НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса

Я. С. Калакура, О. О. Рафальський, М. Ф. Юрій

УКРАЇНСЬКА КУЛЬТУРА: ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ ВИМІР

КИЇВ – 2015

УДК 930[008]477
ББК 63.3(66.053)4Укр
К 17

Рекомендовано до друку вченою радою
Інституту політичних і етнонаціональних досліджень
ім. І.Ф.Кураса НАН України
(Протокол № 4 від 25.06.2015 р.)

Рецензенти:

В. П. Капелюшний – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка;

В. К. Борисенко – доктор історичних наук, професор, завідувач відділу архівних наукових фондів рукописів та фонозаписів Інституту фольклористики, мистецтвознавства та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України;

І. Ф. Надольний – доктор філософських наук, професор Національної академії державного управління при Президентові України.

Калакура Я. С.

К 17 Українська культура: цивілізаційний вимір / Я. С. Калакура, О. О. Рафальський, М. Ф. Юрій. – К.: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2015. – 496 с.

ISBN 978-966-02-7752-6

З'ясовується сутність цивілізаційного розуміння культури, місце українського культурного ландшафту в українській регіональній цивілізації, у європейському та світовому цивілізаційному і культурному просторі. Викладено історіософське трактування взаємодії культури і цивілізації, джерельне, історіографічне та методологічне підґрунтя цивілізаційного осмислення української культури, її витоків, зародження і найважливіших етапів розвитку. Особлива увага звернута на сакральність давньоукраїнської культури, рубіжне значення прийняття християнства, роль писемності, книгодрукування, духовних цінностей епохи Ренесансу і Просвітництва, їх вплив на формування духовного світу України як чинника становлення української нації, на місце творчості Тараса Шевченка в кристалізації національної ідеї, в утвердженні ідентичності та соборності українства.

Аналізуються руйнівні наслідки сталінських репресій, голодоморів та войовничого атеїзму для української культури, показано спротив радянському тоталітаризму з боку інтелектуального шістдесятництва та дисидентства. Значне місце відведено розвитку культури в умовах незалежності України, сучасних євроінтеграційних та глобалізаційних процесів, спротиву російській культурній, медійній та духовній експансії і військовій агресії.

Розрахована на науковців і викладачів історії, культурології, філософії, політології, етнології, учителів, аспірантів і студентів, усіх, хто цікавиться історією української культури, методологією її цивілізаційного пізнання.

УДК 930[008]477
ББК 63.3(66.053)4Укр

ISBN 978-966-02-7752-6

© Калакура Я. С., Рафальський О. О., Юрій М. Ф, 2015,
© Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2015.

ЗМІСТ

Вступ 7

Розділ І. Історіософське розуміння взаємодії культури і цивілізації 15

1.1. Методологія цивілізаційного пізнання історії культури 15
1.2. Історіософське осягнення діалектики культури і цивілізації 27
1.3. Взаємодія елементів культури і їх вплив на формування цивілізацій 41
1.4. Культурна картина світу і України 49
1.5. Періодизація культурного буття українського народу і його фундаментальні характеристики 57

Розділ ІІ. Архаїка і розвиток світорозуміння праукраїнців 66

2.1. Зародження та особливості міфологічного мислення 66
2.2. Несвідоме й архетипи в культурі 76
2.3. Феномен праукраїнського міфу і язичництво 84
2.4. Міф створення і зародження антропологічної свідомості 100
2.5. Давньоукраїнський міф про героя 109

Розділ ІІІ. Сакральне як ментальна особливість давньоукраїнської культури 124

3.1. Сакральне як феномен культури 124
3.2. Ритуали посвячення та жертвопринесення як вияв сакрального праукраїнців 132
3.3. Традиційна та міфопоетична картина світу 150
3.4. Зародження писемності як культурно-цивілізаційний поворот 168

Розділ ІV. Трансформація культурогенези українців на тлі християнізації слов'янського світу 175

4.1. Християнізація Руси-України як засвоєння «чужої» і збереження традицій рідної віри 175
4.2. Християнство і язичництво як вияв соціокультурного розколу княжої України 188
4.3. Українська культура і візантійська спадщина 193
4.4. Особливості етнокультурної самосвідомості українців княжої доби 203
4.5. Культура повсякдення княжої України 222

Розділ V. Українська культура на тлі Ренесансну та Просвітництва 236

5.1. Ренесанс як цивілізаційний вектор українського гуманізму козацько-гетьманської доби 236

5.2. Реформація, релігійний діалог і соціокультурний розкол України 244
5.3. Українська цивілізаційна ідентичність і образ «іншого» 259
5.4. Формування мовної картини світу українського народу
на тлі націотворення 271
5.5. Маргіналізація, акультурація та подвійна лояльність
українського соціуму в умовах імперських зазіхань 279
5.6. Українська культура в контексті Просвітництва 286

***Розділ VI. Друга половина XIX – початок XX століття
як перехідна доба в українській культурі*** 295

6.1. Соціокультурна складова утвердження української нації
в межах Російської та Австро-Угорської імперій 295
6.2. Українська культура на тлі світових
і європейських соціокультурних процесів 310
6.3. Модернізм і соціокультурні процеси в Україні:
криза ідентичності, революційний тероризм, націоналізм 318
6.4. Європейський модернізм у культурі і його вплив
на українську літературу і мистецтво 334
6.5. Формування державної культурної політики
в добу Української революції 1917–1921 рр. 343

Розділ VII. Українська культура в лещатах більшовизму 346

7.1. Більшовизм, модернізація, архаїзація, культура.
Радянсько-український пролеткульт як прояв авангардного мистецтва 346
7.2. Перехід від ідеологічного міфу до реалізації марксистської утопії
в культурі: націоналізація, репресії та нищення 356
7.3. Пролеткульт і українська радянська культура міжвоєнних років 368
7.4. Від агонії сталінізму до хрущовської відлиги і шістдесятництва 376

***Розділ VIII. Пострадянські трансформаційні
та антропологічні процеси в українській культурі*** 385

8.1. Трансформація базових культурних ідентичностей
на тлі відновлення незалежності України 385
8.2. Рецидиви маніхейства в пострадянській культурі 391
8.3. Візантизм як фактор цивілізаційного впливу
на сучасну українську культуру 404
8.4. Постмодернізм і українська культура 413

***Розділ IX. Культурний ландшафт України
в умовах глобалізації сучасного світу*** 419

9.1. Інтеграційні процеси і кризові явища в українській культурі 419

9.2. Молодіжна субкультура на пострадянському просторі України 425
9.3. Тероризм як загроза культурі і чинник цивілізаційного розколу 433
9.4. Спротив російському культурному монополізму
та парадигмі «руского міра» 442

Розділ X. Культура в контексті цивілізаційного вибору України 454

10.1. Культурологічний вимір Євромайдану та Революції Гідності 454
10.2. Захист культурних цінностей України
в умовах російської неоекспансії та агресії 466
10.3. Адаптація української культури до західних стандартів
і відстоювання її суверенітету 477

Висновки 487

Як уже багато почали складати оповідання
про абсолютно відомі нам події, як передали нам те
очевидці і служителі Слова, котрі були з самого початку, –
то захотілося і мені, при детальному дослідженні всього
спочатку, по порядку описати тобі, поважний Теофіле,
щоби ти взнав тверду основу того вчення,
в яке був наставлений.
Євангеліє від Луки, 1, 1-4

Осмислення цієї думки тут, у цій книзі, означає звернутися до скарбів культури як вічності, зробити невідоме і небачене видимим і відомим, зазирнути з дня нинішнього у глибину віків, віддати данину тим і тому, хто ***був*** *і що було* ***там****, у цій глибині, на «початку», у витоків «ріки часу», яка відносить усі справи людей до коріння того безсмертного дерева життя, недовговічним листям якого є і ми, залишаючись все-таки з надією, що на* ***забуття є пам'ять,*** *а на* ***смерть є вічне життя.*** *Отже, минуле не проходить безслідно: воно невмируще, тінь його не тільки на сьогоденні, але й на контурах майбутнього, і є можливість встановити зв'язок з цим минулим, увести його, хоча б частково, у простір життя теперішнього і зрозуміти його сенс, якщо тільки ми не будемо байдужими до нього і усвідомимо, що, турбуючись про нього, ми проходимо випробування на рівень нашої відповідальності і перед теперішнім, і перед майбутнім.*

Автори

ВСТУП

У рамках сучасних глобалізаційно-інформаційних процесів, європейської та євроатлантичної інтеграції України, її утвердження у світовому цивілізаційному просторі як унікальної регіональної цивілізації особливої актуальності набуває, з одного боку, послідовна адаптація українського суспільства до культурних стандартів і духовних цінностей країн Європейського Союзу при неухильному збереженні та примноженні національних традицій та самобутності, а з другого – наукове осмислення цих процесів з висоти їх цивілізаційного розуміння. Ця актуальність зумовлюється низкою чинників.

По-перше, в умовах глобалізації та інформатизації сучасного світу, динамічних змін у всіх сферах життя українського суспільства, його демократизації та модернізації зростає роль культури як інтелектуального та духовного фундаменту державної політики, системи моральних норм і цінностей[1]. Відбувається адаптація культури до інформаційно-комунікаційних викликів, формується принципово нове культурне середовище, дедалі пріоритетнішим завданням стає опір російському культурному монополізму, збереження культурної самобутності українського народу, збагачення його культурно-духовних надбань, створення сприятливих умов для доступу до них, що, в свою чергу, вимагає поглибленого дослідження феномену культури як цивілізаційного індикатора.

По-друге, неухильно зростає значення антропологічного, тобто людського фактора суспільного прогресу, підвищується роль людини як творця культури і її найголовнішого продукту, дедалі повніше розкривається інтелектуальна індивідуальність і неповторність кожної особистості, її гармонійності та цілісності. Світ людини, її духовності – це, насамперед, світ культури, який акумулює в собі систему цінностей, норм та інститутів, а через цінності відбувається регуляція людської діяльності в усіх сферах суспільного життя[2]. Звідси актуалізується антропологічний підхід до культури, який дозволяє подивитися на неї з позицій особистості і її ставлення до соціокультурних процесів. Такий підхід виокремлює специфіку культури традиційного суспільства, суспільства модерного і постмодерного.

По-третє, людина – ключова ланка у взаємодії культури і цивілізації. Цивілізація віддзеркалює поступ людства у сфері культури в широкому розумінні слова, виступає як певна стадія організації і змісту культурного, соціального, економічного, політичного і духовного життя. Без осягнення механізму взаємодії та взаємовпливів цивілізації та культури неможливо визначити магістральні напрями соціокультурного розвитку українського суспільства, його очищення та цивілізаційного прогресу.

По-четверте, надбання сучасної вітчизняної та зарубіжної цивілізаціології та культурології, її історіософський та методологічний інструментарій дозволяють глибше осмислити історію зародження та особливості розвитку

---

[1] *Богуцький Ю. П., Андрущенко В. П., Безверщук Ж. О., Новохатько Л. М.* Українська культура в європейському контексті. – К.: Знання, 2007. – 679 с.; *Юрій М. Ф.* Соціокультурний світ України. – Вид.2-ге. – К.: Кондор, 2008. – 736 с.

[2] *Калакура Я. С.* Українська духовність: історіографічний вимір// Українознавство. – 2013. – №1. – С.28 – 34.

української культури в контексті національного і світового цивілізаційного процесу, насамперед під кутом зору її європейської складової, що в контексті викликів Революції Гідності та євроінтеграційного вибору України набуває виняткової актуальності.

По-п'яте, українська культура опинилася в епіцентрі неоголошеної війни Росії проти України, російської анексії Криму і спонсорування терористично-сепаратистського руху на тимчасово неконтрольованій частині Донбасу, його варварського нищення. На тлі цих подій ще зрозумілішим стає, що йдеться не тільки про ігнорування РФ основоположних принципів міжнародного права і безпардонне втручання у внутрішні справи суверенної держави, але й про зіткнення двох цивілізаційних світів, двох виборів, двох культур, двох світоглядів і ціннісних орієнтирів, зрештою – добрав і зла. На тлі цього зіткнення необхідний захист культурних цінностей України від російської неоекспансії та агресії. Водночас стає зрозумілим, наскільки важливо досліджувати самобутність української культури в контексті цивілізаційного вибору українства і його підтримки з боку країн європейської співдружності.

Врахування цих та інших чинників надає актуальності, наукової новизни і свіжості пропонованому дослідженню, яке спрямоване на утвердження сучасного розуміння самого поняття «***українська культура»*** як складової світової культури і пріоритетного фактора українського цивілізаційного процесу. *Культура є істинним багатством кожної людини, кожного суспільства й людства загалом. Вона виступає організованим досвідом усієї попередньої історії, який акумулює втілення людських здібностей і можливостей, результати рефлексії людей, їх творчості, фундамент подальших зусиль. Інтегральний образ культури, її сутність можна зрозуміти в єдності двох взаємозв'язаних полюсів, що переходять один в одний як постійний процес їх взаємного проникнення. З одного боку, культура – це найцінніше багатство всього людства, невіддільне від нього як суб'єкта творення, зберігання, відтворення і збагачення культурних надбань. А з другого боку, вона завжди національна і особистісна. Культура – найбільший скарб кожної нації, інтелектуальний потенціал кожної особистості, що формується шляхом відтворюючої діяльності людини та суспільства, має соціальне призначення і світоглядний характер*[3].

Українська культура – це сукупність духовних і матеріальних цінностей, створених різними поколіннями українського народу упродовж безперервної його історії – від найдавніших часів до сучасності, форма організації життя і діяльності людей. Вона органічно продовжує рідкісну красу української природи, створює разом з нею унікальне середовище і неповторний космос. Природа впливає на формування ментальності, національного характеру, психології українців. Основу їх національної культури становить тісно зв'язана з етнічною територією і природою неповторна народна культура, усна народна творчість, на базі якої сформувалася професійна наука, освіта, література, високе мистецтво, архітектура тощо. Українська культура символізує самобутній образ української нації, її унікальне мовомислення,

[3] *Горєлов М., Моця О., Рафальський О.* Українська етнічна нація. – К.: Еко-продакшн, 2012. – 192 с.

неповторне світовідчуття, світогляд, ментальність, духовність, моральні, етичні, естетичні, мистецькі, релігійні та інші цінності. Попри регіональну розмаїтість української культури, її локалізацію як на матірній землі, так і в діаспорі, вона виступає як цілісність, втілює соборність українського народу і держави, набула міжнародного визнання як складова української цивілізації[4]. Культура, її духовна складова тісно пов'язані з релігією, з високими християнськими цінностями і заповідями. Християнство, його світоглядні орієнтири справляють смислопороджувальний вплив на культуру[5].

Українська культура – стрижень української цивілізації як об'єктивно існуючої реальності, контури якої склалися в межах етнічної території українців і мають локально-межовий характер, маючи історично сформовану спільноту – українську націю, територію, культуру, мову спілкування, звичаї, політичну організацію суспільства. Незважаючи на дискусії щодо наявності окремої української цивілізації з боку її прихильників і опонентів, пошук шляхів її утвердження на ґрунті унікальної соціокультурної спадщини українства, тісно зв'язаної з європейськими цінностями, є цілком виправданим, особливо з погляду сучасних євроінтеграційних процесів.

Мета цього дослідження полягає в тому, щоб з урахуванням найновіших надбань історіографії, методології цивілізаційного пізнання та на основі оприлюднених і ще не актуалізованих або маловідомих джерел, їх нового прочитання дослідити провідні тенденції та закономірності зародження, становлення і розвитку української культури з найдавніших часів до сьогодення, виявити наявні прогалини та недостатньо вивчені аспекти, сформулювати пропозиції стосовно подальших студій. При цьому акцент зроблено на теоретичне осмислення цілісності культури, взаємодії соціокультурних процесів в Україні та світі.

У процесі реалізації цієї мети вирішувалися такі ***завдання***:

- розглянути історіософське розуміння взаємодії культури і цивілізації і сучасне трактування української культури, періодизації її історії в контексті змінюваності культурної картини світу;
- з'ясувати особливості міфологічного мислення праукраїнців і сакральність давньоукраїнської культури, розкрити значення зародження писемності та християнізації Руси-України як культурно-цивілізаційного повороту;
- дослідити феномен культури княжої України, її розвиток у ренесансну та модерну епохи, показати значення друкарства та просвітництва;
- висвітлити культурні процеси в Україні в імперську добу, проаналізувати їх вплив на формування етнокультурної ідентичності української нації та національно-державницької і соборницької ідеї;
- окреслити роль Української революції і державотворчих процесів 1917 – 1921 рр. у культурно-цивілізаційному виборі українського народу, розкрити антигуманну природу і нищівну політику більшовицького тоталітаризму у сфері культури, виявити її руйнівні духовні, моральні та психологічні наслідки;

---

[4] *Рафальський О. О.* Україна як цивілізаційний феномен. – К.: Бланк-Прес, 2010. – 256 с.; *Михальченко Н.* Украинская региональная цивилизация: прошлое, настоящее, будуще. – К.: ИПиЭНИ им. И Ф. Кураса НАН Украины, 2013. – 340 с.

[5] *Цвєтков О. П.* Культура і релігія. – К.: Академкнига, 2011. – 192 с.

- розкрити пострадянські трансформаційні та євроінтеграційні процеси в українській культурі, культурологічний вимір Майдану та Революції Гідності, форми спротиву російському культурному монополізму та парадигмі «руского міра», забезпечення державного суверенітету української культури в умовах глобального медіа-простору.

Реалізація завдань цивілізаційного пізнання української культури базується на широкій і різноманітній джерельній базі, яка невіддільна від джерельного комплексу інтелектуальної історії України і за класифікацією[6] включає дві великі групи джерел: а) конкретно-історичні, культурологічні, етнографічні, правничі, лінгвістичні; б) історіографічні. Перша група представлена всіма видами: писемними, усними, речовими, зображальними, поведінковими, а також джерелами на електронних носіях. Знакове місце тут посідають матеріали багатотомного енциклопедичного видання «Зводу пам'яток історії та культури України»[*], збірники документів[7] та хрестоматії[8], документи і матеріали архівних, бібліотечних та музейних фондів, електронні ресурси Інтернету. Додаткові можливості для збагачення джерельної бази з історії української культури відкриває реалізація законів, ухвалених Верховною Радою України (2015 р.) щодо поглиблення декомунізації суспільства, зокрема «Про доступ до архівів репресивних органів комуністичного тоталітарного режиму 1917 – 1991 років».

