного поступу, про гуманітарні та наукові стратегії III тисячоліття. Він наголошує на тому, що в науці утвердилась відносність істини. Це викликає потребу в більш широкому сприйнятті проблем, а отже і в їх філософському осмисленні. «Фундаментальним завданням філософії є смислосбудівництво життя та діяльності людини, ...філософія не має експериментального (взагалі емпіричного) апарату дослідження й тому не може доводити будь-які істини. Вона їх осмислює та вписує в контекст цивілізації»³⁶⁹. Кримський вважає саме «запитальний статус сучасного інтелекту» свідченням та передумовою успіху. «Світ у питаннях ближче до своєї автентичності, справжності та самотворення, ніж у відповідях, котрі спрямовують суще, схематизують його багатоманітність, орієнтують не на буття як океан можливостей, а на причали його гаваней... В запитальних ситуаціях свідомість залишається максимально відкритою реальністю»³⁷⁰. Кримський наголошує на вичерпуванні можливостей методологоцентризму та пов'язує цей процес з гуманітарною революцією, яка «знайшла відбиття у реформуванні предмета філософії, що відбувається під впливом герменевтики, культурології, структурної антропології, соціології пізнання, когнітивної інженерії, вчення про ноосферу та інших галузей знання»³⁷¹.

До найцікавіших питань філософії належить дослідження тенденцій розвитку людства, зокрема, глобалізації. Термін цей нечіткий, але широко використовується в політиці, культурі, економіці. Іван Дзюба,

³⁶⁹ *Εὐδὴ πιέδῃ Ν. Α.* Запити філософських смислів. — К.: Вид. ПАРАΠΑΝ, 2003. — С. 18.

³⁷⁰ Там само. — С. 4.

³⁷¹ Там само. — С. 22.

розмірковуючи над проблемами глобалізації, наголошує на тому, що «світова спільнота ще ніколи не була і не є реальністю», адже не інформація зі всіх куточків планети на телеекранах, чи можливість їздити по всьому світу, чи зникнення кордонів для транснаціональних корпорацій створюють цю світову спільноту. «Світова спільнота — це такий рівень взаєморозуміння та взаємодії держав і народів, коли проблеми і перспективи світового розвитку інтерпретуються з урахуванням інтересів усіх суб'єктів (а ними мали б стати й ті, кого й досі відносять до “непредставлених народів”, тобто жертви насильницького розподілу територій дужчими); коли виробляються політичні, економічні, культурні, екологічні проекти, здатні забезпечити збереження і примноження здобутків усіх народів і племен»³⁷². Дзюба називає глобалізацію шкідливим для організму людства сурогатом світової спільноти.

Якщо абстрагуватися від оцінки цього явища чи конкретного його смислового наповнення, мова йтиме передовсім про зміну масштабу аналізу. Вчення Вернадського про ноосферу також є прикладом зміни масштабів, адже біосфера та ноосфера розширюють сприйняття до планетарного та вселенського розміру. Ім'я Володимира Вернадського всесвітньо відоме, він був одним із найвизначніших представників світової науки кінця XIX — першої половини XX століть. Час, коли жив Вернадський, супроводжувався неодноразовими кризами та кардинальними змінами як у суспільному житті, так і в науковому світогляді. Прагнення до накопичення знань шляхом аналізу поступово вичерпувало себе. Натомість, з'явилося усвідомлення необхідності синтезу уже здобутих знань, утворення інтегруючих напрямів дослідження. Розподіл наук на точні, природничі та гуманітарні, який виправдовував себе в епоху раціоналізму, перестав задовольняти потреби пізнання, що прагнуло до більш інтегрованої картини світу. Крім того, препаруючий, статичний аналіз не міг відтворити закони реального, живого існування як в природі, так і в суспільстві. Рослини і тварини не є ізольованими частинами світу, а перебувають у постійному тісному взаємозв'язку між собою та іншими складниками свого природного оточення, насамперед, геолого-географічними. Основою єдності є невинний і нескінченний обмін речовин між живими істотами та їх природним оточенням. Відповідно, і наукове пізнання повинно бути таким же узагальнюючим, всеохоплюючим, інтегративним. За Вернадським, живі системи набувають геологічної ролі і стають чинником, що задає природним процесам спрямованість та варіативність, навіть — смисл та цінність. Еволюційний процес набуває геологічного змісту, тому що творить нову геологічну силу — наукову думку соціального людства.