Другу групу становлять історіографічні джерела, які представлені науковими працями і містять відомості про хід та стан наукового дослідження історії і розвитку української культури. Одна з особливостей новітньої української історіографії полягає в тому, що вона дедалі більше сповідує та реалізує цивілізаційні орієнтири[9]. Однак, варто зазначити, що праць, безпосередньо присвячених цивілізаційному осмисленню культури, досі не створено, хоча окремі аспекти проблеми були висвітлені в дослідженнях із цивілізаційної історії України і української державності О. Горєлова, О. Моці та О. Рафальського [10], а також у двотомнику «Україна: цивілізаційний контекст пізнання» М. Юрія, Л. Алексієвець, Я. Калакури та О. Удода[11], в індивідуальній

---

[6] *Калакура Я. С.* Класифікація джерел інтелектуальної історії України//Історичний архів. – Херсон, 2012. – С.106 – 113.

[*] Із запланованих 28 томів поки що опубліковано такі: Зводи по м. Києву (частково), Вінницькій, Житомирській, Івано-Франківській, Полтавській, Сумській областях. Триває робота в інших регіонах, очікується окремий том про пам'ятки української культури за рубежем.

[7] Історія української культури: збірн. матеріалів і документів /За ред. С. М. Клапчука, В. Ф. Остафійчука. – К.: Вища школа, 2000. – 606 с.

[8] *Гріненко Г.* Хрестоматія по історії світової культури. – К.: Юрайт, 1998. – 669 с.

[9] *Калакура Я.* Цивілізаційні орієнтири новітньої української історіографії//Ейдос. – Вип.7. – К.: Інститут історії України НАН України, 2013. – С.371 – 381.

[10] *Горєлов М. Є., Моця О. П., Рафальський О. О.* Цивілізаційна історія України. – К.: «ЕксОб», 2005. – 632 с.; *Горєлов М. Є., Моця О. П., Рафальський О. О.* Держава і цивілізація в історії України – К.: Еко-продакшн, 2009. – 879 с.

[11] Україна найдавнішого часу – XVIII ст.: цивілізаційний контекст пізнання / М. Ф. Юрій, Л. М. Алексієвець, Я. С. Калакура, О. А. Удод. – Тернопіль: Астон, 2012. – Кн. 1. – 700 с.;

монографії М. Юрія, присвяченій дослідженню соціокультурного світу України[12]. Автори звертають увагу на те, що пріоритетними для цивілізаційного пізнання є соціокультурні процеси, саме воно дає змогу створити більш цілісне знання про Україну та українство як складову європейської і світової цивілізацій, повніше осягнути світоглядно-культурний та духовний світ українців. З-поміж перших праць, присвячених українській локальній цивілізації, виділяються ґрунтовні дослідження В. Андрущенка, Л. Губерського, М. Михальченка, В. Шейка[13] та ін. До них тісно примикають студії з історії формування української нації, утвердження національної ідентичності та збереження історичної і національної пам'яті[14].

Історіографія української культури має давню традицію, витоки якої сягають доби Київської, Галицько-Волинської і Литовсько-Руської держав, козацько-гетьманських часів. Вона невід'ємна складова всієї української історіографії [15]. Фундаторами наукових студій з історії української культури були діячі Кирило-Мефодіївського братства М. Костомаров, П. Куліш, Т. Шевченко, Київської громади, Руської Трійці, Наукового товариства ім. Т.Шевченка, знакові інтелектуали В. Антонович, М. Грушевський, Д. Дорошенко, М. Драгоманов, М. Максимович, І. Франко, Леся Українка та ін. Цілісна концепція історії української культури належить М. Грушевському, наріжними ознаками якої є її самобутність, окремішність та органічна близькість до європейської культури.

Україна XIX – початку XXI століття: цивілізаційний контекст пізнання / М. Ф. Юрій, Л. М. Алексієвець, Я. С. Калакура, О. А. Удод. – Тернопіль: Астон, 2012. – Кн. 2. – 696 с.

[12] *Юрій М.* Соціокультурний світ України. – 2-ге вид. – К.: Кондор, 2008. – 736 с.

[13] *Губерський Л., Андрущенко В., Михальченко М.* Культура. Ідеологія. Особистість: Методолого-світоглядний аналіз. – К.: Знання, 2000. – 580 с.; *Михальченко М.,Самчук З.* Українська цивілізація: логіка, закономірності та курйози становлення // Актуальні проблеми внутрішньої політики. – 2004. – № 4. – С. 29 – 31; *Кримський С. Б., Павленко Ю. В.* Цивілізаційний розвиток людства. – К.: Фенікс, 2007. – 316 с.; *Рафальський О. О.* Україна як цивілізаційний феномен. – 256 с.; *Михальченко М., Андрущенко В*. Україна розділена в собі: від Леонідії до Вікторії. – К.: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2012. – 584 с.; *Шейко В. М.* Культура України в глобалізаційно-цивілізаційному вимірі (історико-методологічні аспекти). – К.: ІК НАМУ, 2011. – 624 с., *Михальченко Н.* Украинская региональная цивилизация: прошлое, настоящее, будущее. – К.: ИПиЭНД им. И. Ф. Кураса НАН Украины, 2013. – 337 с.

[14] *Обушний М. І.* Етнос і нація: проблеми ідентичності. – К.: РВЦ «Київський ун-т»,1998. – 203 с.; *Грицак Я.* Нариси з історії України: формування української модерної нації. – К.: Генеза, 1998. – 249 с.; *Горєлов М. Є., Моця О. П., Рафальський О. О.* Українська етнічна нація. – К.: Еко-продакшн, 2012. – 192 с.; *Гирич І.* Формування модерної української нації: теорія і суспільні виклики (XIX – початок XX ст.) – Тернопіль: Богдан, 2013. – 112 с.; *Кривицька О. В.* Демаркаційні лінії в етнополітичному просторі України. – К.: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2015. – 328 с.

[15] *Колесник І. І.* Українська історіографія (XVIII – початок XX ст.). – К.: Генеза, 2000. – 256 с.; *її ж.* Українська культура та історіографія: історія ментальностей// Укр. істор. журн., 2002. – №1. – С.26 – 37; *Кондратюк К., Сухий О.* Сучасна національна історіографія новітньої історії України 1914 – 2009 рр. – Л.: ВД ЛНУ ім. І. Франка, 2010. – 262 с.; *Калакура Я. С.* Українська історіографія: курс лекцій. – К.: Генеза, 2012. – 512 с.; *його ж.* Українська духовність: історіографічний вимір// Українознавство. – 2013. – № 1. – С.28 – 34; *Шульгіна В*., *Яковлєв О.* Інтерпретація теорії культури, мистецтва і освіти в сучасній українській науці (2005 – 2012 рр.). – К.: НАКККіМ, 2012. – 228 с.; *Нагорна Л. П.* Історична культура: концепт, інформаційний ресурс, рефлективний потенціал. – К.: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2014. – 382 с.

Вагомий внесок у дослідження історії української культури зробили Д. Антонович, П. Воропай, І. Крип'якевич, М. Семчишин та ін.[16].

Найбільшу цінність для цивілізаційного розуміння процесу зародження, становлення та розвитку культури України мають узагальнюючі праці, насамперед п'ятитомна «Історія української культури», побудована за хронологічно-галузевим принципом[17], а також дослідження окремих сфер культури: освіти, науки, літератури, мистецтва, архітектури та ін.[18]. Значна роль в осмисленні історіософії української культури належить студіям визначного філософа сучасності Мирослава Поповича[19]. Важливі питання теорії і практики взаємодії цивілізації і культури, духовного розвитку суспільства порушені в працях С. Безклубенка[20], І. Беха [21], В. Ісаєва[22] та ін. Проблеми народної культури українців з погляду етнології висвітлені у чотиритомнику М. Гримич[23]. Дедалі більшу зацікавленість виявляють українські культурологи до питань інтеграції української культури у європейський і світовий культурний простір. З цього погляду заслуговують на увагу ґрунтовні дослідження за ред. Ю.Богуцького[24], монографії А.Шейка[25].

Означені проблеми тією чи іншою мірою перебували і залишаються в полі зацікавлень як зарубіжних, так і вітчизняних дослідників. Свідченням цього є праці таких науковців, як: Т. Аболіна, І. Бичко, В. Борисенко, В. Горський, І. Дяченко, М. Закович, І. Захара, В. Капелюшний, М. Кашуба, О. Кашуба-Вольвач, П. Кралюк, В. Крекотень, В. Кремень, С. Кримський, Б. Криса, В. Литвинов, В. Лісовий, О. Логвиненко, В. Любащенко, О. Матковська, В. Мельниченко, Л.Нагорна, І. Надольний, В. Нічик, Т. Огнева, І. Огородник, І. Паславський, А. Пашук,

---

[16] *Семчишин М.* Тисяча років української культури (Історичний огляд культурного процесу). – Нью-Йорк, 1985. – 550 с.; *Воропай П.* Звичаї українського народу. – К.: Оберіг, 1993. – 590 с.; Українська культура: Лекції за ред. Д. Антоновича. – К.: Либідь, 1993. – 592 с; Історія української культури/ За ред. І. Крип'якевича. – 4-те вид., стереотипне. – К.: Либідь, 2002. – 665 с.

[17] Історія української культури: у 5 т. – К.: Наукова думка, 2001 – 2013. – Т.1. – 848 с.; Т.2. – 1246 с. ; Т.3. – 1248 с.; Т.4. у 2 кн.: Кн.1. – 1008 с.; Кн.2. – 1295 с.; Т.5. у 4 кн.: Кн.1. – 864 с.; Кн.2. – 1043 с.; Кн.3. – 947 с.; Кн. 4 – 941 с.

[18] *Русанівський В.* Історія української літературної мови. – К.: АртЕк, 2001. – 392 с.; Історія української літератури. У 12 т. – К.: Наукова думка; Історія українського мистецтва/ Г. Скрипник. У п'яти томах. – К.: : ІМФЕ ім. М. Рильського. – 2006 – 2008; Історія української музики. У 4 томах. – К.: Наукова думка, 1989 – 1992 та ін.

[19] *Попович М.* Нарис історії Культури України. – К.: АртЕк, 1998. – 728 с.

[20] *Безклубенко С.* Теорія культури. – К.: НУКіМ, 2002. – 324 с.

[21] *Бех І. Д.* Особистість у просторі духовного розвитку: навч. посібн. – К.: Академвидав, 2012. – 256 с.

[22] *Исаев И. Д.* Человек в пространстве цивилизации и культуры. – Луганск: Світлиця, 2003. – 188 с.

[23] *Гримич М. В.*Народна культура України: життєвий цикл людини. – В. 4 тт. – Т.1: Діти. Дитинство. Дитяча субкультура. – К.: Дуліби, 2008. – 400 с.; Т.2: Молодь. Молодість. Молодіжна субкультура. – К.: Дуліби, 2010. – 568 с.; Т.3: Зрілість. Жіноцтво. Жіноча субкультура. – К.: Дуліби, 2012. – 480 с.; Т.4:Зрілість. Чоловіки. Чоловіча субкультура. – К.: Дуліби, 2012. – 480 с.

[24] *Богуцький Ю. П., Андрущенко В. П., Безверцук Ж. Б., Новохатько Л. М.* Українська культура в європейському контексті – К.: Знання, 2007. – 679 с.

[25] *Шейко В. М.* Культура України в глобалізаційно-цивілізаційному вимірі (історико-методологічні аспекти). К.: ІК НАМУ, 2011. – 624 с.

Н. Пікулик, М. Рогожа, М. Русин, О. Старовойт, Я. Стратій, М. Циганок, В. Харитонов, А. Шейко, В. Ярошовець та ін., які працювали або працюють у галузі історії культурології, вітчизняної філософської думки й духовної культури.

Своєрідним джерелом слугує навчальна література з історії культури, в якій українська культура розглядається в контексті світових соціокультурних процесів[26].

Автори монографії, творчо осмислюючи теоретичні положення відомого американського соціолога С. Гантінгтона про хвилі демократизації та зіткнення цивілізацій,[27] намагалися екстраполювати їх на аналіз української цивілізації, яка сформувалася на межі європейської та азійської цивілізацій. Свідченням цивілізаційного зіткнення є агресивна політика путінської Росії, анексія Криму, участь і підтримка нею терористично-сепаратистського руху в Донбасі, прагнення заблокувати євроінтеграційний вибір України, ідеали Євромайдану та Революції Гідності.

Цивілізаційне пізнання культури орієнтує на оновлення ***методологічного інструментарію***. Воно не може здійснюватися тільки традиційними методами, хоча багато з них далеко не вичерпали себе, зокрема, історико-генетичний, історико-порівняльний, історико-типологічний та ін. Не можна задовольнятись і лише методами українознавства як комплексної системи знань про Україну і українство, яке інтегрує методи галузевих наук: історії, філософії, культурології, етнології, соціальної психології, права та ін.[28]. Потрібна нова парадигма методології – цивілізаційної, спрямованої на антропокультурологічний аналіз людини як пріоритетного об'єкта розвитку культури і цивілізаційного прогресу. Ця парадигма ґрунтується на концептуальних культурологічних підходах М. Вебера, Ф. Гізо, Г. Ріккерта, Е. Кассірера, Е. Гуссерля, К. Юнга, А. Камю, на теоретичних надбаннях цивілізаційної теорії А. Джозефа, А. Тойнбі, О.Шпенглера, Е. Тоффлера, П. Февра та ін. Оскільки методології цивілізаційного дослідження української культури присвячується окремий підрозділ монографії (1.1), обмежимося тут лише декількома принциповими положеннями. Автори запропонували інтегрально-інституціональну парадигму методології, яка базується на пріоритеті цивілізаційного підходу з урахуванням позитивних елементів формаційного та інституційного трактування історичного процесу, на новому теоретичному розумінні діалектики соціокультурних процесів, їх взаємодії з політикою, економікою та духовністю. В основу цієї парадигми

---

[26] Історія світової культури. Культурні регіони: навч. посібн./ Керівн. автор. кол. Л. Т. Левчук. – К.: Либідь, 2000. – 520 с.; *Бокань В., Польовий Л.* Історія культури України: навч. посібн. – К.: 2002. – 256 с.; Історія української та зарубіжної культури: навч. посібн./ В. І. Білик, Я. С. Калакура, С. М. Клапчук та ін. – К.: 5-те вид., випр. та доп. – К.: Знання-Прес, 2004. – 358 с.; Історія української культури: конспект лекцій /Н. К. Кочерна, І. Г. Передерій, В. М. Мартинюк. – Полтава: ПолтНТУ, 2010. – 170 с.; Культурологія: теорія та історія культури: посібн. – Вид.3-тє /За ред. І. І. Тюрменко. – К.: ЦУЛ.; 2010. – 370 с.; Історія української культури /Ред. Ю. Ф. Павлова: навч. посібн. – К.: ЦУЛ, 2012. – 368 с.

[27] *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций; [перевод с англ.] – М.: Изд-во АСТ, 2003. – 603 с.

[28] *Обушний М., Воропаєва Т., Мостяєв О.* Теоретико-методологічні засади сучасного українознавства // Українознавство. – 2006. – №4. – С.45 – 50; *Калакура Я. С.* Українознавче дослідження: теорія та методологія. – Тернопіль: Джура, 2012. – 294 с.; *Токар Л. К.* Наукові основи українознавства: посібник. – К.: ННДІУ, 2013. – 351 с.

покладені принципи системного і холістичного (цілісного) сприйняття соціокультурного розвитку, циклічна модель динамічного поступу та інтегральної перспективи цивілізації. За нею локальне (українська цивілізація, українська культура) розглядається як органічна частина глобального (європейська і світові цивілізації та культури). Цивілізаційний підхід не тільки не виключає, а навпаки – передбачає комплексність та системність у застосуванні методів, способів та засобів дослідження, взятих із арсеналу історії, культурології, антропології, соціології, політології, психології та інших наук, їх синтезу на міждисциплінарному рівні. Враховувався досвід західної культурології, концептуальні підходи постмодернізму, структуралізму, синергетики. Принципове значення має подальший розрив з догматами марксистської методології історичного матеріалізму і неухильне відстоювання пріоритету духовного у відношенні до матеріального як ключового принципу цивілізаційного пізнання, який визнає особистість як домінантну форму функціонування та еволюційного розвитку цивілізації і культури.

Цивілізаційний підхід у дослідженні української культури дозволяє органічно вбудувати її в інтер'єр європейського і світового культурного процесу і на цій основі вивести низку закономірностей та провідних тенденцій її розвитку, запропонувати низку рекомендацій, насамперед щодо шанобливого і дбайливого ставлення до надбань національної культури, шляхів подолання кризових явищ у соціокультурних процесах пострадянської України.

Монографія побудована за проблемно-хронологічним принципом, у її структурі, окрім вступу і висновків, 10 розділів, 45 підрозділів. Архітектоніка праці підпорядкована дослідженню української культури як цілісності в історичному розвитку та просторово-часовому вимірі.

Розділ І.
ІСТОРІОСОФСЬКЕ РОЗУМІННЯ ВЗАЄМОДІЇ КУЛЬТУРИ І ЦИВІЛІЗАЦІЇ

1.1. Методологія цивілізаційного пізнання історії культури

Засадничими принципами наукового пізнання української культури є положення про те, що вона виступає одним із сегментів культури всього людства, посідає пріоритетне місце і розвивається у нерозривному зв'язку з українським історичним процесом, а він, у свою чергу, виступає складовою світового історичного поступу. Всі титани української культури, насамперед Тарас Шевченко, Михайло Драгоманов, Микола Лисенко, Іван Франко, Леся Українка, Михайло Грушевський, Дмитро Чижевський та ін. не лише усвідомлювали себе частинкою української нації, ідентифікували себе з Україною, але й відчували ландшафт світової культури і не могли створювати свої шедеври поза зв'язком із нею як індикатором цивілізації. Оцінюючи велич Т.Шевченка, І.Франко не оминув зазначити: «Він був кріпаком і став володарем у царстві духа. Він був кріпаком і став велетнем у царстві людської культури»[1].

Культура, як і її наукове пізнання, перебуває в динамічному розвитку, а останнє неможливе без постійного оновлення методологічного інструментарію. Кожна епоха потребує власного бачення минулого з висоти сьогодення та історичного досвіду. Не випадково, здавалося б, уже вирішені питання сьогодні викликають сумніви і вимагають перегляду. Але бувають періоди, коли історіософська потреба нового розуміння минувшини відчувається особливо гостро. Нині саме такий час. У всякому разі, для України, яка, утверджуючись у світовому просторі як незалежна держава, осмислює своє місце у світовій цивілізації з точки зору її цілісності і різноманітності. Це з одного боку. З іншого – суспільна свідомість України, незалежно від свого місцезнаходження у геополітичному просторі, завжди була орієнтована на філософсько-історичну проблематику. Незважаючи на історіософські пошуки, українська історична думка й українська історико-філософська наука, подібно до інших (європейських), вклалися у два найбільш поширені підходи: формаційний і цивілізаційний. Оскільки кожен з них так чи інакше присутній у сучасному інтелектуальному полі, вважаємо доцільним, хоча б стисло, торкнутися їх сутності та специфіки, провести порівняння їх пізнавального потенціалу, насамперед у сфері культури.

Почнемо з *формаційного* як більш звичного і традиційного для радянської доби. Багато хто з наших сучасників дізнавався про нього ще в школі, а відтак в університеті. Представники старшого покоління науковців і досі пам'ятають, як з молодих літ насаджувалася думка про те, що світова історія, за К. Марксом, складається з п'яти формацій, які революційним шляхом змінюють одна одну. Всі інші підходи до історії оголошувалися ідеалістичними, тобто ненауковими і ворожими. Наука (радянська і частково зарубіжна) виявила в класичному

[1] *Франко І.Я.* Зібрання творів: У 50 т. – Т.39. – К.: Наукова думка, 1983.– С.255.

марксизмі три варіанти осмислення історії. На них досить чітко вказав російський дослідник Ю. Пивоваров:

1. Відповідно до способу виробництва в історії людства виділяються п'ять суспільно-економічних формацій: первіснообщинна, рабовласницька, феодальна, капіталістична і комуністична.

2. Залежно від пануючого типу матеріальних відносин (тобто відтворюваного типу відносин власності) історію можна поділити на три «великі формації»: первинна, або архаїчна, формація з пануванням загальної (общинної) власності; вторинна, антагоністична формація з переважанням приватної власності, третя – комунізм – заснована на суспільній власності.

3. Згідно з виявленням історичних типів суспільних відносин залежності і свободи, коли за підставу беруться історичні способи об'єднання в ціле суспільних індивідів (тобто природа їх соціальності) й конкретно-історичні способи поєднання робітника і засобів виробництва, як наслідок в історії простежуються три типи, три щаблі розвитку суспільства: докапіталістичний (включаючи первіснообщинний), капіталістичний і комуністичний[2]. Звичайно, ці три версії осмислення історичного процесу не суперечать одна одній, оскільки в основу покладено одну субстанцію – матеріальне суспільне виробництво.

Нині добре відомо, що поряд з марксистським формаційним трактуванням історії існує багато інших пізнавальних підходів. Згадаймо, приміром, Ж.-А. Кондорсе з його десятьма епохами світової історії, що послідовно змінюють одна одну[3]; А. Сен-Сімона, який говорив про чотири етапи історії відповідно до чотирьох етапів розвитку загальнолюдського розуму: ідолопоклоніння (первісне суспільство), політеїзм (античне рабовласницьке суспільство), монотеїзм (феодалізм) і фізицизм («промислова система»). Згадаємо також фундатора позитивізму О. Конта, який сформулював «позитивну теорію суспільного процесу» (або соціальну динаміку) і його багатофакторність. Він виділяв у світовій історії три головні стадії, кожна з яких відповідала певній стадії в розвитку людського розуму, – теологічній (або фіктивній), метафізичній і позитивній[4]. Великий вплив на становлення формаційного світогляду справив і Г. Гегель (ідея наступності трьох етапів світової історії – східного, греко-римського і німецького)[5]. Західна думка залишалася працювати над цією проблемою, і в XX ст.: теорія модернізації, концепція «стадій І. Ростоу» та ін.

Фундатори формаційного підходу, безумовно, своїм існуванням зобов'язані іудеохристиянському розумінню історії. Справді, вони запозичили (точніше – успадкували) у християнської думки низку принципів і положень: універсальність, закономірність, періодизація історії (історія поділяється на дві епохи – темноти і світла), провіденціальність історії – і, відповідно, певна її спрямованість, одноразовість, неповторність будь-якої події тощо.

---

[2] *Пивоваров Ю.* О необходимости методологического самоопределения для понимания России // Метод: Московский ежегодник трудов по обществоведческим дисциплинам. Сборник научных трудов. – М.: Институт научной информации по общественным наукам. – 2011. – Вып. 2. – С. 72–73.

[3] *Кондорсе Ж.-А.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. – М.–Л.: Соцэскиз, 1936. – 287 с.

[4] *Конт О.* Дух позитивной философии (Слово о положительном мышлении). – Ростов-на-Дону: Феникс, 2003. – 256 с.

[5] *Гегель Г.* Феноменология духа. – М.: Академический проект, 2008. – 767 с.

Слід мати на увазі, що в рамках формаційної концепції інколи з'являлися й досить прогресивні ідеї, зокрема, концепт прогресу. Макс Вебер зазначав, що думка про прогрес є необхідною тоді, коли виникає потреба надати секуляризованому здійсненню долі людства цьогобічного і все-таки об'єктивного змісту[6]. У християнстві відбувається подолання субстанціональності. Мета – фізична доктрина субстанції «знімається» доктриною творіння. Суть її в тому, що вічний тільки Бог, все інше створено Ним. Людська душа не існувала завжди, в цьому розумінні її «вічність» заперечується. Кожна душа – нове творіння Бога. Єдиною субстанцією визнається Бог, його субстанціональна природа – непізнана. Згодом Фома Аквінський заперечив концепцію Божественної субстанції, для нього Бог – чиста діяльність. Але в рамках формаційного підходу відбувалося відродження субстанціональності. У К. Маркса субстанціональною підставою історії є матеріальне суспільне виробництво, а в А. Сен-Сімона та О. Конта – загальнолюдський розум, у Г. Гегеля – світовий дух тощо.

Поява цивілізаційних концепцій пов'язана з усвідомленням обмеженості, «недостатності», одномірності формаційного підходу, і взагалі з кризою еволюціоністської, прогресистської, позитивістської свідомості. Відіграв роль і розвиток науки, в першу чергу, – сходознавства, оскільки було дуже важко загнати історичний шлях культур Сходу у формаційну концепцію.

Зупинимося докладніше на сутності *цивілізаційного* підходу, згадавши насамперед імена його фундаторів М. Вебера, М. Данилевського, К. Леонтьєва, Р. Маківера, П. Сорокіна, А. Тойнбі, О. Шпенглера та ін. Їхні концепції народилися в лоні західної культури, і, відповідно, тут є немало подібного з формаційним підходом. Так, приміром, зберігається принцип розвитку: культури (культурно-історичні типи, цивілізації, суспільства) проходять різні стадії – у А. Тойнбі; стадії «первинної простоти», «позитивного розчленування» або «квітучої складності» і «вторинного змішаного спрощення» – у К. Леонтьєва тощо.

Розглядаючи цивілізаційну концепцію історії культури, варто звернути увагу на ще один аспект. Розвиток людського суспільства, згідно з цією теорією, – це сукупність циклів розвитку окремих соціальних систем-цивілізацій. Концепція циклів, безумовно, не нова, вона була характерна ще для філософії Геракліта, Платона, Аристотеля, індійської філософії. Нині добре усвідомлюємо, що циклічний розвиток культури умовний, оскільки він означав би повну внутрішню замкненість цивілізацій, їх ізоляцію від решти світу. Крім того, історія свідчить, що цивілізації, які розпадаються, впливають на формування нових. Так, давньогрецька цивілізація справила величезний культурний вплив на давньоримську цивілізацію; давньоримська, в свою чергу, вплинула на формування західноєвропейської цивілізації; візантійська – на давньоруську (українську) тощо. Отже, історичний цикл не замкнений, і він не виключає наявності поступальної складової людства в цілому.

Теорія цивілізацій на межі XX – XXI ст. стала трактуватися як заміна формаційного підходу, як більш універсальна парадигма, оскільки вона також, як і колишня, виконує просвітницькі та виховні функції, будучи заснована на вивченні національних традицій, утвердженні національної ідеї, збереженні

[6] *Вебер М.* Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 171.

основних тенденцій освіти й виховання, і це дає змогу пояснити вітчизняну історію у взаємозв'язку зі світовою історією. Не викликає заперечень і те, що цивілізаційний підхід має величезну перевагу перед формаційним, оскільки поєднується з соціокультурною історією. Але сьогодні цілком очевидно, що і цей підхід не може бути абсолютно універсальним, крім того, він все ще недостатньо розроблений. Навіть категорія «цивілізація» вимагає додаткового вивчення, подальшого осмислення. З аналізу існуючих визначень (а їх більше двадцяти) можна зробити висновок, що цивілізація представляється за великою кількістю критеріїв, які виділяються на основі географічних, природних, культурних, релігійних, економічних та інших факторів, тим самим ускладнюючи розуміння сутності цього концепту.

Крім того, «атомізація» історії на основі цивілізаційного підходу обмежує можливості проводити синхроністичні порівняння в рамках всесвітньої історії, а головне – ще не доведено, що суспільства, звані цивілізаціями, саме цивілізації, а не просто різні ступені розвитку людства[7]. Не тільки ця, а й будь-яка інша теорія навряд чи в осяжному і навіть у більш віддаленому майбутньому буде претендувати на універсальність внаслідок специфіки історичного знання, яке є далеко не всеосяжним.

Такими в найзагальніших контурах є формаційні та цивілізаційні підходи до історії загалом і культури зокрема. Який з них переважає? Можна на це питання відповісти так. Формаційний більшою мірою відображає культуру як похідну від економічної історії. Цивілізаційний дає можливість повніше усвідомити цілісність культури, своєрідність та самобутність національних культур. Спроби деяких прибічників цивілізаційної теорії поставити під сумнів єдність світової історії є непереконливими. Хоча й жорстко-догматичний варіант формаційного підходу, на нашу думку, не менш помилковий і шкідливий. Найвірогідніше, тут доречна теза К. Ясперса, згідно з якою «людство має єдині витоки і загальну мету»[8]. Серйозним підтвердженням ідеї єдності світової історії є концепція «вісьового часу» того самого К. Ясперса. І навіть якщо він (або хтось інший) у чомусь помиляється, у головному – у відчутті взаємозв'язку, взаємозалежності різних груп людства, у наявності у них «спільної справи» – зазвичай має рацію.

На сьогодні нового дихання набула започаткована М. Вебером ідея прогресу. Поза сумнівом, ця ідея надає історії загалом і культурі зокрема більшої упорядкованості, того внутрішнього напруження, без якого неможливі були «великі будови» Заходу. Відповідно до цієї теорії, суспільство покликане йти шляхом прогресу, й історія людського суспільства розглядається як рух уперед, від примітивного – до кращого, від дикості – до цивілізації.

Один із засновників історико-антропологічного підходу в російській історіографії Арон Гуревич відповідно до цієї теорії виділяв п'ять епох, що послідовно розвиваються: архаїчну, античну, середньовічну, Нового часу і сучасну[9]. Однак глибшу класифікацію і, на наш погляд, точнішу дали українські

[7] *Здерева Г.* Современные проблемы методологии исторической науки и преподавания истории в вузе // http://www.relga.ru/Environ/WebObjects.

[8] *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель. – М.: Республика, 1994. – С. 257.

[9] *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. – М., 1981. – С. 282.

вчені С.Кримський та Ю.Павленко. Вони виділили архаїчне, або первісне суспільство; стародавнє аграрне; середньовічне аграрно-промислове; індустріальне суспільство та сучасне постіндустріальне [10]. Якщо доповнити цю класифікацію епохою – постіндустріального чи інформаційного суспільства, – то вона набуває на сьогодні досить завершеного вигляду і відображає еволюцію людського суспільства.

Ідея прогресу з її понятійним апаратом, системою цінностей і уявлень не є винятковою належністю історичної науки, а увійшла в загальноприйнятий ужиток мислення. Вносячи класифікацію й порядок в осмислення складності соціального буття, ця теорія тривалий час переживає неухильне накопичення нової інформації про життя і культуру людства, сприяє мобілізуючому впливу на суспільство. Але вона також не може стати винятковою парадигмою, оскільки історичні уявлення про розвиток суспільства і в цьому випадку найчастіше сприймаються неадекватно основній ідеї вказаної теорії.

На наш погляд, синтез теорій прогресу і теорії локальних цивілізацій відкриває значно ширші можливості для побудови такої методології, яка б формувала адекватну цивілізаційну свідомість. Сприйняття історичного прогресу на цій підставі також дозволяє усвідомити, що світ безмежно багатогранніший, а тому не може існувати безконфліктно, але водночас об'єктивність і потреба прогресивного розвитку визначає пошук компромісів, толерантний розвиток людства. З названими підходами тісно пов'язаний так званий політологічний підхід до методології історії культури, який дає можливість порівнювати вплив політичних систем на культурний процес і робити об'єктивніші висновки щодо взаємодії політичних і культурних процесів.

Невіддільна від методології цивілізаційного пізнання культури теорія ментальностей, яка дозволяє вводити до наукового обігу абсолютно нове коло історичних джерел, що відбивають повсякденне життя людей, їхні думки і почуття, більш адекватно реконструювати минуле через погляд людини, яка жила у минулому.

Збагачує сучасну методологію історичної науки і синергетичний підхід, який розглядає кожну систему як певну єдність порядку і хаосу[11]. На особливу увагу заслуговує складність і непередбачуваність поведінки систем, що вивчаються, в періоди їх нестійкого розвитку, в точках біфуркації, коли незначні причини можуть безпосередньо вплинути на вибір вектора суспільного розвитку. Якщо у суспільстві утверджується жорстка політична система за принципом суворої ієрархії, то злам хоча б одного елементу одразу ж призводить до її руйнації, яскравий приклад – розвал радянської системи. Згідно з синергетичним підходом, динаміка складних соціальних організацій пов'язана з періодичним чергуванням прискорення та уповільнення процесу розвитку, часткового розпаду і створення структур, періодичним зміщенням

[10] *Кримський С.Б., Павленко Ю.В.* Цивілізаційний розвиток людства. – К.: Фенікс, 2007. – 316 с.

[11] *Князева Е. Н., Курдюмов С. П.* Антропологический принцип в синергетике // Вопросы философии. – 1997. – № 3. – С. 62 – 79.

впливу від центру до периферії і в зворотному напрямі. Часткове повернення в нових умовах до культурних й історичних традицій розглядається як чинник підтримки складної соціальної організації. Синергетичний підхід орієнтує на використання концепцій нелінійної динаміки і на сьогодні є основою для вивчення історичних альтернатив, перехідних періодів суспільної історії.

Відомий у світовій історичній науці хвилевий підхід акцентує увагу на хвилеподібному характері еволюції складних соціальних систем. Він також допускає альтернативні варіанти розвитку людського суспільства і можливість зміни вектора розвитку, але не повернення суспільства у попередній стан, а просування його шляхом модернізації не без участі традиції.

Заслуговують на увагу й інші підходи: історико-антропологічний, феноменологічний та історіографічний, які визначають завдання – розкрити зміст і призначення історичного процесу, сенс життя[12]. Всі ці підходи виконують стосовно один одного функцію взаємодоповнюваності. Знання і порозуміння різних підходів до вивчення історико-культурного процесу дозволяє подолати односторонність у вивченні культури, не допускає догматизму свідомості, слугує науковому розумінню історичного процесу загалом і розвитку історичного мислення. Формування методології культури сприяє розвитку самостійності мислення тих, хто цікавиться історією. А зміна на підставі методологічного плюралізму предмета вивчення – історії в напрямі філософії історії допомагає формуванню гуманітарного світогляду, гуманітаризації знання.

Людський світ, яким є суспільство, недостатньо описати за зовнішніми ознаками, він повинен відкритися внутрішньому почуттю людини. Індивід є частиною пізнаваної реальності, тому пізнання України є водночас процесом становлення й вияву внутрішнього світу того, хто здійснює це пізнання. І цей внутрішній світ неможливо пізнати, не вивчаючи антропології людини. Тобто антропологія повинна виражати сутність гуманізації самої людини, оскільки відповідна антропологія спонукає певний спосіб і тип маніфестації людини в історичному процесі або сам історичний процес. У цьому розумінні антропологія випереджає історію й історіософію.

Однак тут виникають деякі сумніви. І пов’язані вони ось з чим. Ідеться про моральність індивіда, його відповідальність перед історією, тобто про персоналістський підхід в історії, а це, як відомо, європейська традиція. Скажемо інакше: персоналізм, поняття особистості – це родові ознаки винятково однієї релігії – християнства і, відповідно, цивілізацій, ним породжених, – візантійської, європейської, української. І в цьому сенсі, мабуть, мають рацію ті дослідники, які говорять про унікальність й «окремішність» християнських культур. Перш за все – західної. Іншими словами, з одного боку – вона, з другого – всі інші. Справді, якщо візьмемо дві головні категорії філософсько-історичного знання – «час» (соціальний час і вічність) і «простір» (локальний і позалокальний), – переконаємося у наявності цієї фундаментальної неподібності.

[12] Історія в термінах і поняттях: довідник. – Вишгород: ПП Сергійчук М.І., 2014. – С. 30 – 31, 259, 656.

Просторово-часові характеристики західних і східних цивілізацій

Схід (або всі нехристиянські цивілізації)	Простір	Локальність	Вічність – у теперішньому (у християнському розумінні проблема часу/вічності не артикульована, час не відділений від вічності)
Захід (або християнська цивілізація)	Час	Позало-кальність	Вічність винесена з теперішнього (за межі соціального порядку, трансцедована)[13]

Отже, всі нехристиянські цивілізації розвиваються в локальному (обмеженому) просторі й не знають соціального часу. Християнська цивілізація вбачає себе у соціальному часі й позалокальному (необмеженому) просторі. Вона – за своїми базовими установками – всесвітня і універсальна, головним чином тому, що тільки християнство створило індивідуальний (історичний) суб'єкт, незалежний від будь-яких локальних колективно-племінних форм. Причому цей суб'єкт має персоналістський і соціальний характер. Персоналістський, оскільки християнство – особистісна релігія, у ній і виникає тема «особистість». Недаремно на відомій картині М. Ге Ісус Христос мовчки опускає голову, коли Понтій Пілат запитує: «Що є істина?» Адже істина в християнстві не «що», а «Хто». Він, Ісус Христос, – це Істина. Соціальний, оскільки цей індивідуальний історичний суб'єкт розміщується у суспільстві. Водночас реальний суб'єкт локальних азійських цивілізацій винесений за суспільні рамки й існує у вигляді або світових безособистісних законів (ме, карма, дао), або зооморфних богів[14].

Звідси й виникають певні сумніви. Персоналістський підхід до історії культури, персоналістська історіософія можливі лише в межах християнського світу. Адже соціально-історично християнство знаходиться в певних межах. Його універсальність і всесвітність тільки інтенціональні. І тут постає запитання: наскільки ми, українці, здатні до формування персоналістської історіософії, вливатися в європейську соціальну і гуманізаційну сутність ? Можна відповісти позитивно, адже ми – християнська країна, зі своєю, щоправда, специфікою. Але тут знову сумніви. Особливість нашої свідомості, сформованої на особливостях православного християнства, основним постулатом якого є цезаропапізм, проповідує владовласність, чого немає в західному християнстві. Як у цьому випадку розв'язати проблему демократії, коли і сьогодні, у XXI ст., у нашій країні влада і надалі, до певної міри, залишається законом.

Є ще одна проблема. Українська історія, крім відомих своїх традицій і закономірностей, володіє ще однією ознакою – константою соціального буття, яка зберігається, незважаючи на великі зміни. На це чомусь дуже мало

[13] *Пивоваров Ю.* О необходимости методологического самоопределения для понимания России. – С.82.