³⁷² Час мобілізації духу // Дзеркало тижня. — 2003. — № 38 (463), 4 жовтня.

«В останні тисячоліття спостерігається інтенсивне зростання впливу однієї живої речовини — цивілізованого людства — на зміну біосфери. Під впливом наукової думки і людської праці біосфера переходить до нового стану — в ноосферу»³⁷³. Отже, у виникненні людства простежується не тільки природна закономірність, а й природний смисл, який полягає в кардинальному посиленні процесів впорядкування світу. За живими системами визнається вселенське значення. Вернадський визначав ноосферу як повністю згармонізований присутністю людини світ, як безупинно зростаючу культурну біогеохімічну енергію людства. І, безумовно, ноосфера у Вернадського не є статичною, це природний процес. Постання ноосфери не є тимчасовим або випадковим явищем. Ноосферне формотворення та його міра залежать від стану розвитку наукової думки. Можливі уповільнення та зупинки в цьому процесі, але неможливим є поворот назад. Слід також зазначити, що в своїх роздумах Вернадський не бачить ноосфери поза існуванням біосфери. Ноосфера є певним станом біосфери, нехай вищим, нехай особливим, але все ж станом біосфери. Тобто, поза біосферою, всупереч законам її функціонування та розвитку ні про яку ноосферу і мови бути не може. Бездумне руйнування біосфери ставить під сумнів подальший розвиток і саме існування людства. Вернадський аналізував можливості краху ноосфери, але вважав глобальні страхи надуманими. Обґрунтовував свою позицію тим, що потенціал всепланетної людської думки дозволяє викорінити з життя людей бідність і голод, народним масам реально впливати на перебіг державних і громадських справ, тим самим стабілізувати людське існування, а також свідомо регулювати демографічні проблеми та боротьбу із хворобами і продовження людського життя. «Реальні обставини в наш бурхливий і кривавий час — писав Вернадський — не можуть дати розвинутися і перемогти силам варваризації, котрі тепер нібито опиняються на чільному місці. Всі страхи і міркування обивателів, а також деяких представників гуманітарних і філософських дисциплін про можливість загибелі цивілізації пов'язані з недооцінкою сили і глибини геологічних процесів, подібних до тих, які ми нині переживаємо, перехід біосфери в ноосферу»³⁷⁴. Вчений був переконаний у торжестві ідеї розуму як природної гармонії.

Світогляд Володимира Вернадського формувався під впливом руського космізму, представниками якого були серед філософів В. Соловйов,

³⁷³ *Аади аанеёе А. Ё.* Философские мысли натуралиста. — М., 1968. — С. 27.

³⁷⁴ *Аади аанеёе А. Ё.* Философские мысли натуралиста. — М., 1968. — С. 51.

М. Федоров, П. Флоренський, М. Лосський, а в літературі Л. Толстой, Ф. Достоевський та багато інших. Це не було науковою течією, швидше це був напрям міркувань в середовищі російської інтелігенції другої половини XIX століття. Людина розглядалася як складова Природи, причому протиставлення їх визнавалось абсурдним. Людина і все, що її оточує — це частини цілого, Всесвіту. Людина як носій розуму стає відповідальною за оточуючу її природу. Розроблялась ідея створення нового світового порядку, удосконалення моралі у зв'язку із збільшенням сили людського впливу та посиленням ступеня відповідальності, адже людський розум досяг такої могутності, що почав впливати на планетарні процеси. Крім того, космісти вважали свідомість такою ж частиною всесвіту, як і зірки, мікроби тощо. Важливим для розуміння космізму є поєднання ними пізнання з мораллю. Для подальшого розвитку потрібні не лише нові знання, але й нова мораль. Саме новий порядок світового устрою та нова моральна основа суспільства стають запорукою подальшого існування людства та цивілізації.