[14] *Grens P.* Adornos Philosophie in Grundbegriffen: Auflösung einer Deutungsprobleme. – Frankfurt am Main – M.: Klostermann, 1974. – S. 245.

звертається уваги. В чому полягає ця ознака? Україна часто не вирішує своїх ключових питань (або не знаходить ефективних рішень), а переживає їх. Пояснимо на прикладі. Після здобуття незалежності Україна почала будувати ринкову економіку, але як слід – не виходить, хоча оголошено її утвердження, а насправді формується суспільство з ознаками державного феодалізму. Те саме з демократією. Проголосили, але за взірець взяли (особливо у часи Л.Кучми і В.Януковича) російський варіант керованої демократії, що поглибило кризу і призвело до Революції Гідності.

Так чому Україна так важко вирішує своїх головні соціальні, а разом з ними і культурні питання? Є дві важливі передумови.

1. У нас ще не відбувся той перелом у свідомості, в ментальності, який давно вже стався в більш «просунутих» християнських країнах. Що мається на увазі? У Середні віки і в ранньому Новому часі в Європі сформувався сучасний тип свідомості – абстрактне раціональне мислення. Природно, що європейці цих епох нічого не придумували. Вони завершили спорудження тієї будівлі, яку століттями будували в рамках спочатку греко-римської, а потім християнської традиції.

2. Ця трансформація свідомості привела до зміни типу суспільства. Відбувся перехід від традиційного соціуму до сучасного. Що це означає? В основі нового типу свідомості лежить принцип поєднання «непоєднуваного»: одиничності й всезагальності. Звичайно, не випадково він виник у християнському світі: сама ідея Трійці передбачає єдність одиничності і всезагальності – Бог означає й певну сутність, і три різні сутності. І в цьому немає протиріччя.

Утвердження такого типу свідомості передбачає обов'язковість альтернативно-цілісного мислення. Цілісність будується за принципом альтернативності; альтернативність – це обов'язковий наслідок цілісності. Головне тут – свобода вибору через наявність автономних сфер життєдіяльності людини і множинності її ідентичностей. Людина у такому суспільстві приречена на постійний вибір. Якщо хоча б в одній зі сфер своєї життєдіяльності вона позбавлена права вибору, починається розкладання всього суспільства, а не тільки цієї сфери, саме тому, що все суспільство побудоване на виборі.

А як же тоді з українським суспільством, де проблема вибору все ще обмежена? Яке соціально-культурне і морально-етичне становище особистості в цьому суспільстві? І звідси питання щодо самої України: чим вона хоче бути чи стати, чим є і чим ні? Звичайно, Україна може вибирати: Схід або Захід. Схід – вже був і багато в чому залишається. Захід – свобода вибору ідентичності. Як до цього прийти? Змінити свою ментальність – важко і довго, хоча є й інший варіант – це гуманізація знання, яке б сформувало відповідно морально-етичне обличчя суспільства. Однією з невід'ємних характеристик такого знання є те, що воно нерозривно пов'язане з «розширенням» культурного простору, створенням нових культурних реалій, тягне зміну як внутрішнього світу людини, так і реалій суспільного життя. Як справедливо зазначав С. Штрассер, «теоретичні твердження дослідника можуть мати в майбутньому великі практичні ефекти. Сучасна історія свідчить, що такий ефект – не тільки мислимий, але насправді можливий. Доречно згадати три найвідоміші теорії у галузі гуманітарних наук. Більшість дослідників західної культури визнає, що економічна теорія Адама

Сміта, політична теорія Маркса й психоаналітична теорія Фройда вплинули як на життя індивідуумів, так і на розвиток суспільства в цілому; вони створили нові ситуації, нові людські відносини, нові форми життя»[15]. Результати наукових досліджень – це і фактор, що змінює соціокультурний ландшафт і найчастіше закладає основи нових суспільних ідеологем. Використання результатів досліджень змушує замислитися над тим, «як наше слово відгукнеться».

Традиція, що в європейській культурі йде ще від Сократа, сповідує визнання моральної гідності індивіда. Непорушність і самовизначеність духовного світу людини означають, що людина не може бути осягнута лише в координатах зовнішніх властивостей, оскільки вона містить у собі самобутній внутрішній світ: людина – це істота, яка постійно шукає й випробовує саму себе[16]. У наступній європейській думці простежувалася парадигма, відповідно до якої людина не тільки не є предметом серед предметів, але й не може бути засобом для будь-яких сторонніх цілей, у тому числі й для так званого «загального добра». Ця парадигма, залишаючись тривалий час панівною, дедалі більше вступала в протиборство із протилежною – антигуманітарною, що намагалася, зокрема, обпертися на методологію й успіхи дослідного природознавства. Досить гостре протиборство надовго визначило долю європейської філософії й культури. З початку XX століття процеси масовизації європейського суспільства, зростаючої соціалізації ще більше ускладнили ситуацію. Проте традиція визнання моральної цінності окремого людського індивіда не зникла, а на рівні інституціональної філософії й некомерційної культури залишалася досить вагомою.

Сказане підводить до того, що одним із аспектів цивілізаційного пізнання культури України є її ментальність, яка проявляється через призму культурної традиції. Варто наголосити, що остаточно сформованої теорії ментальності не існує. Проблематика ментальності цікавить багатьох дослідників і інтенсивно розробляється на наших очах. Ментальність цікавить нас у аспекті співвідношення культури з цивілізаційною специфікою. Наше переконання полягає в тому, що ментальність є базовим носієм сутнісних характеристик цивілізації. Саме ментальність створює собою всю безмежну феноменологію конкретної цивілізації[17].

Оскільки йдеться про феномен культури, то, мабуть, необхідно зупинитися на визначенні і цього поняття. Взагалі, визначення культури – наскрізна проблема культурологічного знання. Багатоплановість і комплексність явища породжує переконання в тому, що культура не вичерпується в якомусь одному визначенні[18]. Сутність феномену культури може бути зрозумілою лише в кількох взаємодоповнюючих визначеннях, покликаних виявити найзначніші зрізи явища. Йдеться про комплекс матеріальних, духовних, інтелектуальних і

---

[15] *Strasser S.* Understanding and Explanation. Basic Ideas Concerning the Humanity of the Human Sciences. – Pittsburgh, 1985. – P. 174.

[16] *Кассирер Э.* Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. – М., 1988.

[17] *Старовойт І.С.* Збіг і своєрідності західноєвропейської та української ментальностей: філософсько-історичний аналіз. – Тернопіль: Діалог, 1997. – 256 с.

[18] *Закович М.М.* Культурологія: українська та зарубіжна культура: навч. посібн. – К.: Знання, 2007. – С.17 – 18.

емоційних складових суспільства, що включає і спосіб життя, правила людського буття, систему цінностей, традицій і вірувань[19].

Наведемо для прикладу три найбільш вживані визначення культури, які, на наш погляд, становлять необхідний і достатній набір дефініцій.

***Перше*:** культура – самоорганізована система, що не зводиться до біологічних механізмів і яка дозволяє виду «людина розумна» вирішувати два загальнобіологічні завдання – зростання чисельності і розширення екологічної ніші. Це визначення досить традиційне і лежить у руслі відомого в культурологічній теорії підходу: розуміння культури як механізму вирішення біологічних завдань позабіологічними методами. Воно фіксує базову телеологію культури – бути механізмом виживання людини. В цьому відношенні вона вписується в систему загальнобіологічних механізмів. Тут також фіксується і специфіка реалізації цього генерального загальнобіологічного завдання. В цьому відношенні культура випадає з цілісності біологічних стратегій.

Далі виникає проблема опису природи названих механізмів. «Незведеність до біологічних» є негативною характеристикою і за законами логіки не може бути підставою для визначення сутності явища. Людина – частина живої природи. В природі живого закладені програми, що забезпечують відтворення, розмноження, розселення, еволюційну адаптацію, міжвидову конкуренцію для того, щоб засвоювати довкілля. В цій дослідницькій перспективі культура постає як сукупність програм. Культура не впроваджується у сферу онтогенези. Розвиток організму людини відбувається відповідно до природних програм. Щодо програм людської поведінки, то тут культура надбудовується над пакетом програм біологічних, частково деформуючи останні. Звідси випливає ***друге*** визначення:

Культура – самоорганізований пакет надпозабіологічних програм людської діяльності, представлений як в ідеальній формі, так і в сумі результатів цієї діяльності. Категорія «культурна програма» може здаватися абстрактною, а зведення культури до системи програм – таке, що збіднює і звужує поле культури. Однак будь-який феномен культури, в якій би формі (ідеальній чи матеріальній) він не був втілений, має програмний вимір, тобто виступає як програма людської поведінки, оскільки передбачає адекватне до себе ставлення. Його адекватна актуалізація, використання, будь-яке співвіднесення з цим феноменом передбачає певний алгоритм людських дій. У запропонованому визначенні вводиться новий термін «програма». Спеціалісти визначають програму як цілісність внутрішньо взаємопов'язаних і наперед заданих законів функціонування.

Друге визначення розкриває сутність «не зведених до біологічних» механізмів. Позабіологічні програми людської діяльності мають складну, переважно не генетичну природу. Щодо людської особи, вони розташовуються як у просторі несвідомого, так і в просторі свідомого. Міра імперативності описуваних програм простягається від максимально жорстких, втілених у найдавніших табу (інцесту, поїдання екскрементів, людоїдства), до мінімально імперативних, втілених і в найбільш загальному виді сформульованих ціннісних орієнтаціях, ідеалах, культурних надбаннях[20].

---

[19] Див.: *Попович М.* Нарис історії культури України. – К.: АртЕк, 1998. – С. 3.

[20] Див.: *Ассман Я.* Культурная память. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – С. 35 – 36.

Скажемо кілька слів про телеологію надбіологічного рівня програмування. Річ у тому, що ширина набору програм виявляється значущою і досить суттєвою конкурентною перевагою. За рівних біологічних характеристик жива істота, яка володіє більш деталізованим набором програм, специфікованих до різних ситуацій, пропонує більш складні і, відповідно, більш ефективні алгоритми поведінки, опиняється у виграшній ситуації щодо конкурента, котрий володіє біднішим і менш специфікованим набором програм. Водночас обсяг пакета програм лімітується обсягом пам'яті[21].

Біологічно детерміновані або інстинктивні програми поведінки порівняно елементарні, причому кожна з них вимагає значного обсягу пам'яті. Другий недолік стратегії інстинктивного програмування пов'язаний з жорсткістю цієї системи. Застарілі (через зміну умов), такі, що втратили сенс, контрпродуктивні програми не можна відмінити. Вони ліквідуються разом з фізичною смертю їх носіїв. Культура пропонує порівняно більш гнучкий, швидкодіючий механізм еволюції пакета надбіологічних програм. Створення нового рівня програм, надбудованого над програмами інстинктивними, несло у собі можливості якісного стрибка, які і були реалізовані *Homo sapiens*. Унаслідок антропо- і культурогенези було знайдено нове розв'язання проблеми програмування, яке дозволило зняти описані недоліки і вийти на новий рівень програмування поведінки. Ця революція дала «людині розумній» вирішальну конкурентну перевагу.

Специфіка культурних програм, порівняно з біологічними, полягає в тому, що перші кодовані у змістах, які виражаються словами і поняттями. Створення певного словника – тобто бази даних, в якій знаки (слова) віднесені до певних значень – веде до вибухового зростання кількості програм, кодованих у заданому обсязі пам'яті. Відбувається різке ущільнення програмного поля. Обсяг програм, що кодуються в словах, поняттях, категоріях, набагато ширший, ніж при традиційному біологічному способі кодування. Нарешті, кодування в змістах породжує феномен мислення і мовну комунікацію. Традиційно людина послуговується в розмові чотирма-п'ятьма тисячами слів. Мабуть, цей обсяг словника відповідає базі, що склалася за сотні тисяч років доісторичного існування. З трьох-п'яти тисяч значень можна скласти програми, що описують весь континуум традиційного буття. Ускладнення універсуму культури вимагало народження ширшого словникового запасу. Зазначимо, що обсяг словника й обсяг пакета програм, які базуються на цьому словнику, пов'язані нелінійно. Розширення словника на порядок збільшує поле потенційно можливих програм на кілька порядків.

Культурні програми усвідомлені, в цьому – величезна перевага культури. Усвідомлення дозволяє оцінити вихідну ситуацію, процес реалізації програми, результати її виконання. Створюється можливість усвідомлено вирішувати питання – коли закінчити виконання однієї і перейти до іншої програми. Рефлекторний рівень не дає такої свободи ані у виборі, ані в оцінці. Створення і знищення програм також прискорюється на порядки. Формування вроджених програм – справа багатьох поколінь. Їх зняття (затухання непотрібних) – досить тривалий процес, як правило, пов'язаний з загибеллю носіїв і біологічним

[21] Див.: *Эриксон Э.* Детство и общество. – С.-Петербург: Ленато Аст, 1996. – С. 65 – 67.

перетином передачі дезадаптивної інформації. Культура виробляє досить гнучкі і щадні механізми еволюції програм поведінки.

Отже, надбіологічні програми людської поведінки кодуються у змістах (словах, поняттях, знаках). Це підводить до ***третього*** визначення: культура структурується деякими принципами і механізмами змістоутворення і становить систему всезагальних принципів змістоутворення і самих продуктів процесу змістогенези. Принципи змістоутворення і результати цього процесу (ідеальні і оречевлені) становлять простір культури. Як свідчать наукові дисципліни гуманітарного циклу, змісти не є пасивною, інструментальною сутністю. Простір змістів має свою онтологію. Змісти організовуються у певні структури. Породження нових змістів, тобто розгортання простору змістів, відбувається відповідно до незмінних законів розвитку цього простору. Сфера людської психіки формується і розвивається у взаємодії психічного й актуального простору змістів. Розгортання простору змістів і взаємодія змістів і психіки людини підготували природу людської ментальності, культуру й історію. З цими роздумами і пов'язане третє визначення культури[22].

Будь-яке трактування сутності культури не може бути повним без з'ясування поняття ментальності. Хоча проблематика ментальності є найбільш досліджувальною, в наукових колах, особливо після започаткування її в школі Анналів[23], визначення ментальності, яке наводиться в культурологічній енциклопедії, виданій у Санкт-Петербурзі, залишається дискусійним. Автори обмежуються кількома описами ментальності або суджень, що характеризують це явище, – «навички усвідомлення оточуючого світу, схеми, що мислять, образні комплекси, життєві і практичні установки людей» тощо[24]. Причому, саме це поняття використовується досить широко. Аналіз контекстів слововживання і описуваних конструкцій свідчить, що в понятті «ментальність» концентруються змісти, пов'язані з програмуванням людини, яке трактується в широкому сенсі. Йдеться про структури, що програмують закони і механізми розуміння (інтерпретації) даних органів відчуттів. Зрозуміло, що ця когнітивна діяльність реалізується в цілісно-нерозчленованому акті розуміння (переживання) оцінки. Причому, акт розуміння (переживання) оцінки не існує ізольовано. Він є базовою підставою для вирішення завдання адекватної реакції на те, що відбувається. В цьому відношенні ментальність виступає сферою, яка програмує поведінку людини.

---

[22] Див.: *Пелипенко А. А., Яковенко И. Г.* Культура как система. – М.: Языки русской культуры, 1998. – С. 245 – 351.

[23] Див.: *Блок М.* Феодальное общество. – М.: Наука, 1992. – 340 с.; *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. – СПб.: Атис, 1997. – 670 с.; *Попович М.* Раціональність і вимір людського буття. – К.: Сфера, 1997. – 290 с.; *його ж.* Бути людиною. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2011. – 22 с.; *Юрій М. Ф.* Соціокультурний світ України. – К.: Кондор. Вид. 1-ше, 2003. – С. 576 – 736; *Рябчук М.* Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націотворення. – К.: Критика, 2000. – 303 с.; Історія європейської ментальності/За ред. Петера Дінцельбахера. – Львів: Літопис, 2004. – 720 с.; *Гачев Г.* Ментальности народов мира. – М.: Алгоритм, 2008. – 541 с.

[24] Культурология. XX век. Энциклопедия / Гуревич П. С., Шульман О. И. Ментальность, менталитет. – СПб.: Знание, 1998. Т.2. – М–Я. – С. 25 – 27.

Формуючи реакцію людини на оточуючий світ, ментальність структурує відтворення культури. Вона виступає фактором, який програмує збереження самототожності цивілізації, оформляє канал її еволюції, оскільки вказує загальні орієнтири культурної творчості, параметри і критерії відбору інновацій. Іншими словами, якщо культура трактується як самоорганізований пакет позабіологічних програм людської діяльності, то ментальність може тлумачитись як специфічний блок культури, який відповідає за структуризацію цього пакета і вирішує завдання вибору і комбінування конкретних програм у заданих ситуаціях, а також містить мову програмування, якою складені всі наявні програми і можуть бути написані нові. Цей блок виробляється внаслідок процесів культурогенези і належить до базових підстав, які структурують і оформляють приватні програми, а також взаємопов'язують увесь пакет у системне ціле.

Ментальність – не тільки те, що ми думаємо, а й те, як ми думаємо і як чинимо. Вона не зводиться до усвідомленого – норм, правил і, взагалі, до рівня дискурсу культури, що лежить на поверхні. Ментальність – метамова культури і людської свідомості. На певному рівні абстрагування вона співвіднесена з блоком «ушитих» в комп'ютер апріорних програм і операційними системами (комп'ютерними оболонками), тобто базовими мовами програмування, для використання яких створюються конкретні програми, пишуться тексти, приймаються управлінські рішення. В цьому зв'язку доречно згадати гіпотезу Сепіра-Ворфа, відповідно до якої структура мови формує картину світу, що моделюється в системі цієї мови. Іншими словами, гіпотеза припускає, що люди, які говорять різними мовами, по-різному сприймають світ і по-різному мислять. Зокрема, ставлення до таких фундаментальних категорій, як простір і час, залежить у першу чергу від рідної мови індивіда.

Таким чином, можна стверджувати, що методологія цивілізаційного підходу, порівняно з формаційним, значно ефективніша в дослідженні національної культури і ментальності. Вона дозволяє встановити пріоритетне місце культури в цивілізації, яка народжується разом з народженням ментальності. В ментальності відбиваються значущі зміни цивілізаційної моделі. Нарешті, розпад ментальності, що втратила здатність вписувати людину в світ, об'єктивується в розпаді цієї цивілізації. Діалектика культури і цивілізації настільки багатогранна, що заслуговує окремого розгляду.