Вернадський був видатним природознавцем, але водночас і творцем цілісної філософії світобудови, філософії суспільного життя, одним із засновників антропокосмізму як світоглядної системи, що з'єднує в гармонійне ціле природничо-історичну та соціально-гуманітарну тенденції розвитку науки. Особистість багатогранна, з надзвичайною широтою духовного кругозору, своїми ідеями він настільки випередив час, що навіть через століття ці ідеї звучать актуально та цікаво. Будучи людиною енциклопедичних знань, Вернадський прагнув до узагальнень та логічної довершеності у всіх своїх дослідженнях. Відзначаючись надзвичайною скрупульозністю в роботі та послідовністю в своїх висновках, зумів ще на початку XX століття усвідомити те, що стало загально визнаним лише в кінці другого тисячоліття. Людство нарешті визнало об'єктивну невідворотність переходу людини до нових взаємин з біосферою, створення «цивілізованого культурного людства». Вернадський постійно наголошував на відповідальності людини за свої дії та вчинки. Саме Вернадський започаткував системність та цілісність вивчення всієї біосфери, заклав засади екологічного сприйняття довкілля. Вернадський розробив теорію, за якою людство вступило не лише у фазу раціонально виваженого розвитку, воно само стало системоутворюючим глобальним фактором існування Землі — планетарним явищем. І як феномен планетарного рівня людство повинно нести всю вагу відповідальності за свій дім в масштабах Землі.

Був Вернадський і визначним методологом, значну увагу приділяв дослідженню філософських проблем, зокрема, співвідношенню емпіричного та раціонального в науковому пізнанні, природі наукового світогляду, етиці наукової творчості, взаємозв'язку філософії та природознавства.

Головним у його науковому здобутку є вчення про біосферу. Почав працювати над цією проблематикою Вернадський ще в 1890 році, звичайно ж не на порожньому місці, а розвиваючи ідеї Гердера, Гегеля, Бергсона, Ніцше, Гелена, Федорова, Ціолковського. Французький натураліст Ж. Л. Бюффон започаткував ідею про органічні частинки або молекули. Німецький філософ Г. В. Лейбніц ввів поняття монад. Ідея про синкретизм живого і неживого дістала своє продовження у працях французького еволюціоніста Ж. Б. Ламарка, який і ввів у науковий обіг терміни «біосфера». Німецький географ-енциклопедист Олександр фон Гумбольдт у своїй фундаментальній праці «Космос» вперше виклав новітні уявлення про біосферу шляхом пошуку загальних підстав законів організованості природних тіл, їх єдності та взаємозумовленості. Вперше замість опису та інвентаризації окремих видів та форм організмів ціллю стало вивчення закономірностей динаміки світу в цілому. Він запропонував звернути увагу на «опис життя організмів (тварин і рослин) в умовах ландшафтних і місцевих взаємозв'язків з різними формами земної поверхні, кожна з яких являє собою лише незначну частину всього життя нашої планети»³⁷⁵. Вчення Гумбольдта про Космос синтезувало здобутки численних природничих, суспільних і технічних наук. Головним об'єктом дослідження стало життя як космічне явище. Крім того, Гумбольдт наполягав на охопленні явищ в єдиному еволюційному потоці від простіших форм існування матерії до найскладніших утворів суцього (зоряних систем, феномену життя та людської думки). Вчення Гумбольдта започаткувало ідею глобального еволюціонізму, космогенезу, що були в подальшому розвинені Вернадським. Австрійський геолог Едуард-Фрідріх Зюсс в тритомнику «Образ Землі» докладно проаналізував феномен біосфери та виклав її розуміння як особливої геологічної оболонки планети, поряд з такими як гідросфера (оболонка води), атмосфера (оболонка повітря) та літосфера (мінеральні структури). Розвиваючи всі ці ідеї, Вернадський вперше звернув увагу на те, що із появою людини в біосфері починає діяти нова сила, а саме — розум людини та спрямована й організована її

³⁷⁵ *Αὐτὸ ἀπ' ἐπιπέδου* Α. Фон Картины природы. — М., 1959. — С. 92–93.

воля. Розум не можна розчинити в біосфері. Він не вписується ні в фізико-хімічну, ні в біологічну картину світу.

В українській світоглядній традиції ідеї антроповіталізму та цілісного осягнення довкілля були започатковані такими визначними мислителями як Михайло Максимович, який займався систематизацією та загальною біологією і дійшов висновку про необхідність розгляду живої природи в її цілісності та розвитку, Данило Веланський, який відомий своїми медичними та натурфілософськими трактатами, прихильник філософії природи Шеллінга, вважав, що динаміка живої і неживої природи виступає основою для класифікації всієї системи наук та Микола Гоголь, який був не лише письменником, але і науковцем, істориком та педагогом. З 1834 року він працював у Петербурзькому університеті на посаді ад'юнкт-професора кафедри загальної історії. Досліджував спадщину німецького філософа-історіософа І. Г. Гердера, працював над своєю концепцією викладання всесвітньої історії та над фундаментальною історією України. Як історик, Гоголь осмислював всесвітньо-історичний процес і, водночас, аналізував у ньому місце України. Був Гоголь, безперечно, і натуралістом, причому нового типу світогляду. Прагнув до системного та історичного бачення Землі, наголошував на впливові навколишнього природного середовища на минуле, характер і долю народів. Викладання географії на його думку повинно створювати цілісний образ планети, включати аналіз ландшафтів, географічних утворів, царства рослин і тварин, людського роду і таким чином концептуально передувє біосферології Вернадського³⁷⁶.

Стан наукових досліджень, що безпосередньо передувє вченню Вернадського, заохочував до узагальнень. Було зроблено ряд відкриттів, що розкривали глибинну сутність світу: закон збереження матерії та енергії, теорія еволюції живого, клітинна теорія живого, закони успадкування, закони термодинаміки тощо. З'явилась необхідність в узагальнюючому вченні, яке поєднало б висновки багатьох наук та дало б цілісне уявлення про світ живих і неживих тіл та місце в ньому людини. Саме таке вчення і започаткував Володимир Іванович Вернадський. В 1923–24 роках свої погляди Вернадський оприлюднив у лекціях, які він прочитав у Сорбонні. Серед слухачів був і П'єр Тейяр де Шарден, член ордену єзуїтів, теолог та натураліст, авторитетний дослідник у найрізноманітніших галузях природничої історії та філософії, який зробив численні відкриття в геології, палеонтології, теорії еволюції. Надрукував чимало філософських творів, серед них «Фено-

³⁷⁶ *Εὐδαιμονία καὶ ἀρετή* Ἀ. Ν., ἡ ἰσχύουσα ἱ. 2. Україна: природа і люди. — Київ, 2000. — С. 350.

мен людини». Був серед слухачів Вернадського і ще один французький вчений, математик і філософ Е. Леруа. Ці два вчених, узагальнюючи накопичені до того знання та натхненні лекціями Вернадського, започаткували сучасне вчення про ноосферу. Причому, як писав сам Тейяр де Шарден, «не слід шукати тут пояснення — це лише вступ до пояснення. Встановити навколо людини, взятої за центр, закономірний порядок, який пов'язує наступне з попереднім, відкрити серед елементів універсуму не систему онтологічних причинних зв'язків, а емпіричний закон рекурентності, що виражає їх послідовне виникнення протягом часу — ось що, і тільки це, я спробував зробити»³⁷⁷. Цілісний погляд на становлення людства, при якому ноосфера є найвищим етапом космогенезу — найсуттєвіше у філософії Тейяра де Шардена. Розвиток відбувається шляхом удосконалення мозку та свідомості, процеси ці здійснюються на основі об'єктивних законів саморуху.

Традиційно, концепція ноосфери Вернадського вважається матеріалістичною, на відміну від ідеалістичної теорії ноосфери Тейяра де Шардена, викладеної у творі «Феномен людини». Засадничим стало розуміння життя як явища космічного, закономірного етапу розвитку світу, а людини — як необхідного та природного породження земного життя. Творення ноосфери ще щільніше закорінює людину в земну природу. Завдячуючи трансформуючій силі — людському мозку, думці людини — прискорюються геологічні процеси. Ноосфера — це царство розуму, і тому, завдячуючи чим далі зростаючим темпам наукового прогресу, все більш зростаючими є і темпи становлення ноосфери, особливо в останні століття як наслідок звеличення організованої наукової думки сукупного людства. Але для розбудови та зміцнення ноосфери важливими є не тільки наукова робота, створення центрів пізнання, енергійне поширення та поглиблення народної освіти, а й вивершення демократичних і соціальних організацій, тобто проведення роботи, яка не знає ні національних, ні державних кордонів, роботи по досягненню всепланетного єднання людей.

Не одразу думки Вернадського отримали визнання, навіть через століття не всі його ідеї вдалося зрозуміти. Вони все ще залишаються багато в чому перспективними для подальшого розроблення. Сучасний український філософ Кримський вважає, що «структури самоорганізації мають подвійну природу..., один і той самий феномен розкриває себе і у вигляді матеріального начала, і у контексті його інформаційного пред'явлення, самомоделювання чи відображення. Буття,

³⁷⁷ *Ὁ ἀεὺδ ἂν Ὀὐδᾶάί ἴ*. Феномен человека. — М., 1987. — С. 36.