1.2. Історіософське осягнення діалектики культури і цивілізації

Слово «цивілізація» походить з лат. *civitas,* що означає «державу, яка зосереджена в місті». Прикметник «цивілізований» споконвічно тлумачився як «міський», «освічений», «вихований» на противагу «неосвіченому», «грубому», «дикому», «варварському». Згодом виникло інше трактування цього поняття, яке набуло особливої популярності після опублікування книги О. Шпенглера «Занепад Європи». Він виділив у світовій історії вісім культур, які досягнули зрілості: єгипетська, індійська, вавилонська, китайська, «магічна» (арабо-візантійська), аполлонівська (греко-римська), «фаустівська» (західноєвропейська)

і культура майя[25]. Цивілізацією почали називати останню стадію розвитку кожного типу культури, що виражає її омертвіння, витіснення духовності прозаїчними матеріально-технічними інтересами, перехід до перегляду форм, які віджили [26].

Зміна ставлення до цивілізації і її протиставлення культурі було не випадковим – воно відтворювало реальні протиріччя процесу розвитку західного світу. По мірі науково-технічного прогресу – появою залізниць, електрики, телефону і радіо, фотографії, кінематографа, а відтак телебачення і комп'ютера – стрімко змінювалося повсякденне життя людей, високої цінності набували матеріальні зручності, комфорт, а отже, і гроші, що дозволяли робити життя «легким і приємним».

Безкорисливі, духовні, морально-високі інтереси і прагнення відсувалися на задній план, а часом попросту витіснялися. Так розвивався, поглиблювався, загострювався конфлікт між науково-технічним прогресом, нерозривно пов'язаним з економікою, і духовно-моральним, релігійним, художнім потенціалами культури. Його драматизм особливо проявився у використанні наукових досягнень у галузі хімії і фізики для масового знищення людей у Першій світовій війні; в атомному бомбардуванні японських міст наприкінці Другої світової війни; в екологічній кризі, що поглиблюється і яка породила могутній рух «зелених», а в наші дні і консервативний антиглобалізм, зрештою, у небезпечних для збереження людиною своїх людських рис експериментах генної інженерії, що уможливила вторгнення відповідних технологій у генофонд людини. Отже, роз'єднання понять «культура» і «цивілізація» є не примхою науковців, а спробою теоретично описати фундаментальні протиріччя життя людства в епоху індустріалізму, тотальної технізації буття, реальної загрози перетворення людини в «кіборга» – кібернетичний організм, що містить механічні або електронні компоненти (не змішувати з кіборгами як захисниками донецького аеропорту в 2014 – 2015 рр.).

У радянській філософії згадане тлумачення цивілізації не набуло поширення, оскільки панування марксизму орієнтувало на відстоювання ціннісного примату матеріального над духовним, а висока цінність духовного життя видавалася скомпрометованою її зв'язком з релігією. Однак з катастрофою сталінсько-брежнєвської примітивної версії марксизму як «єдиної справді наукової ідеології» і переорієнтацією суспільного буття на ринкові відносини в українській культурології почав утверджуватися «цивілізаційний підхід», що трактує «цивілізацію» як єдність певного типу суспільства і відповідного йому типу культури[27].

З огляду на ту обставину, що доцивілізаційний період існування культури був набагато тривалішим, ніж цивілізаційний (останній триває більше п'яти тисячоліть, тоді як культурогенез, що відповідає часу антропогенезу, за останніми археологічними даними, нараховує більше п'яти мільйонів років!), дослідники відмовилися від наукового освоєння гігантського доцивілізаційного періоду

[25] *Шпенглер О.* Закат Европы. – Т.1. Образ и действительность. – М.: Мысль,1993. – С.151, 266.
[26] *Бабушкин С.А.*Теория цивилизаций. – Курск: РОСИ; КГТТУ, 1997 – 254 с.
[27] Сучасна цивілізація: гуманітарний аспект. – К., 2004. – С. 41 – 42.

історії людства. Крім того, інколи цивілізаційний виключає зі сфери вивчення фольклор (у широкому розумінні цього терміна, усю сільську культуру, а не тільки ту словесно-музичну творчість, що визнається фольклористами), який за всіма ознаками є доцивілізаційним типом культури, родинним її синкретичному первісному стану. Нарешті, оскільки онтогенез, як відомо, ізоморфний філогенезу, «цивілізаційний підхід» може вивести за рамки інтересів науки весь доцивілізаційний процес формування культури дитини, яка до культури починає залучатися з перших років свого життя, а цивілізованою людиною стає – чи не стає! – лише через багато років навчання і праці.

Отже, що ж таке цивілізація? Підійшовши до цього питання з позиції історії, можна побачити, що поняття «цивілізація» і «культура» пов'язані між собою, але мають різний історичний масштаб: культура супроводжує всю історію існування людського роду, починаючи з моменту зародження людської свідомості, тоді як термін «цивілізація» визначає особливий стан культури, характерний для її розвитку протягом декількох останніх тисячоліть. Примітно, що вже в єгипетській міфології була осмислена радикальна новизна досягнутого суспільством рівня культури. Це знайшло відображення в уявленні про бога Осіріса, який «відучив людей від дикого способу життя і людожерства, навчив сіяти злаки, саджати виноградники, випікати хліб, виготовляти пиво і вино, а також добувати й обробляти мідну і золоту руди. Він навчив людей лікарському мистецтву, будівництву міст». Незалежно від «дарунків» єгипетського бога сучасна наука могла б погодитися вважати їхній перелік важливими ознаками цивілізації, результатом грандіозної культурної революції, що, безсумнівно, укладаються в рамки поняття, що розглядається[28].

Культурологічний підхід у його сучасному, системно-синергетичному розумінні приводить до розгляду історичних змін у взаєминах між цивілізацією і культурою. У цьому процесі можна виділити чотири основні етапи. Для початку історії людства був характерний матеріально-духовний синкретизм, що виражався в неподільності матеріальної і духовної форм активності людей, в одухотвореності всіх їх будь-яких значущих у суспільних відносинах дій: магічні обряди супроводжували повноліття дитини і поховання померлого, полювання і війну, посів і збір врожаю; «освячувалися» народження нової людини і створення нового знаряддя (так зароджувалися збережені донині християнські обряди хрещення дитини й освячення нової соціально значущої будівлі, корабля, військової акції...). На цьому етапі ще не виникла розчленованість діяльності на «бездуховну» практику фізичної праці і абстраговані від неї явища духовного життя: самозаглиблену медитацію, «чисте» теоретизування, інтелектуальні ігри. Дії і предмети, матеріальні за суттю, одухотворювалися людьми, які ще не знали принципових відмінностей між працею і заклинанням, полюванням і танцем, що передував йому, оберегом і прикрасою. Не дивно, що Е. Тайлор, описуючи первісне буття, використовував поняття «культура» і «цивілізація» як синоніми – в етнографа, що оперував матеріалом, навіть більш пізнім, ніж власне первісний, не було підстав диференціювати різні «шари» і

[28] *Павленко Ю.* Історія світової цивілізації: соціокультурний розвиток людства. – К.: ЦНЛ, 2003. – 316 с.

сфери діяльності наших далеких предків. Радикальні зміни в бутті людських популяцій – історики нерідко визначають їх значення поняттям «революція» – були пов'язані з «міською революцією», за термінологією Л. Уайта, тобто з народженням міста.

Показові ознаки цивілізації визначаються по-різному. Найповнішим є перелік основних «цивілізаційних механізмів» у досить оригінальній статті В. Ж. Келле. Автор виділив суспільний поділ праці і породжений ним ринок; політико-правовий спосіб організації суспільного життя – державу; різні духовні сили – норми, традиції, вірування і способи трансляції культури, насамперед писемність. Однак і цей перелік можна було б продовжити, доповнюючи його іншими прикметами міського життя, тому необхідно насамперед виявити визначальну, системоутворюючу силу цивілізованого процесу, – і такою силою була, мабуть, радикальна зміна ставлення людини до природи, відношення практичного і духовного[29].

Землеробство і скотарство зберігали біологічно зумовлену залежність людей від природних стихій, що вело до їх обожнювання, заснованого на образному, правопівкулевому, міфологічному – «підсвідомо-художньому» (К. Маркс) – сприйнятті й осмисленні світу (змінюючись за формами, міфологічно-релігійна свідомість донині панує у світогляді землеробських народів). Тільки ремесло, коли воно вийшло за рамки виняткового обслуговування обробки землі і воєнних дій та розвинулося в професійну діяльність з масовим виробництвом речей і торгівлею на основі абстрактно-кількісного грошового посередника товарообміну, стимулювало радикальні зміни у способі життя людей і в структурі їхнього мислення. Активнішою ставала ліва півкуля, яка виробляла необхідні ремеслу понятійні, абстрактно-логічні, а не конкретно-образні форми відображення й осмислення світу, з яких виростали вже не міфологічно-релігійні фантазії, а наукове знання матеріального світу, що перетворювався ремеслом, і, насамперед, найабстрактніша з наук – математика. Це було початком грандіозної «культурної революції», яка потребувала винайдення нового способу передачі знань, що накопичувалися, іншим поколінням – писемності – й, відповідно, школи для навчання письму і читанню, соціального інституту освіти. Почалося дистанціювання від релігії до науки, освіти, а також мистецтва, яке, зберігаючи свою службову роль у культі, уже відокремлювалося від нього, знаходячи і світсько-політичні, і морально-виховні, і гедоністичні функції. Місто стало поселенням людей, що концентрувало в собі правителів державності, яка народжувалася, і її ідеологічного освячення – жрецтва; ремісників і торговців, вчителів і вчених, представників різних галузей мистецтва, професійну армію, необхідну для захисту міського населення, і хліборобів, що його обслуговували. Унаслідок цього місто стало носієм нового історичного типу культури, що згодом був названий цивілізацією[30].

Із сказаного випливає, що взаємини цивілізації і культури двопланові. У діахронічній площині їхнього співвіднесення цивілізація є рівнем розвитку

[29] Див.: *Чумаков А. Н.* Метафизика глобализации. Культурно-цивилизационный контекст. – М.: Канон, 2006. – С. 298.

[30] *Юнг К.-Г.* Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991. – 297 с.

культури, який поки що залишається вищим, хоча в майбутньому може бути перевершений більш розвинутим її етапом (деякою постцивілізацією, чи суперцивілізацією). У структурно-синхронічному розгляді цивілізація є тим шаром культури, у якому зосереджені всі способи організації суспільного життя: структура виробничої діяльності і її технікотехнологічне оснащення, соціально-управлінська діяльність і обслуговуючі її форми соціологічних досліджень, репресивна діяльність юридичних установ, що захищає кожен тип організації суспільного життя, діяльність церкви й інших релігійних установ, науково-пізнавальна, освітньо-комунікативна, військова, медична діяльності, спортивна, організація дозвілля. Це означає, що цивілізація знаходиться не поза культурою, а всередині неї, становлячи систему обслуговуючих культуру механізмів. Таке розуміння взаємин культури і цивілізації можна зобразити схематично.

Соціальне середовище (суспільство)

↓

Теологічно-аксіологічний → Цивілізаційні механізми
потенціал культури ← культури

↑

Космічне середовище (природа)

Схема засвідчує, що:

а) розглянута в структурно-синхронічній площині, культура утворюється взаємозв'язком двох її складових, необхідних у тому чи іншому конкретному виді у будь-якій системі, що саморегулюється і саморозвивається;

б) середовище, у якому існує система, що розглядається, теж має дві сфери – космічну і соціальну, безпосередньо представлені в їхній взаємодії з природою і суспільством; їх симетричне розташування ліворуч і праворуч від центру підкреслює безпосередній зв'язок одного потенціалу культури з суспільством, а іншого – з природою;

в) взаємини цих потенціалів культури рухливі – їхня загальна площина може бути більшою або меншою, що відкриває шлях до діахронічного аналізу культури.

Наведена схема, як будь-яке графічне відображення просторово-тимчасових відносин матеріально-духовного буття, не дозволяє передати архітектоніку і хроноструктуру системи одночасно. Тому її варто доповнити таблицею, що наочно демонструє спрямованість історичних змін «вагового» й «енергетичного» співвідношення обох полюсів культури.

Історична динаміка співвідношення культури і цивілізації

Первісний стан	Традиційна культура	Індустріальна цивілізація	Постіндустріальне суспільство (у тенденції)
Доцивілізаційний тип культури	Цивілізація в культурі	Культура в цивілізації	Ототожнення культури і цивілізації

Разом з тим виникають певні труднощі, пов'язані з недостатньою розробкою цивілізаційної теорії, у якій часом більше питань, ніж відповідей. Її

категоріальний апарат недосконалий, базові поняття не однозначні, а критерії належності конкретних суспільств до тієї чи іншої цивілізації розмиті. Доводиться зважати і на те, що ця теорія краще змальовує центри локальних цивілізацій, де їхні особливості виражені найповніше, ніж цивілізаційну периферію, де вони стерті. Нарешті, ця теорія виявляє найбільш пізнавальні потенції щодо періодів стійкого існування конкретної цивілізації, коли її характеристики константні, і зіштовхується з труднощами в описі її історичних трансформацій[31]. Приміром, цивілізаційна теорія розрізняє західноєвропейську (протестантсько-католицьку) і східноєвропейську (православну) цивілізації. Але виникає природне запитання, куди віднести, скажімо, сучасну Грецію, яка, будучи країною православною, входить до Європейського Союзу та інших структур, що асоціюються з цивілізацією християнського Заходу. Аналогічне питання можна поставити і щодо Туреччини, яка, відповідно, належить до ісламської цивілізації, але теж давно стукає в двері Євросоюзу. Ці й інші приклади свідчать, що межі цивілізаційних регіонів під впливом історичної динаміки можуть зміщуватися. Крім того, за цієї своєї стійкості початкова цивілізаційна ідентичність фатально не визначає долі окремих народів[32].

Якщо виходити із того, що поняття «цивілізація» вужче ніж поняття «культура», то тоді відмінності між цивілізаціями – це відмінності в тих характеристиках культури, які задають способи саме державної консолідації суспільства і державного упорядкування його повсякденного життя. Способи ж ці становлять різні комбінації базових державотворюючих елементів – сили, віри, закону і відповідних їм інститутів. Їх (елементів й інститутів) довгочасно життєздатні конкретні сполучення й ієрархії в країні чи групі країн ми і вважаємо за можливе називати цивілізаціями.

За такого підходу можна без особливих труднощів провести розмежувальні лінії як між одночасно існуючими цивілізаціями, мимохідь прояснюючи обґрунтованість їхніх домагань на особливий цивілізаційний статус, так і між цивілізаціями, розведеними в часі. Він дозволяє перенести акцент із відмінностей, які лежать на поверхні (наприклад, технологічних), на рівень, що дає змогу зрозуміти їх природу. Інакше кажучи, за такого підходу основний поділ між першими цивілізаціями, поєднуваними зазвичай за назвою аграрних, і цивілізацією індустріальною, яка на наших очах перетворилася в постіндустріальну (інформаційну), виявляється не в технологічній, а в зовсім іншій площині.

У найдавніші часи держави консолідувалися як за допомогою поєднання сили і закону (та інститутів, що забезпечували їхнє функціонування), так і віри (і, відповідно, церкви). Комбінуватися ці елементи могли по-різному, роль і вага кожного з них не були однаковими, що й зумовлювало цивілізаційні відмінності, скажімо, Римської імперії від Китайської, але всі вони тією чи іншою мірою були присутні повсюдно. Понад те, якщо хоча б один з них не мав достатнього розвитку, то навіть за розвиненості інших цивілізація рано чи пізно виявляла свою нежиттєздатність. Приклад того ж Стародавнього Риму, де була ретельно розроблена правова система, але й вона не змогла компенсувати слабкість

[31] *Элиаде М.* Мифы, сновидения, мистерии. – М.: Рефл-бук. – 1996. – С. 423–424.
[32] *Элиаде М.* Священное и мирское. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 154.

консолідуючого потенціалу язичницького багатобожжя, щодо цього дуже показовий[33].

Сила і закон без духовно-релігійної спільності були не в змозі забезпечити довгострокову консолідацію вже тому, що найдавніші консолідації ідеї рівності перед законом ще не знали. Тому закон у жодній з них не був самодостатнім і мав потребу в доповненні вірою, яка або легітимізувала нерівність його споконвічною заданістю зверху, або, навпаки, санкціонувала рівність усіх перед Богом, а нерівність у земному житті інтерпретувала як наслідок її субстанціональної недосконалості. З виникненням індустріальної цивілізації закон поступово перетворюється в інструмент захисту прав і свобод громадян. Він стає рівним для всіх і самодостатнім, який не потребує більше віри для упорядкування державного життя, перетворюючи її (віру) у приватну справу кожного. І це цілком узгоджується з ідеєю верховенства наукового розуму, який апелює не до божественної, а до природної рівності людей як біологічних істот, наділених свідомістю і волею.

Тому, коли йдеться про західнохристиянську (чи просто західну) цивілізацію, треба мати на увазі не тільки її релігійні корені, але і релігійну нейтральність, що дозволяє їй бути відкритою і для православної Греції, і для мусульманської Туреччини, не загрожуючи при цьому їхній конфесійній і культурній ідентичності. Треба мати на увазі і те, що своєрідність західної цивілізації визначається не стільки її науково-технологічними досягненнями, які можуть бути запозичені і незахідними країнами, скільки похідністю самих досягнень від універсально-секулярної наукової парадигми, що поширюється і на тип державного устрою. Останній, будучи заснованим на доведенні універсальності закону до ідеї рівності перед ним, включаючи рівність природних і невідчужуваних прав і свобод, і визначив багато в чому науково-технологічне лідерство Заходу і його органічний динамізм, що дозволяє це лідерство утримувати.

Однак той спосіб життєвлаштування, при якому сила цілком підлегла закону, що захищає індивідуальні права і свободи (включаючи й оголошену приватною справою свободу віри), загальним поки що не став. Це означає, що західний цивілізаційний проект усе ще залишається нереалізованим. Труднощі його втілення в незахідних регіонах і зумовили багато в чому популярність цивілізаційного підходу при вивченні різних суспільств: дослідження шляхів підключення цих регіонів до єдиної цивілізаційної вертикалі змінилося дослідженням різноманіття горизонталей.

Не занурюючись глибше в цю тему, зазначимо лише, що з послідовним проведенням такого підходу думка про співіснування різних культур усередині однієї цивілізації трансформується в уявлення про можливість цивілізаційних альтернатив західним принципам життєвлаштування. Фактично ж ідеться про альтернативи принципу законності в його універсальному тлумаченні, коли він доводиться до принципу природності й невідчуженості прав і свобод громадян. Але питання про те, чи можуть такі альтернативи, тією чи іншою мірою

[33] *Хорд Д.* Современная классификация цивилизаций // Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. – М.: Аспект Пресс, 1999. – С. 279.

відтворюючи установки аграрних цивілізацій, бути життєздатними і конкурентноспроможними в сучасному світі, залишається відкритим[34]. Проте цивілізаційний кут зору є досить продуктивним. Він дає змогу точніше охарактеризувати і деякі істотні особливості розвитку посткомуністичної України, і своєрідність її історичної еволюції на попередніх етапах у контексті формування регіональної цивілізації [35].