отже постає не протиставлено до джерел розумності, а в єдності з ними. Ця єдність буття та інформаційних передумов реалізується в ноосферній необхідності Логосу»³⁷⁸.

Життя Вернадського було складним та неоднозначним. Йому, переконаному лібералу, всесвітньо відомому вченому, випало долею жити та діяти в тоталітарному середовищі, починаючи від самодержавного за царату, та закінчуючи партократичним за СРСР. Він глибоко відчував ворожість тоталітарного режиму науці й культурі загалом. Рано чи пізно духовне начало історії здолає всі перепони, а розум, який творить добро неодмінно переможе — це були моральні засади самого Вернадського. Тому він, не сприймаючи самодержавства, займав активну громадянську позицію, вступав в ділові стосунки з міністрами царського двору й з представниками правлячої партійної еліти за часів радянської влади. Він усвідомлював всі вади тоталітаризму, усвідомлював його силу, але водночас вірив у життєствердність людської творчості. Ця віра у всемогутність людської життєдайної діяльності лежить в основі філософського світорозуміння Вернадського. Розум, за цими поглядами, не просто віддзеркалює природу, він є одним із факторів космічної еволюції світу. Вернадський зміг заповнити прірву між природою і соціумом, стихійним і усвідомленим. Замість протиставлення, Вернадський запропонував синтез природи і людства, що надає людській діяльності космічного масштабу. В цьому пафос концепції ноосфери Вернадського. Він, на відміну від класичної раціоналістичної філософської традиції, за якою людська діяльність визначається і зумовлюється розумом та критеріями логічності, стверджував, що розвиток природи, планетарна еволюція приводить до необхідності раціонального усвідомлення взаємодії людини і світу. Природна і соціальна функції Розуму перетворюють його на універсальний феномен зв'язку Людини і Всесвіту. Концепція Вернадського несе в собі глибокий соціально-етичний зміст. Згідно з ідеєю ноосфери, людина усвідомлює власну відповідальність за збереження життя на Землі. Вчення Вернадського пройняте вірою в силу людства, його можливість розв'язувати глобальні проблеми, що виникають на шляху всесвітнього поступу. Висновки вченого сприймалися неоднозначно, але Вернадський не боявся здатися схильним до містики, не боявся говорити про розлиті в космосі сили, споріднені з розумом та життям, бо знав, що настане час, коли наука зможе витіснити будь-який містицизм. Будучи раціона-

³⁷⁸ *Едєї пїєдєє Н. А.* Запити філософських смислів. — К.: Вид. ПАРАПАН, 2003. — С. 23.

лістом, але виходячи з необхідності цілісного сприйняття, Вернадський наголошував на наявності загальних ідей та інтуїції, секрет формування яких навіть приблизно не описаний. Вчення про біосферу та ноосферу стало переглядом засад цивілізаційного розвитку загалом. Вернадський назвав науку універсальним геологічним чинником, що діє на навколишнє середовище, привернув увагу науковців до того, що сила впливу розуму на довкілля набагато сильніша, ніж вплив природних сил. Сповідуючи демократичні цінності, наголошував на взаємозалежності науки і культури — наука в світових масштабах не має меж, але водночас вона є явищем певної культури, і тому впливає на становлення конкретної національної культури, допомагає її піднесенню, оскільки вимагає свободи і сприяє свободі.

Хоча Вернадський жив і творив у імперії, та великодержавним шовіністом не був. В його час дослідження чинників формування та напрями еволюції української національної свідомості залишалися забороною темою з ідеологічних міркувань. Але навіть зараз, коли можна було б сподіватися значних проривів у цій сфері, спрацьовує інерційність мислення, стереотипи упередженості, заідеологізованості. На сучасному етапі основною проблемою постає трансформація національної свідомості від стереотипів тоталітарного суспільства, коли людина реалізовувалася лише в соціальній та «інтернаціональній» спільноті до самореалізації особи, етнічної групи і нації. Політика нищення національної самобутності українського народу, як вказує Вернадський, була проявом великоруського сепаратизму, спробою перетворити багатокультурну різноманітність в нівельовану за російським зразком одноманітність (однотипність). Вернадський виступав проти великодержавної шовіністичної політики, яка є в цілому згубною, адже знищує багатоманітність, тобто підґрунтя до розвитку. Як говорив О. О. Потебня, «для існування людини потрібні інші люди, для народності — інші народності»³⁷⁹, одноманітність це дорога до занепаду. Нетривалі проміжки піднесення національного життя в російській імперії не показали правлячим колам переваг вільного розвитку окремих частин для загального поступу. Посилення реакції шкодило не тільки українському національному розвитку, але відчутно негативно впливало і на прогресивний розвиток в самій імперії. Треба було бути Вернадським, щоб у розвитку національного руху побачити можливість загального прогресу. Ще на початку ХХ століття Вернадський пропові-

³⁷⁹ Українське питання / Пер. з рос., упоряди., передм. та прим. М. С. Тимошика. — Київ: Вид. Олени Теліги, 1997. — С. 53.

дував дотримання загальнолюдських цінностей для загального поступу, виступав проти асиміляції української культури, дещо завуальованої лозунгами про спорідненість української та російської культур та про так зване возз'єднання, при якому розвиватися мала лише російська культура, поглинаючи при цьому всі інші культури. Демократизація російського суспільства на початку ХХ століття при природному перебігу подій повинна була б привести до позбавленого ідеологічних стереотипів цивілізованого підходу у вирішенні українського питання. Можна зробити висновок, що і в українському питанні Вернадський набагато випередив як свій час, так і навіть нашу сучасність. Він мислив як людина всепланетарного масштабу. Для Вернадського національна самобутність служила підґрунтям для загального різноманіття, створювала перспективу для розвитку, а не відокремлювала від зовнішнього світу.

В наш час становлення всесвітньої мережі Інтернету та посилення сили всесвітніх економічних утворень, роль етнічного компоненту, як може здатися, звужується. Але ця теза викликає сумніви, адже різноманітність в культурі приводить до загального взаємовпливу та розквіту. І відповідно, одноманітність веде до занепаду. Глобалізація міжнародної економіки повинна мати за мету посилення взаємозв'язків та різноманітності, а не монополізацію, що і в економіці неминуче призводить до занепаду. Кордони втрачають свій безпосередній вплив на економічні процеси. Зростає кількість людей, які вільно передають та отримують інформацію по всьому світу. Вони змушені уніфікувати засоби взаємоспілкування, їхні долі все більше переплітаються. Тобто, можна було б вважати, що етнічні особливості, національні держави вичерпали себе. Та не дивлячись на це, француз вважає себе в першу чергу французом, а вже потім європейцем. На протигагу економічній доцільності виставляється пріоритет культурних цінностей, захист своєї самобутності. І хоча прагнення до співпраці створює необхідність уніфікації, це не призводить до потреби зробити всіх однаковими. Але відчутно зменшується державний контроль над економічними процесами. В цьому відношенні кордони дійсно відмирають. Всесвітні корпорації не потребують додаткового регулювання всередині країни, адже вирішують успішно свої проблеми самостійно. Посилюється загальна лібералізація. Цікавий образ процесу глобалізації запропонував Максим Михайленко³⁸⁰: це повинь, світовий потоп, що затоплює Землю

³⁸⁰ Див.: Постмодерн: освобождение от государства // День. — 2003. — № 122, 18 липня.

незалежно від кордонів, але до певного рівня. Глобалізацію регулюють соціальні закони. Держава послаблюється, втрачає контроль. За рахунок зменшення впливу державних структур збільшується свобода окремих особистостей. Відповідно, можна зробити висновок, що саме занадто жорсткий контроль держави та відсутність свободи індивіда є причиною слабкої інтегрованості України в систему глобальної економіки.

Для України дуже важливим чинником існування є сусідство з Росією. Проблеми її сучасного політичного життя створюють проблеми і для нас, адже у випадку шовінізму ні економічна інтегрованість, ні культурна самобутність уже не мають значення. Варто було б згадати ставлення Вернадського до вирішення національного питання в російській імперії: він називав національне гноблення диким порушенням життєвих закономірностей, яке призводить до одноманітності, яка в свою чергу стає причиною регресу. Лібералізм суперечив прагненням великодержавного російського шовінізму за часів Вернадського, на жаль залишається великодержавною і сучасна політика Росії. Російський шовінізм прагне вибудувати центр, та самому стати на його чолі. Іван Дзюба вважає, що ставлення в Україні до Росії визначається насамперед ставленням останньої до нас. Доки живий великодержавний імперський шовінізм, «доти в Україні житимуть недовіра і тривога щодо намірів могутнього сусіда, а то й страх перед ним»³⁸¹.