Повертаючись до проблем взаємин між культурою і цивілізацією, варто зазначити, що вони мають свої особливості, найбільше це стосується сучасного стану. Йдеться про добре відоме явище – роздвоєння культури на піку науково-технічного прогресу на «елітарну» і «масову». Таке розшарування проходило через усю історію культури в соціально-диференційованому суспільстві. Знамените гасло давньоримської еліти «хліба і видовищ!» виразно свідчить про відмінність, понад те, протистояння витонченого мистецтва Горація і Вергілія, Апулея і Плавта, з одного боку, і кровопролитних боїв гладіаторів одного з одним і з тваринами – з іншого. Століттями зберігалося протистояння фольклору – спочатку селянського, а потім і міського – й аристократичної культури. Однак драматичного значення соціально детермінованого роздвоєння культури набуло тільки тоді, коли технічний прогрес надав засоби, які відтіснили літературу на узбіччя масової культури і висунули в центр поп-арту естрадні, кінематографічні, телевізійні та рекламні твори, що не справляють інтелектуального впливу. Вони звернені до об'єднаної на стадіонах чи у великих концертних залах молоді, яка жадає емоційного збудження, що буває особливо діючим під час з'єднання зримих образів та якнайголосніших звуків, і актуалізують сексуальні й агресивні почуття[36].

Цивілізація, що мала в своїй основі розвиток інтелекту на всіх рівнях культури і одухотворення інстинктивно-фізіологічної мотивації соціальної і сексуальної поведінки людей, парадоксальним чином призвела до витіснення інтелекту з культури і до активізації успадкованих людиною від предків фізіологічних реакцій. Відтворюючи цю ситуацію, психоаналітична думка визначила функцію культури щодо натури людини не як духовно-піднесену, а як репресивну, і почала шукати способи мінімізації конфлікту, який стає ледь не загальним між лібідозними, агресивними «закликами природи» і стримуючими їх моральними «табу».

Виявилося, що цивілізація не є абсолютним благом, і гострота сформованої історичної ситуації полягає в тому, що вона може містити й руйнівні сили для культури і для фізичного існування людства, а можливо, і життя на нашій планеті як такого. Процеси, що відбуваються на наших очах, свідчать про те, що людство шукає вихід з тупика, у який привів його науково-технічний прогрес, звільнивши при цьому разом з релігійними перешкодами і від всіх іманентних культурі моральних «регуляторів». Екологічна і назріваюча генетична кризи вимагають формування нового типу відносин культури і цивілізації, який вивів

[34] *Кэмпбел Дж.* Герой с тысячью лиц. – К.: Софія, 1997. – С. 16.

[35] *Михальченко Н.* Украинская региональная цивилизация: прошлое, настоящее, будущее. – К.: ИПиЭНД им. И. Ф. Кураса НАН Украины, 2013. – 337 с.

[36] *Тэрнер В*. Символ и ритуал. – М.: Наука, 1983. – С. 195.

би сучасну культуру з підпорядкування цивілізації, але не відродив би при цьому її підпорядкованість релігійно-міфологічній культурі традиційного типу, яка вороже налаштована до цивілізації. Це зможе здійснитися, якщо культура впливатиме на всі цивілізаційні механізми, причому не державно-політичними декретами і репресивно-правовими засобами, а моральними принципами, які регулюють поведінку і діяльність членів суспільства, свідомого відповідальності кожного за долю усіх[37].

Підбиваючи загальні підсумки розгляду підходів до розуміння співвідношення культури й цивілізації, зауважимо, що необхідність введення поняття «культура» була викликана об'єктивною потребою зафіксувати специфіку й розмаїтість суспільного буття, коли воно під впливом науково-технічного прогресу, що почався, стало швидко якісно й кількісно змінюватися. При цьому принциповим є те, що цей термін з'явився на етапі активної диференціації теоретичного знання, досягнувши свого апогею в Новий час, у період безпосереднього виділення науки з філософії й бурхливого членування її на окремі наукові дисципліни. Згадана диференціація, що торкнулася як сфери громадського життя, так і сфери пізнання, давши можливість у кращому світлі побачити не настільки очевидні колись нюанси й деталі, водночас усе більше «розмивала» загальні контури цілого, не дозволяючи побачити предмети, явища й процеси в їхній єдності й цілісності, що неминуче в недалекому майбутньому викликало до життя нову тенденцію – потребу до інтеграції й, насамперед, у розумінні станів і процесів оточуючої людину реальності. Для вираження інтегративних тенденцій і процесів саме й був уведений термін «цивілізація», що підкреслював уже не розмаїтість, а певну єдність; не приватне й окреме, а загальне; не специфіку, а універсальність; не обмежене, а узагальнене; не якісні характеристики й стани, а зв'язки й відносини.

Отже, висловлюючись дещо спрощено й схематично, можна сказати, що поняття «культура» стало першим виміром геобіосоціосистеми, задавши ніби певну площину розгляду людини і суспільства в їхній взаємодії зі штучною й природною, живою й неживою природою. Поняття «цивілізація» стало другим виміром, але вже тільки соціосистеми, тобто частини геобіосоціосистеми, тому що задає іншу площину бачення речей – суспільні відносини й рівень розвитку техносфери. При цьому, якщо в понятті «культура», що виражає й стан, і процес, і відносини, акценти зміщаються у бік стану, то термін «цивілізація», також спрямований на опис станів, процесів і відносин, більшою мірою акцентує увагу на відносинах. Разом з тим культура – це, найімовірніше, внутрішня характеристика суспільства, що розкриває його сутність, у той час як цивілізація є форма, зовнішнє обрамлення культури, що характеризує суспільство з погляду форм його управління, функціональних зв'язків і відносин. Водночас обидва терміни – і «культура», і «цивілізація» – мають загальний предмет, але різні, хоча й взаємозалежні, об'єкти, тому що з різних боків відбивають і описують ту саму соціальну реальність, є безпосереднім чином пов'язаними, тісно переплетені й завжди взаємодоповнюють один одного.

[37] Mystical Rites and Rituals. Initiation and Fertility Rites, Sacrifice and Burial Customs. Incantation and Rituals Magic. – London, 1975. – Vol. 23.

Порівнюючи ці два терміни, можна провести аналогію між філософією й наукою. Як наука, зародившись у лоні філософії, згодом знайшла свою самостійність, зберігши з філософією водночас тісний зв'язок і взаємообумовлені відносини, так і цивілізаційний підхід, що зародився в надрах культурологічного, став самодостатнім і разом з тим нерозривно пов'язаним з останнім. Ця обставина задає чимало труднощів тим дослідникам, які намагаються розглядати окремо культури й цивілізації або прагнуть співвіднести поняття «культура» і «цивілізація» без урахування тієї обставини, що обоє вони спрямовані на виявлення суті того самого предмета, але з різних боків. Свого часу цю проблему швидше відчув, ніж досить чітко усвідомив, М. Данилевський, що висунув теорію культурно-історичних типів суспільного устрою, намагаючись показати тим самим синтез локального й загального за їх відносної «рівноваги». Однак тоді ще не дозріли умови, щоб побачити культуру в нерозривному зв'язку із цивілізацією й навпаки, і тому потреба, що вже відчувалася в комплексному описі соціальних структур і процесів з використанням відповідних термінів, у той час не була реалізована[38].

Як уже зазначалося, культура є необхідною складовою частиною людини, вона є її друга природа, не менш важлива, ніж її біологія або фізіологія. У цьому зв'язку можна однозначно стверджувати, що культура існує стільки, скільки існує людина, тому що не можна уявити людину поза культурою, як і культуру поза людиною, якщо, звичайно, справа не стосується уявного експерименту, пов'язаного з абстрактним мисленням і абстрагуванням. І ця споконвічна даність, настільки ж невідривна від людської сутності, як простір і час від матерії, є тим, що принципово відрізняє культуру від цивілізації, що, на відміну від культури, виникає лише на певному етапі історичного розвитку й зовсім не обов'язково супутня людському співтовариству. Звернувшись до історії, знайдемо чимало аргументів на підтвердження цієї думки. Зокрема, історична наука має достатні відомості, щоб стверджувати, що до неолітичної революції, коли ще й мови бути не могло про існування цивілізації, тому що для цього були відсутні об'єктивні підстави, і співтовариства людей, і їхні культури були вже досить численні й цілком розвинені. Людина освоїлася на той час практично вже на всіх континентах нашої планети, і археологічні дані переконливо свідчать про її досить розвинені здібності робити кам'яні, дерев'яні, кістяні знаряддя праці й прикраси. Із цього випливає, що існування культури поза цивілізацією цілком можливе, тоді як цивілізації поза культурою не існує. Підтвердженням тому є й те, що якщо цивілізація з тих або інших причин відривається (віддаляється) від культури, вона стає аморальною, втрачає свій гуманістичний зміст і людську подобу. Як зазначають російські дослідники В. Порус та А. Романова, «розрив цивілізації й культури обертає цивілізацію проти людини… цивілізація без культури перетворюється в антигуманний механізм»[39]. Саме так, із цієї причини, з'являються концентраційні табори, відбуваються атомні бомбардування, масові винищування людей тощо. Також важливо підкреслити, що цивілізація може виникнути й відтворювати себе лише на основі деякої історично сформованої

[38] *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. – Изд. 2-е. – М.: Благословение, 2011. – С. 271.

[39] *Романова* А. П. Ритуалы посвящения (инициация) как стержень религиозного комплекса архаического общества // Вестник Астраханского государственного технического университета. Гуманитарные науки. – Астрахань: АГТУ, 2002. – С. 24 – 26.

цілісної культури, що включає часом значну розмаїтість локальних, менш масштабних культур і субкультур. При цьому цивілізаційні зв'язки й відносини в тім або іншім суспільстві виявляються тим міцнішими, чим вищий там рівень розвитку культури, громадянського суспільства, демократії і громадянських свобод. Гарним прикладом, що підтверджує сказане, є той факт, що як тільки Захід у середині XX ст. грунтовно вступив на шлях демократичних свобод і лібералізму, колоніальна система, заснована на інших принципах, тоді ж і розвалилася, а в країнах, що звільнилися від колоніальної залежності, у більшій частині взяли гору «нецивілізовані» режими. Це лише підкреслює ту обставину, що цивілізація є більшою мірою зовнішнім (порівняно з культурою) шаром людського буття. До того ж, як показує історичний досвід, швидке настання й інтенсивне впровадження цивілізації в ті або інші культури без належного їхнього розвитку призводить до занепаду й деградації таких культур.

Зазначимо й те, що цивілізація втілює в собі технологічний аспект культури, акцентуючи увагу не на якісних, а на кількісних параметрах суспільної системи й орієнтована на весь зростаючий розвиток, завдання якого постійно змінюються, зокрема, в сучасному світі, залежно від кон'юнктури ринку. Тому сучасна цивілізація супроводжується безперервною зміною технологій і впровадженням новацій, здійснюваних з метою задоволення також постійно зростаючих потреб людей.

На підставі сказаного можна скласти зведену таблицю, яка дозволяє наочно побачити культуру і цивілізацію в їх єдності і відмінності.

Порівняльне зіставлення феноменів культури і цивілізації

КУЛЬТУРА	ЦИВІЛІЗАЦІЯ
Має загальнолюдські основи, але завжди виступає в конкретних локальних і навіть приватних формах. Будучи загальним явищем і водночас пов'язаною з расовою і національно-етнічною специфікою різних співтовариств людей і соціальних груп, вона виступає для них як об'єднувальним, так і роз'єднувальним началом.	Має локальні і регіональні прояви, але тяжіє до уніфікації і прагне до загальнолюдських, глобальних масштабів, що робить її важливим засобом інтеграції світового співтовариства.
Виникла як антитеза, протиставлення природному середовищу.	Виникла як антитеза, протиставлення варварству.
Асоціюється з особистістю і її творчою активністю	Асоціюється з суспільством, його устроєм і ступенем розвитку.
Становить сукупність духовних можливостей суспільства на певному щаблі його розвитку.	Становить сукупність умов, необхідних для здійснення духовних можливостей людини.
Породила мораль, релігію, які в основі своїй мають почуття, емоції і базуються на переконаннях.	Породила право, що спирається на свідомість, раціональність, за яким обов'язково має стояти сила, спрямована на невідворотність покарання за порушення правових норм.

Продовження Таблиці

Відображає рівень духовного розвитку суспільства, який до певної міри детермінований рівнем розвитку техносфери.	Відображає рівень технічного розвитку суспільства, який зумовлений рівнем розвитку сфери духу.
Семантично широке поняття, оскільки застосовується і до різних сфер суспільного життя (духовна, матеріальна культура), і до малої народності, і до окремих соціальних груп (культура виконавчої майстерності), і до цілих континентів (європейська культура, африканська культура).	Семантично порівняно вузьке поняття, що вживається для позначення форми устрою і системи управління, а також характеру звичаїв та встановлених порядків тієї або іншої соціальної системи.
Обов'язково передбачає наявність у суспільному житті певного конкретно вираженого релігійного начала, що є стрижнем духовності будь-якого суспільства.	Якщо і враховує релігійне начало, то лише як оболонку для встановлення суспільних структур та інститутів, системи відносин і форм управління.
Зазвичай пов'язана з завданнями і реалізацією людських цілей, а тому завжди ціннісна.	Встановлює правила людського спілкування, у яких знаходять більш або менш адекватне вираження мети й ідеалів культури.
Містить досягнення науково-технічного прогресу і забезпечує духовно-гуманістичну наступність між поколіннями.	Орієнтована на розвиток науково-технічного прогресу й висуває на перший план матеріальні і виробничі пріоритети.
Становить спосіб думок і дій людей, їхній побут і життєдіяльність, які розглядаються як самодостатні сутності.	Це співтовариство людей, об'єднаних спільними духовними цінностями й ідеалами, що мають спільну культуру, економіку, політичну систему і психологічне відчуття належності до цього співтовариства.
Орієнтує на пошук сенсу і мети суспільного буття й особистого існування.	Встановлює форми соціальної організації, регламентує суспільні відносини і забезпечує комфортні умови існування.

Отже, культура й цивілізація фактично завжди взаємодоповнюють одна одну, виступаючи в союзі, який, один раз виникнувши, у загальній своїй динаміці має постійну тенденцію до розвитку й удосконалення. І те й інше з різних боків характеризує стан людського суспільства, споконвічно будучи результатом діяльності рук і розуму всіх без винятку людей. Разом з тим, між ними існує й принципова відмінність (яка також легко проглядається): поняття «цивілізація» зазвичай належить, як мінімум, до країн і народів у цілому, характеризуючи ступінь їхнього технологічного розвитку й форму організаційно-правового устрою, тоді як термін «культура» виражає рівень розвитку

духовності того або іншого народу, що відбиває вищі досягнення цивілізації. На діалектичну єдність і відмінність цих двох понять указують і аналогії, які нерідко проглядаються в природній мові. Так, наприклад, коли йдеться про культурні досягнення, то це ж саме найчастіше може бути названо успіхами цивілізації; і навпаки: коли говорять про «блага цивілізації», якими користуються люди, по суті, мають на увазі результати поступального розвитку науки й техніки, а також матеріальну культуру, що вдосконалюється й примножується багато в чому завдяки науково-технічному прогресу. Тим самим з'являється й набуває особливого значення питання про культурно-цивілізаційну взаємодію[40].

В українознавчому аспекті діалектичний взаємозв'язок культури і цивілізації вбачається в тому, що він є реальним українським світом, його культурою, що творилася і трансформувалася упродовж тисячоліть і сьогодні репрезентує суть буття і свідомості українців як нації. Саме український світ надає визначеності й окресленості сукупності українознавчих знань, інтегруючи їх у гносеологічну цілісність[41].

У загальноцивілізаційному аспекті українознавство як інтегративна система знань покликане дати відповідь на сукупність питань, пов'язаних з виникненням, розвитком та формами буття українства, розкрити його внутрішню єдність, зокрема, чинники формування, цілісності, безперервності у часі, підстави та способи трансформації національної свідомості, культури, державності, способи ширення та перспективи розвитку українства у світі тощо. Крім того, в цивілізаційному вимірі Україна – це територія, країна (як єдність народу, природи і культури), а також суверенна, незалежна європейська держава, титульним народом і основним населенням якої є українці. Україну можна розглядати як етнонаціональну, соціокультурну, геоекономічну та геополітичну реальність, основними складовими якої є українська природа, українська культура і український соціум[42].

На тлі сказаного не можна не зауважити, що Україна як держава, як соціокультурна цілісність є невід'ємною частиною європейської цивілізації зі своїми особливостями, адже не секрет, що європейський суспільний простір є достатньо поляризованим. У ньому існує суттєва соціокультурна та економічна диференціація, яка далеко не завжди є сприятливою для цивілізаційної уніфікації. Домінантними чинниками соціокультурного розвитку виступають економічний розвиток, світоглядна та ціннісна спрямованість європейських суспільств та суспільств, які не сповідують європейський вектор розвитку. Специфіка сучасної доби полягає в тому, що відбулася зміна джерел поступального розвитку європейських країн. На відміну від минулого, коли домінуючим фактором розвитку виступало матеріальне виробництво, в сучасних постіндустріальних країнах джерелом економічного розвитку виступає теоретичне знання, а матеріальне виробництво як таке втрачає своє домінуюче становище. Відповідно, виникла суттєва суперечність між індустріальними та постіндустріальними країнами, між

[40] *Глотов Б. Б.* Культурно-цивілізаційна ідентифікація українського народу. – Дніпропетровськ: РІ при УАДУ, 2002. – 216 с.

[41] *Токар Л.* Наукові основи українознавства. – К.: ННДІУ, 2014. – 352 с.

[42] *Кононенко П., Кононенко Т.* Україна в нас одна… Кн 3. – Тернопіль: Джура, 2015. – 664 с.

тими, хто інтеріоризував нову постіндустріальну систему цінностей, і тими суспільними групами та європейськими країнами, які і далі орієнтуються на матеріальні цінності та індустріальний спосіб виробництва. У цьому разі йдеться про модернізаційні процеси, які в тій чи іншій формі зачепили весь світ, включаючи й Україну. Однак необхідно визнати, що ці процеси тут досить уповільнені. Українська держава в історичному плані виявилася неспроможною адекватно реагувати на вимоги часу: адаптуватися до нових соціально-політичних та економічних умов, сформувати механізми, які б у довготривалій перспективі забезпечили гармонійне існування компонентів життєвого світу – культури, суспільства, особистості, взаємодію суспільства і держави, громадянина і влади. Підписавши Угоду про асоціацію з ЄС, Україна значною мірою постає ще як формальний член європейського соціокультурного простору, країна, яка ще не відповідає параметральним зразкам європейської цивілізації. Внаслідок тривалої духовно-політичної експансії тоталітарних тенденцій інших держав вона все ще в пошуку демократичного вектора суспільного розвитку, формує цивілізаційне підґрунтя для розвитку громадянського суспільства, для утвердження правової держави, свідченням чого стали Євромайдан і Революція Гідності, боротьба з корупцією та здійснювані реформи. На відміну від європейської традиції, відповідно до якої правова держава, політичні інститути та громадянське суспільство стають політичним і юридичним проявом глобальної ринкової системи, визначальним засобом саморегуляції, Україна внаслідок тривалої відсутності власної державності, слабкості європейської і національної ідеологеми суспільного розвитку була вимушена транслювати концепцію російської духовної традиції православ'я, самодержавства, народності. Будь-яка форма автономної активності, що не була підпорядкована державі, придушувалась, українська особа за таких умов не могла виходити на рівень громадянських проблем, консервуючись на спрощеному романтичному рівні. Крім того, в Україні в останні століття слабкою були громадянська, а також національна ідеї, відчувається брак досвіду і тривалої традиції спільного з європейськими країнами державного існування[43].

У 1920–1940 рр. тенденції відчуження України від європейської традиції набули глобального і драматичного характеру. Тотальні репресії радянського режиму супроводжувалися винищенням творчого потенціалу українського суспільства. Інститут приватної власності був скасований, особа перетворювалася на тотального агента держави, що підпорядковує собі приватні форми особистісного існування. Будь-які горизонтальні зв'язки, що мали б виникати у локальних групах і визначати демократичні інтенції громадянської активності, були приречені на невдачу у тоталітарній державі, вільна комунікація в такому суспільстві теж була неможливою. Економічна система стала одержавленою, функціонувала поза суспільними інтересами, потребами, репрезентуючи лише інтереси бюрократичних структур. Домінуючого характеру набула система вертикальних зв'язків, особливо у сфері партійно-державного управління. Принцип субординації, який є домінантним у суспільствах тоталітарної несвободи, поширився і на сферу культури, освіти, науки, мистецтва, інтелектуальної

[43] *Пасько Я. І.* Європейські цивілізаційні антиномії: виміри глобалізації // http://www.filosof.com.ua/ – С. 2.

творчості, породжував практику особистої відданості, корисливості і несправедливості, що все ще позначається і на сучасному розвитку України[44].

Виходячи з висловлених міркувань, можна пересвідчитись у складній діалектиці взаємин культури і цивілізації, що має історичне забарвлення. Цю діалектику необхідно враховувати у процесі глибинних модернізаційних змін, на шляху яких перебуває сучасна Україна, що допоможе їй адаптуватися до сучасних європейських глобалізаційних процесів і соціокультурних стандартів Європейського Союзу.

1.3. Взаємодія елементів культури і їх вплив на формування цивілізацій

Першоосновою наукового пізнання будь-якої культури є понятійно-логічний апарат, який притаманний світосприйняттю народу та зафіксований у мові. Мова – це об'єктивна форма акумуляції, передачі та збереження людського досвіду. Говорити про спілкування з використанням мови можна тоді, коли кожному звуку чи знаку надається спеціальне, лише йому притаманне значення. Особливого роду знаки, в яких у тій чи іншій формі спостерігається присутність того, що треба позначити, називається символом. Отже, мову можна визначити як систему знаків та символів, наділених певним значенням, що виступають у процесі спілкування як представники (замісники) інших предметів і застосовуються для одержання, зберігання та передачі інформації. Індивіди засвоюють значення знаків та символів у процесі соціалізації, тобто у процесі виховання та навчання. Таким чином, першим базисним елементом культури є смисловий знаково-символічний елемент. З цих позицій культура – сукупність повідомлень та текстів, котрі накопичило людство і за допомогою яких відбувається комунікація та ретрансляція людського досвіду: знань, смислів та цінностей.

Другим інтегральним елементом культури є ціннісно-нормативний механізм, який, у свою чергу, поділяється на піделементи: цінності, соціальні норми та зразки поведінки. Ціннісно-нормативний механізм – це ієрархізована система, на вершині якої знаходиться орієнтація на цінності. Більшість соціологів вважають, що цінності – пріоритетний елемент культури, її ядро. Культура – це спосіб духовного освоєння дійсності на основі виявлення цінностей. З позицій цього підходу, культура суспільства і є механізмом збереження, відтворення та розвитку загальних, визнаних та бажаних для більшості членів даного суспільства цінностей.

Цінності – це соціально-схвалені більшістю людей уявлення про цілі, до яких слід прагнути. Цінностями може виступати будь-який матеріальний об'єкт, суспільні відносини чи духовне явище. Цінності формуються внаслідок усвідомлення соціальним суб'єктом своїх потреб у співвіднесенні їх з предметами оточуючого світу, тобто внаслідок ціннісного ставлення, що корисно для людини, а що ні, що є добром, а що злом. Чим проблематичнішим є задоволення тієї чи іншої потреби, тим більшою цінністю володіє предмет (чи спосіб) її задоволення (здоров'я – хвороба, життя – смерть, добро – зло). Соціальні норми

[44] Пасько Я. І. Європейські цивілізаційні антиномії: виміри глобалізації. – С.4.

є загальними правилами поведінки в суспільстві, тобто визначають, якою має бути поведінка індивіда з погляду інтересів суспільства. Одна із досить важливих особливостей впливу соціальних норм на діяльність і суспільні відносини полягає в тому, що їх дотримання забезпечується різними формами примусу, починаючи від суспільних (норми моралі) і закінчуючи державними (норми права). Вони, норми, виконують у суспільстві важливі функції: 1) служать зразками, еталонами; 2) інтегрують індивідів у групи, а групи в суспільство; 3) регулюють процес соціалізації; 4) контролюють поведінку.

Соціальні норми утворюють нормативну систему культури, базовими елементами якої є звичаї, традиції, моральні та правові норми. Історично першими соціальними нормами були звичаї. Норми звичаїв – це правила поведінки, які внаслідок багаторазового застосування входять у звичку людей, регулюючи таким чином їх поведінку. В своїй основі звичай – це схвалений суспільством масовий зразок поведінки людей, який рекомендується виконувати. «Роби як інші!» – основне правило звичаю. Зразок поведінки стає звичаєм лише тоді, коли внаслідок довгого повторення він стає поведінковим стереотипом, звичкою.

Зі звичаями тісно пов'язані традиції, тобто ті елементи соціальної і культурної спадщини, що склались історично і передаються від покоління до покоління та зберігаються в певному суспільстві протягом тривалого часу. Без сумніву, в основі традицій лежать звичаї, проте їх слід розрізняти. Звичай виражає горизонтальний, одномоментний зріз культури, а традиція відображає вертикальну вісь часу, те, що існувало в минулому, існує в теперішньому і очевидно існуватиме в майбутньому. Традиції – це механізм відтворення, процес передачі (трансляції) від покоління до покоління культурних норм і форм (мови, цінностей тощо). Традиції – це ніби ліфт, що переносить із минулого через теперішнє в майбутнє інтелектуальні надбання культури. Звичаї та традиції проявляються в обрядах та ритуалах як у сукупності символічних стереотипних колективних дій, що втілюють у собі ті чи інші соціальні ідеї, уявлення, цінності і норми та викликають певні почуття. Сила обряду в його психоемоційному впливі на людей.

Звичаї та традиції лежать в основі формування норм моралі та права. Норми моралі – це неписані заповіді і вимоги, які функціонують у суспільній взаємодії у вигляді принципів, понять, ідей оцінок. Вони не є продуктом якоїсь спеціалізованої інституціональної діяльності, а виникають та розвиваються спонтанно в процесі соціальної взаємодії людей на основі їх моральних уявлень, впливають на поведінку шляхом формування внутрішніх регуляторів особистості (совість) чи засобами суспільної думки через схвалення чи осудження вчинків, тому не потребують державного примусу.

Звичай є також одним із першоджерел норм права. На відміну від норм моралі правові норми є інституціональними, тобто безпосередньо пов'язані зі структурними організаціями суспільства та спираються на його найважливіші соціальні інститути. Правові норми встановлюються і санкціонуються державою у вигляді чітко визначених документів (нормативні акти, судові рішення, нормативні договори тощо). Забезпечення правових норм нерідко вимагає застосування засобів державного примусу.

Смисловий, знаково-символічний, ціннісний і нормативний елементи культури тісно пов'язані між собою. Культура певного суспільства, таким чином, є цілісним утворенням. Внутрішня цілісність культури виявляється у вигляді стійкої визначеності сприйняття світу, оцінки явищ, переконань, вірувань, цінностей, норм поведінки, що логічно простежуються в основних елементах свідомості – ментальності.

Як відомо, українське суспільство з XVII ст. перебуває в процесі модернізації, а його культура знаходиться сьогодні в турбулентній зоні між частково покинутим минулим, у яке не можна повернутись, і важко передбачуваним майбутнім. Наші екскурси в історію робляться для того, щоб показати: за всієї спорідненості проблем, нагромаджуваних у країні зі століття в століття, жоден із попередніх методів їх розв'язання в наші дні навіть у оновленому вигляді не може бути успішно застосований. Якщо раніше вони попри кризи давали змогу забезпечити тимчасові злети, то в XXI столітті з їхньою допомогою піднятись у висоту вже не вдасться. Пошук виходу України з кризи наштовхує на ілюзійну простоту рішень: виявити пріоритети, сакралізувати їх і використати в реалізації соціокультурних програм. Погляд у глибини історії і сучасні підходи свідчать про неефективність такого «рецепта». Постійне повернення до особливостей українського шляху змушує припустити, що йти вперед можна тільки за умови поглибленого дослідження коренів нашої культури, цивілізації (рух догори щаблями, що ведуть донизу).

Нове частково розмиває стійкі стереотипи минулого, взаємодіє з ними, відсуваючи їх на периферію. Так само культура базового виміру впливає на якісно нові феномени, трансформує їх, узгоджує з основними інтенціями. Як наслідок, народжуються паліативні форми, дивним чином поєднуючи в собі, здавалося б, непоєднувані характеристики й інтенції. Одна з особливостей діалектики двох рівнів культури полягає в тому, що з певного моменту самосвідомість масової людини в суспільстві, що переживає модернізацію, визначається модернізованим рівнем культури. Здобувши європейську освіту, освоївши побутову і професійну культуру, народжені в надрах модернізованого світу герої нашого повсякдення сприймають себе і навколишню реальність як частину універсуму Модерну. Насправді це далеко не так, оскільки історично первинний, базовий рівень культури зберігається, суттєво впливає на всі аспекти людської реальності, забарвлює собою все суспільство, яке не завершило перехід від іманентно статичного до іманентно динамічного стану.

На сучасному етапі історичного розвитку нашого суспільства традиційний прошарок культури ще далеко не вичерпаний. Він, можна сказати, залишається в підґрунті. Йдеться про те, що цей прошарок просвічує з глибини і перебуває на рівні не завжди очевидних інтенцій. Пересічна людина часто психологічно не може збагнути ці реалії, оскільки таке осягнення порушує уявлення про себе саму, трансформує комфортне саморозуміння.

Сформулюємо декілька постулатів, що підсумково допоможуть з'ясувати суть проблеми.

Перше. Найважливішим фактором, що пов'язує та узагальнює всі рівні, які стосуються сутності, структури і динаміки переходу від старого до нового у культурі, є тотальний ізоморфізм усього цілого культури – онтологічного, антро-

пологічного, ментального, колективного, індивідуального, феноменологічного, історичного, цивілізаційного тощо[45]. Тому одвічний «ритуал переходу», що становить підставу культурної динаміки, спирається на глибинну, «першотектональну» платформу несвідомого архетипного, відтворюється на всіх рівнях ментальності й діяльності суб'єкта культури і культури загалом як мета суб'єкта. Але взаємодія між різними прошарками й рівнями культури будується не на паралелізмі та причинно-наслідковому зв'язку, а на принципах асиметрії. Всі рівні й фактори пов'язані між собою, але не збігаються у своїй дії.

Друге. Культура, ментальність, свідомість кожного моменту історичного буття зберігають та підтримують «готовими» до дії прошарки початкового і пізніше створеного в історії людства: архаїчне, традиційне, модерне. Причому всі три компоненти виступають у багатосторонніх і різноманітних перехресних відношеннях. Ця матриця засвідчує не тільки протистояння, а й співпрацю. Серединним складником тріади є традиційне начало – це інновації минулого, що виникли з архаїки і з часом стали факторами нормативними, стабілізуючими, які «тримають» систему. Архаїчне у формі сучасної архаїки або у вигляді універсального тезауруса праформ і культурних архетипів – не «склад», не пасивне сховище, а динамічна, жива, «дихаюча» маса, завжди готова активізуватися під впливом імпульсів від традиційного чи модерного.

Третє. У стані «статичного розвитку» культурна систематика будується на компромісній комбінації згаданих складових. Одні з них активні, інші – потенційні, репресовані, «пов'язані». Рух сучасної культури до Великого Переходу порушує систему стримувань. І хаотизація у прикордонній зоні «передднів та рубежів» – це результат порушення компромісів, що склались, у прагненні до перекомбінації – пошуку нового компромісу, тобто вироблення нової систематики.

Четверте. Простий досвід спостереження за динамікою культури в моменти переходу показує, що порушення системи взаємних стримувань і компромісів унаслідок кризи традиційної нормативності й відповідної «картини світу» під тиском модерного проявляється в різкій поляризації опозиційних відносин. У культурі, що працює в «межовому» режимі, активізуються архаїчні прошарки. Зовнішньо це виявляється в тому, що «на порогах» завжди відбувається різкий сплеск есхатологічного переживання «передднів і рубежів». Кожна зі складових культури висуває свій сценарій вирішення кризи, й усі вони есхатологічно марковані. Це стосується і модерних, сцієнтистських сценаріїв, якщо навіть вони змістовно не охоплюють есхатологізм.

Ідеться про механізм кризової динаміки, якщо розглядати його в обраному ракурсі; він визначається тим, що модерне, перебуваючи в опозиції до традиційного як головної перешкоди на шляху свого ствердження, апелює «через його голову» до архаїчного прошарку культури як цілого і до архаїчних елементів у традиційному. Тобто модерне будить архаїку. Причина, крім усього іншого, в тому, що в європейській культурній традиції будь-який проект «Великого

[45] *Пахомов Ю., Крымский С., Павленко Ю.* Пути и перепутья современной цивилизации. – К.: Благотворительный фонд содействия развитию гуманитарных и экономических наук «Международный деловой центр», 1998. – С. 185.

Модерну», в тому числі у сцієнтистському секуляризованому варіанті, має глибокий утопічний фонд, започаткований з вихідної платформи архаїчних прафеноменів, а його основна ідея передбачає досягнення гармонійного майбутнього у формі або комунітарного хіліазму (тисячолітнього «царства Добра»), або «ідеально» організованого суспільства індивідів на принципах юридизму. Традиційний прошарок культури, представляючи її актуальний стан у його нормативності, завжди виступає в такій ситуації під знаком негативізму, як точний відбиток реальної дисгармонійності людини і суспільства[46].

Про це свідчить увесь досвід розвитку європейського «Великого Модерну» від XVII і до середини XX ст. Достатньо згадати, що становлення свідомості «модерну» відбувалося паралельно з відкриттям архаїки – «іншого», «природного» й у всіх варіантах (починаючи з ранніх проектів: Ф.Бекон – Я. Каменський – Т. Мор – Т. Кампанелла) має глибокі утопічні підстави, спирається на релігійно-міфологічні матриці у пошуках виходу до гармонійного стану людини і суспільства, актуалізовані шляхом сакралізації раціоналізму та сцієнтизму. Такий виток секулярного утопізму «модерну», базованого на комунітарній концепції християнського універсалізму, спирався на гностику і католицьку платформу або індивідуалістичну «юридичну» концепцію протестантизму, яка почала формуватися. В релігійному варіанті це рух Х, де Фріоре, або, скажімо, «єзуїтський комунізм», у світському – Велика французька чи Американська революції, і так далі, охоплюючи концепцію соціалістичного та комуністичного суспільства (поєднання іудео-християнського месіанізму і православної комунітарності), а також концепцію імперського універсалізму під керівництвом «вибраної раси» (фашизм). В українському варіанті – це утопічний селянський соціалізм Михайла Грушевського й анархо-комунізм Нестора Махна.

Процес секуляризації і сцієнтації утопії нерозривно пов'язаний з постійним поверненням «Великого Модерну» в усіх його протиборчих варіантах до глибокої архаїки. Архаїчне служить резервуаром змістів та імпульсів не тільки для побудови утопії, а й для взаємної критики опозиційних концепцій. Самопізнання європейської людини, в т.ч. української, у створюваних нею цивілізаціях може бути представлено як поєднання, здавалося б, непоєднуваного: прогрес (рух «угору») невіддільний від спуску «вниз» – у глибини «архаїчного», «до культурного».

У міру того, як наука дедалі більше відкриває і по-новому пояснює світ, зростає актуальність архаїки, оскільки культура рухається незворотним шляхом зближення з праформами. Можна без вагань стверджувати, що на всіх напрямах розвитку європейська культура XX–XXI ст. вибудовує себе у тісній взаємодії з архаїкою, виводячи її у підсумку з діахронічного й латентного стану в план активної синхронії. Потенційне стає актуальним, «тут і зараз».

Якщо «перший», «класичний» авангард знайшов свій головний ресурс для боротьби з традиційною «класикою» і нормативністю в глибокій архаїці (ірраціональне, несвідоме, прамова, міф, есхатологізм, апеляція до родового), то «неоавангард», який працює на розчищеній ним ділянці, породжує насичену

[46] *Земсков В.Б.* Дисбаланс в системе взаимодействия пластов культуры как фактор культурной динамики // Цивилизации. – Вып. 7. – М.: Наука, 2006. – С. 82 – 83.

архаїкою «масову» культуру, «масову» свідомість, засновану на дорефлективній автоматиці.

У принципі всі великі «повороти ключа», всі переміни в національному і культурному розвитку, що позначили основні лінії модернізації, супроводжувалися зверненням модерного до архаїки у боротьбі з традиційним з метою і репресувати саме архаїчне, і ввести суспільство в річище нової нормативності (незалежно, чи йдеться про ранні буржуазні революції в Англії, Франції, чи про більшовицько-соціалістичну в Росії, або ж про націонал-соціалістичні в Німеччині, Італії й Іспанії). Але при їх застосуванні до тієї чи іншої конкретної культурно-цивілізаційної єдності характер співвідношення елементів тріади виявляється різним.

Узагальнено можна виділити такі основні параметри:

1. Модерне, спираючись на архаїчне, репресує традиційне, а потім архаїчне і саме вступає з ним у своєрідну комбінаторику взаємопідтримки.

2. Традиційне в боротьбі з модерним, спираючись на архаїку, репресує модерне і відновлює свій баланс.

3. Архаїчне, розбуджене модерним, придушує і модерне, і традиційне – суспільство розкультурюється.