Межуючи із 16 країнами, Росія лише із шістьма (Фінляндія, Польща, Монголія, Північна Корея, Білорусь, Литва) не має територіальних претензій³⁸². Зі США було підписано у 1990 році угоду про кордон в Беринговому морі, за якою США контролюють 70 % моря, багатого рибою та нафтою. Росія вважає цю угоду тимчасовою, та намагається її переглянути. Китай претендує на острів Даманський. Не врегульоване остаточно питання розподілу Каспійського моря, на частку якого претендують Туркменістан з Азербайджаном. Японія не втрачає надії на Курильські острови. Норвегія з 1970 року прагне перегляду кордонів у Заполяр'ї, що були визначені постановою ВЦИК ще у 1926 році без узгодження з іншими країнами.

Імперські претензії нашого східного сусіда є непереборною перешкодою для їх входження до західно-європейської спільноти, де переважають демократичні традиції. Україна в цьому відношенні має кра-

³⁸¹ Час мобілізації духу // Дзеркало тижня. — 2003. — № 38 (463), 4 жовтня.

³⁸² *Оеаааеу і* . Кто покушается на русскую землю?// Аргументы и факты. — 2003. — № 44.

щі перспективи як через історичний досвід, так і через необхідність сучасного співіснування. Але на шляху до європейської інтеграції наш чекає чимало проблем та перешкод.

Існують різні моделі взаємного спілкування та взаємодії. Нерозуміння цього ускладнює Україні шлях у світове співтовариство. Все зростаючий глобалізаційний характер ринку праці викликає потребу гармонізації навчальних планів та програм різних країн відповідно загальним міжнародним принципам та тенденціям. Проблемою є також і відсутність стандартизації українського законодавства із європейським. Ображаючись на відсутність у Західній Європі зацікавленості у співпраці з нами, ми не робимо зі свого боку зусиль до цього. Не намагаємось (в широких масштабах, а не на рівні окремих людей) зрозуміти проблеми багатої і безтурботної з нашої точки зору спільноти, але чомусь сподіваємось на їхню зацікавленість та підтримку. Така взаємодія не є взаємною, тому і результати відповідні. Моніторинг Ради Європи повинен викликати не відчуття приниження, а намагання дотримуватись все-таки загальноприйнятих норм суспільного життя.

Не вирішить українських проблем і намагання механічного перенесення західних моделей розвитку. Модернізація може бути наслідком всього попереднього розвитку суспільства і охоплювати всі сфери життя (органічна модернізація), а може бути обумовлена переважно зовнішніми чинниками (неорганічна модернізація). Причому, останній тип може видозмінюватись у перший (наприклад, в Японії, Кореї чи навіть Німеччині після війни)³⁸³. До того ж, модернізація не завжди приводить до позитивних наслідків, соціального прогресу. Її можна порівняти із рухом квадратного колеса, яке повертаючись зі скрипом, завмирає на новій грані, бурхливий, але нерівномірний розвиток змінюється повільною еволюцією, або навіть і стагнацією³⁸⁴. Про негативні наслідки навздогінної модернізації пише і Анатолій Гальчинський, який вважає, що «...рух по завчасно заданій траєкторії, за опрацьованими і нав'язаними суспільству ззовні схемами, призводить, по-перше, до інтелектуальної деградації суспільства, спустошення свідомості, і, по-друге, до деформації політичної системи, яка стає однопольярно орієнтованою в ситуації “придушеного плюралізму”...»³⁸⁵.

³⁸³ Див.: *Çääł üet Ā*. «Навздогінна модернізація»: досвід Польщі та України. — К.: Критика, 2003.

³⁸⁴ *Āđī ðe-Ńī äđā ĭ*. Бразилія: Аналіз «моделі розвитку». — М., 1976. — С. 98.

³⁸⁵ *Āđëü-eł nüëëë Ā*. Глобальна криза чи криза глобалізації // Віче. — 2002. — № 1. — С. 47–48.

Вирішення цих та багатьох інших прикладних проблем неможливе без їх філософського осмислення. Кримський вживає термін «олюднена дійсність» — «...буття, локалізоване між двома безоднями — нескінченністю Космосу та бездонністю людської психіки»³⁸⁶. Людина не живе в чужому для неї світі, вона вибудовує своє буття за певними цінностями і смислами, співзвучними її еству. «Людина зазнає щохвилини інформаційного навантаження в один мільйон біт. Але засвоїти за одну хвилину вона може тільки 50 тисяч біт інформації. Тому людина сприймає дійсність селективно, вибірково за параметрами своїх потреб і життєвих орієнтацій... Те, що називають “тверезою дійсністю”, насправді є компромісом, колажем утопії та життя. Інакше... дійсність була б не тверезою, а божевільною. ...наша цивілізація вибудовує свій, прийнятний для духу світ, не завжди вдалий за виконанням, але неодмінно альтернативний викликові безодні, у ракурсі єдності мислення і буття в складі ціннісно-сміслового Універсуму може бути ідентифікована та частина природи, яка була задіяна в ході виникнення життя, людини і свідомості. У цьому відношенні природа виступає в конусі інформаційних властивостей матерії від “прарозуму” самоорганізованих процесів мега-світу до ноосфери в земному світі»³⁸⁷. Причому, предметна сфера людської діяльності не зводиться лише до культури, а включає «три підсистеми: 1) природу в ракурсі її інформаційних можливостей, виражених у ноосфері; 2) цивілізацію в ракурсі її культурних потенцій і практичних реалізацій; 3) монадне буття в ракурсі ціннісно-сміслової діяльності індивідуального соціуму (етносу або особистостей)»³⁸⁸. Кримський вважає, що Вернадський поняття про ноосферу «інтерпретував як синтез планети, соціуму і культури. При цьому мається на увазі, що на певному рівні еволюції планети її біосфера підводить до необхідності розумного управління життям у його космічних проявах»³⁸⁹.

Вернадський розробив теорію, за якою людство вступило не лише у фазу раціонально виваженого розвитку, воно само стало системоутворюючим глобальним фактором існування Землі — планетарним явищем. І як феномен планетарного рівня, людство повинно нести всю вагу відповідальності за свій дім в масштабах Землі. Вернадський був

³⁸⁶ *Ἐὰν δὲ πῦρ ἐστὶ Ν. Α.* Запити філософських смислів. — К.: Вид. ПАРАΠΑΝ, 2003. — С. 25.

³⁸⁷ Там само. — С. 27.

³⁸⁸ Там само. — С. 28.

³⁸⁹ Там само. — С. 29.

схильний до широких синтетичних узагальнень, не заперечуючи при цьому значення аналітичного підходу до пізнання природи, але не абсолютизував значення науки, підкреслюючи, що світогляд, який ґрунтується на самій лише науці, не може не бути обмеженим через мозаїчний характер нашого сприйняття. При формуванні світогляду необхідно спиратися не лише на науку, а й на релігію, мистецтво, суспільну та особову етику, філософську думку. Великого значення Вернадський надавав релігійній формі суспільної свідомості як формі переживань соборного типу, яка пов'язує одиничне людське переживання з космічним. Будучи високоморальною людиною, Вернадський все своє життя виступав проти будь-якого насильства, за розвиток демократії, громадських свобод і свободи мислення.

Глобалізація — як тенденція світового розвитку та посилення морального чинника — як прояв ноосфери. Разом вони додають оптимізму, хоча в реальному житті проблем не меншає. Взяти хоча б розвиток демократизації та одночасно посилення мілітаризації в світі. Це кардинально різні способи вирішення проблем, які мають відповідні наслідки. Але загалом зрозуміло, що більш успішною є демократизація, яка відкрита до різноманітності, а отже має і більше шансів у вирішенні проблем.

Українська політична еміграція й діаспора у XX столітті: форми культурного й інтелектуального узасмнення в країнах проживання

На початку XX ст. українство на політичній та етнокультурній карті світу окреслилося у декількох напрямних, які засвідчили, що, українство попри політичну присутність у двох імперіях, — є єдністю не тільки в уявленні інтелектуальних еліт, а й сприймає самого себе як даність та намагається засадничо обґрунтувати своє минуле й бачення майбутнього.

Поняття українська політична еміграція й діаспора — не тотожні. До **української політичної еміграції** зараховуємо усіх тих, хто так чи інакше був причетний до українського державно-політичного життя, не змирився з владою більшовиків, продовжував боротьбу різними доступними способами в країнах проживання, і не втратив своєї на-