Якщо звернутися до конкретних національних варіантів, то можна навести кілька прикладів.

1. Альянс модерного за архаїчним (у різних формах ідеологічних і політичних утопій), знищуючи традиційну культуру, «серединний» прошарок, породжує тоталітарні системи та різновиди секулярного хіліазму – здійснення утопій, тобто антиутопій. Фактично це ніби секулярна архаїка, що відроджує докультурні стереотипи. Це універсальна антиутопія «науково» організованої всезагальної «рівності, свободи і братства», здійснена в Радянському Союзі (сателітні варіанти – країни «соціалістичної співдружності»), та універсальна расова антиутопія з лідером – «вибраним народом», зреалізована у Німеччині (сателітні варіанти – Італія, Іспанія, Португалія, Японія).

2. Модерне в спілці з традиційним придушує секулярну архаїку й модернізує суспільство (післявоєнна Західна Німеччина і Японія).

3. Модерне, підриваючи основи традиційного, ініціює загострену поляризацію можливих шляхів розвитку, залучаючи при цьому частково архаїчне, що викликає помірне розкультурення. Саме у такій ситуації опинилась Україна в 1917–1921 рр. і, очевидно, з цієї причини вона нині ніби «застрягла» в історичному просторі.

4. Архаїчне у спілці з традиційним, придушуючи імпульси модернізації, розкультурює суспільство (пострадянський простір Середньої Азії, Північного Кавказу, Афганістан та інші країни з переважанням ісламської архаїки фундаменталістського взірця).

5. Союз модерного з традиційним забезпечує стійкий поступовий розвиток (Велика Британія, країни Скандинавії, Швейцарія, сучасний Китай, Японія, Південна Корея, інші південноазійські варіанти, де завжди присутній готовий актуалізуватися прошарок репресованої архаїки).

6. Особливий приклад становлять цивілізаційні утворення нового часу, такі як США, що із середини XX ст. стали основною динамічною силою наступного

витка модернізації – глобалізації, і Латинська Америка, яка донедавна була пасивним ресурсом всесвітньої модернізації. Два цих новоутворення дають різні варіанти співвідношення елементів тріади «архаїчне–традиційне–модерне».

Вочевидь, здійснення будь-якого варіанта «Великого Модерну» не було можливим без підсилення архаїкою, оскільки модернізація спирається на утопічну функцію і, відповідно, започатковується в зоні парфеноменів несвідомого. У ліберальній думці зазвичай наявний момент апологетики модерного, але варто враховувати, що змикання і синтез модерного з архаїкою при ламанні традиційного завжди несе потенційний ризик розкультурення, здичавіння, якщо переможе архаїчне, або ризик антимодернізації у формі тоталітарної антиутопії.

З цього погляду, варто переосмислити традиційну, «серединну» культуру, що служить консервативним охоронцем стійкої нормативності, стримуючим елементом, ресурсом життєвості. Недооцінка традиційного небезпечна ламанням культурної систематики, переоцінка – стагнацією і регресом. Тонкий баланс трьох елементів тріади – умова найменш болісної модернізації, що передбачає мінімізацію ролі утопічної функції. Водночас взаємодія модерного й архаїки – необхідність і невідворотність. У цьому полягає драматична логіка модернізації, що чітко проявилося в долі «Великого Модерну» наприкінці XIX – на початку XX ст.[47]

Треба думати, що вказана логіка розвитку культури дозволяє також зробити деякі висновки щодо загальної схематики соціокультурної кризової динаміки. Зазвичай така динаміка розглядається як опозиційна роз'єднаність традиційного і модерного прошарків культури. Насправді, виходячи із тріадичної системності, її варто представляти в трихотомічній опозиційності архаїчного, традиційного і модерного. Така схема повністю виражає реальну кризову динаміку. Можливо, такий підхід дещо ускладнить звичний поділ культур на бінарний і тернарний типи[48], але дає нам чітке розуміння того, що відбувається в культурі, «нарощується її досвід».

Саме спираючись на висловлені думки і припущення, намагатимемося по-новому висвітлити модернізаційні та цивілізаційні процеси, що відбувались і відбуваються в Україні впродовж XIX – початку XXI ст. Щодо тріади «архаїчне–традиційне–модерне», то саме їх співвідношення між собою породжує цивілізаційну ідентифікацію, передбачаючи її належність до певного типу розвитку цивілізації.

Досліджуючи культуру українського суспільства, вдаємося до теорії локальних цивілізацій та цивілізаційного аналізу[49]. Як зазначила М. Артьомова, принцип поліциклічності виявляється у виокремленні локальних цивілізацій за кількома критеріями, серед яких домінують національний, регіональний, релігійний та системний. Саме локальні цивілізації відображають культурно-

[47] *Земсков В. Б.* Дисбаланс в системе взаимодействия пластов культуры как фактор культурной динамики. – С. 84 – 86.

[48] *Лотман Ю. М.* Культура и взрыв. – М.: Наука, 1992. – С. 58.

[49] Див.: *Андрущенко В., Губерський Л., Михальченко М.* Соціальна філософія: Історія, теорія, методологія. – К.: Генеза, 2006. – С. 617 – 624; *Михальченко Н. И.* Украинская региональная цивилизация: прошлое, настоящее, будуще. – К.: ИПиЭНД им. И. Ф. Кураса НАН Украины, 2013. – С.7 – 24.

історичні, етнічні, релігійні, економіко-географічні особливості країни або групи країн[50]. Фундаментальність цивілізаційної ідентифікації України пов'язана з усім обсягом історичної пам'яті й базується на ньому. Ця проблема серед інших цивілізацій світу актуалізувалася завдяки двом аспектам: внутрішньому – Україна стала незалежною і почала проводити власну зовнішню політику, та зовнішньому – змінам у ситуації на міжнародній арені на початку третього тисячоліття. Світ вступив у епоху, в якій культура та культурні фактори відіграють ключову роль у формуванні світової політики. Проте невизначеність цивілізаційної ідентифікації України пояснюється низкою чинників. До найголовніших з них дослідники О. Коппель та О. Пархомчук зарахували наявність в історії України порівняно довгих періодів, коли вона не мала власної державності, належність окремих частин її території до різних геополітичних, геоекономічних і геокультурних просторів, зокрема – середземноморського, західноєвропейського та євразійського. При цьому науковці зазначають, що Україна, бажаючи стати країною західною, забула на час реформ про власну, ще далеко не західну цивілізаційну ідентичність[51].

Цивілізаційна ідентичність – це категорія, яка означає, що індивід, групи індивідів, народ тощо ототожнюють себе з певною цивілізацією. В її основі лежить сформована велика міжетнічна спільнота людей, які довго проживають в одному регіоні, ґрунтована на єдності історичної колективної долі різних народів, взаємопов'язаних близькими культурними цінностями, нормами й ідеалами. Це відчуття спільності формується на підставі відмінності й навіть протиставленні «свого» і «чужого».

Важливо наголосити, що процес ідентифікації одночасно й об'єктивний (зумовлений об'єктивними факторами), і суб'єктивний (усвідомленням суб'єктом своєї ідентичності). Суб'єктивний аспект ідентифікації полягає головним чином у тому, як люди самоототожнюють себе (ідентифікують) і як це самоототожнення сприймають і визначають «чужі». Тут варто згадати певні фактори цивілізаційної ідентичності. Їх можна поділити на такі групи: соціокультурні (мовний, релігійний, безпосередньо культурний, ментальний), природно-кліматичні, геополітичні. Якщо зовнішні (природно-кліматичні та геополітичні) фактори є умовними, до яких цивілізація ніби пристосовується, то внутрішні (мова, релігія, мистецтво, система цінностей, культура, менталітет) – це такі, які цивілізація сама формує у процесі своєї еволюції і які, у свою чергу, формують їй соціокультурну особливість. Особливе місце серед факторів, що формують цивілізаційну ідентичність, посідають економічні й політичні. Головна їх своєрідність полягає в неоднозначності впливу на характер цивілізаційної ідентичності. З одного боку, цивілізація характеризується певним своєрідним економічним і політичним устроєм, а з другого – за час існування тієї чи іншої цивілізації економічні та політичні системи суспільств (Україна – конкретний приклад) можуть змінюватися навіть кілька разів.

---

[50] *Артьомова М. Г.* Історико-філософські, соціально-правові основи цивілізаційної парадигми розвитку людства// http: // www.uuba.org.ua/istoriya-pravoslav-ya-v-ukrayini/istoriko-filosofski-sotsialno.

[51] *Пахомов Ю., Крымский С., Павленко Ю.* Пути и перепутья современной цивилизации. – С. 185.

Отже, в умовах різних цивілізацій продукуються специфічні стереотипи поведінки й навички, схильності, установки в економічній та політичній сферах, які поступово набирають форму звичаїв і традицій, набуваючи твердої стійкості. Саме на цих аспектах автори зосередили свою увагу і окреслили за мету розкрити особливості української цивілізації. Цивілізаційна ідентичність українського суспільства може бути визначена як самоототожнення його індивідів, груп, етносів, конфесій на підставі певної соціокультурної спільності. Вона становить у загальному і цілому єдину ідентичність за час існування української цивілізації.

Такими є основні контури цивілізаційної проблематики, що стосуються культури України. На наше переконання, застосування цивілізаційної теорії до аналізу українського соціокультурного універсуму дає змогу поновити парадигматику наукового знання і спонукає до об'єктивної інтерпретації вітчизняних реальностей. В епохи системних перетворень та великих, глобального масштабу трансформацій – а ми переживаємо саме таку епоху – немає нічого ціннішого і життєво важливішого, ніж вихід на наступний рівень мислення, що допомагає ставити нові запитання і давати на них нові відповіді.

1.4. Культурна картина світу і України

В основі цивілізаційного пізнання української культури як складової світового культурного процесу лежить умовна категорія «картина світу», тобто динамічний простір, в епіцентрі якого перебуває культура. Під нею розуміють систему інтуїтивних уявлень, сукупність знань і поглядів на оточуючий світ і його будову. Кожному відрізку історичного часу властива своя картина світу, яка виконує орієнтаційну функцію у пізнавальній діяльності людини. В літературі розрізняють філософську, релігійну, наукову та інші картини світу. З погляду нашого дослідження, інтерес становить культурна картина світу і України, основу якої складає система цінностей і уявлень про час і простір, норми і ментальність культури тієї чи іншої спільноти.

Поняття «картина світу» запровадив американський соціолог Роберт Редфілд у 50-х роках XX ст., вказавши, що це – система уявлень про світ у цілому, місце людини в ньому і її взаємозв'язок з навколишньою дійсністю[52]. Нову хвилю інтересу до проблеми картини світу започаткували 70-ті рр., яка триває й досі. Завдяки своїй величезній значущості та ємності поняття «картина світу» зайняло ключове місце у всіх дослідженнях про людину і культуру.

Учених уже давно хвилює поняття «картини світу», хоча вони і визначають його з різних позицій. Серед них варті уваги думки К. Юнга, М. Вебера, О. Шпенглера, М. Хайдеггера, Е. Фромма та ін. Вони, як і їх послідовники, висловлювали переконання в тому, що найбільш вичерпною характеристикою людини і суспільства є усвідомлена ними картина світу і що без неї було б неможливим існування як людини, так і суспільства. Українські вчені теж зробили вагомий внесок у вивчення цього феномену, вказуючи на те, що в психології проблема сприйняття має ставитися як проблема побудови у свідомості індивіда багато-

[52] Див.: *Жидков В.С., Соколов К.Б.* Искусство и картина мира. – СПб: Алетейя, 2003. – С.58.

мірного образу світу, образу реальності. Багато характерних рис культурно-історичних картин світу висвітлені в працях І. Лосєва[53].

Ще стародавні мудреці стверджували, що світ не гарний і не поганий, а такий, яким ми його сприймаємо. Що ж визначає наше сприйняття світу? А отже, і наше ставлення до нього? Здавна відомо, що навіть найсумлінніші свідки, які спостерігали один і той самий епізод, часто дають йому суперечливі характеристики. Відбувається це тому, що у них можуть істотно відрізнятися картини світу.

Скажімо, в одних у ній переважають світлі, в інших – похмурі тони, в одних у її центрі минуле, в інших – майбутнє; в одних вона насичена людськими стосунками, в інших основне місце відведено природі; одні картини світу складні і барвисті, інші прості й безбарвні тощо. І коли людина проектує епізод у сформовану в неї картину світу, то неодмінно піддає його при цьому трансформації. Картина світу є чимось на зразок координатної мережі, що визначає сенс і зміст будь-яких сприйманих об'єктів та образів. Це відбувається тому, що люди відчувають і діють не стільки відповідно до «об'єктивних фактів», скільки виходячи зі своїх суб'єктивних уявлень про них. А ці останні визначаються багатьма обставинами. Дослідженнями встановлено, що, наприклад, «уявлення про щастя й ієрархія життєвих цінностей можуть помітно відрізнятися не тільки в різних народів і культур, але й у представників різних поколінь чи різних субкультур усередині однієї культури, одного народу»[54]. Основна причина цього – наявність у різних народів, етносів і субкультур та й, мабуть, у кожної людини своєї індивідуальної картини світу, відповідно до особливостей якої кожна людина і поводиться так чи інакше[55].

Будь-якій соціальній спільності – від нації чи етносу до соціальної або професійної групи чи окремої особистості притаманна своєрідна картина світу. Іншими словами, будь-яке досить велике людське співтовариство має диференційовані картини світу і по горизонталі (різні соціальні групи сучасників), і по вертикалі: картини світу – це не щось застигле, а історично мінливий процес пристосування до мінливих реалій. Так, наприклад, картина світу селянина відрізняється від картини світу його сучасника університетського професора. Але точно так само сьогоднішній селянин чи професор сприймає світ зовсім не так, як представники цих самих соціальних груп сто років тому. Відрізняються картини світу в католика і православного, у мусульманина і буддиста. Такі відмінності добре ілюструє мистецтво. Наприклад, Париж у зображенні китайських художників відрізняється від Парижа К. Піссарро і К. Моне. А природа в сучасних пейзажистів разюче відрізняється від її зображення художниками XIII – XIV століть.

Усі людські співтовариства, в тому числі й в Україні, мають свої специфічні картини світу, в яких у ролі основних і структуроутворюючих виступають різні фундаментальні компоненти. Скажімо, одна культура не надає істотного значення грошам (багатству), інша ж, як на фундаменті, будує на них усі сфери людських

---

[53] *Лосєв І.В.* Історія і теорія світової культури: європейський контекст. – К.: Либідь, 1995. – 496 с.

[54] *Чумаков А.* Н. Метафизика глобализации. Культурно-цивилизационный контекст. – М.: Канон, 2006. – С. 175.

[55] *Порус В. Н.* Рациональность. Наука. Культура. – М.:Ун-т РА образования, 2002. – С. 340.

відносин. Кожен аспект життя будь-якого співтовариства несе на собі відбиток своєрідності картини світу – від відносин любові і ненависті до господарської поведінки чи деталей етикету. Іншими словами, будь-яке людське співтовариство вибудовує всеохоплюючу культурну структуру, що змінюється з плином часу – картину світу, яка супроводжує нас від юності до смерті. У ній відтворюється цілісність національного життя: і природа, і стихія, і побут, і фольклор, і мова, і образність поезії, співвідношення простору й часу та їхніх координат: далечінь, широчінь, верх, низ, укіс, дорога тощо – тобто виявляється ніби набір, основний фонд національних цінностей, орієнтирів, символів, архетипів.

Навіщо людині культурна картина світу? Приблизна відповідь може бути такою: для того ж, що й капітану корабля, пілоту авіалайнера чи мандрівникові в пустелі чи джунглях потрібні карта і компас, тобто інструменти, що орієнтують їх у дорозі. Людина – теж у певному сенсі подорожній, подорожній на своїй життєвій траєкторії, мети якої вона не знає, але яку вона робить сама, кожного разу вибираючи свій подальший шлях у точках біфуркації, тобто виявляючись у ситуації витязя на розпутті, у ситуації вибору свого подальшого життєвого шляху. І цей вибір людина робить на основі тієї системи цінностей (картини світу), що вона поділяє.

Реальний світ, з яким щодня зіштовхується людина, виступає таким, яким вона його сприймає. Російський психолог О. Леонтьєв писав, що людина, як і будь-яка жива істота, перебуває в предметному світі, який об'єктивно виступає перед нею в чотирьох вимірах: трьох геометричних – висота, ширина і глибина простору й час – четвертий вимір фізичного світу. Однак людина, наділена свідомістю, не може відкрити для себе об'єктивний світ поза п'ятим виміром, що є не що інше, як значеннєве поле, тобто система значень (шкала оцінок)[56]. У цій концепції сприйняття для нас украй важливе поняття п'ятого виміру як значеннєвого поля. Орієнтація у світі неможлива, якщо людина, сприймаючи його, не має запасу значень (оцінок), набутого в особистому (він же суспільний) досвіді. Так що людина може взаємодіяти тільки зі зрозумілим їй, розкваліфікованим, названим і пізнаваним світом, який представляє їй світ реальний. І цей п'ятий вимір виступає як значеннєве (аксіологічне) поле, власне кажучи, і є своєрідною картиною світу. Тільки створивши собі модель реального світу у вигляді цілком визначеної цілісної його картини, людина може більш-менш комфортно розташуватися в ньому. Іншими словами, картина світу говорить людині, чого їй варто очікувати в цьому житті й чого не слід побоюватися. Можна сказати також, що картина світу – це карта-схема життєвого простору і часу людини, відносин між об'єктами життєвлаштувального і життєдіючого порядку, керованих визначеними правилами, що поділяються саме цією людиною. Без цих, кожного разу суто індивідуальних, правил її життя було б неструктурованим хаосом. Як зазначав американський соціолог Курт Ріцлер, картина світу – це контурна схема, яка випереджає людський досвід, визначає його і керує ним[57]. Картина світу поєднує всі відомі людині образи і поняття в єдиний

[56] *Леонтьев А. Н.* Образ мира// Леонтьев А. Н. Избранные психологические произведения: В 2 т. – Т. 2. – М.: Педагогика, 1983. – С. 256.

[57] *Riezler Kurt.* Mutable and Immutable. – Chicago, 1951. – P. 67 – 72.

системний образ, у якому міститься все, з чим вона зіштовхувалася в житті й на основі чого сприйматиме всю нову життєву інформацію. От чому картину світу можна порівняти водночас і з картою, що веде людину по життю, і з компасом, що вказує напрямок шляху, і з приладами, що підсилюють її чуттєві органи.

Певні контури картини світу існували в людській уяві завжди. Історія людства дає змогу простежити її еволюцію. Найрозпоширенішою моделлю світу в стародавні часи була «рослинна» модель, представлена у вигляді «світового дерева», яке у різні епохи й у різних народів називалося по-різному: дерево життя, дерево долі, небесне дерево, шаманське дерево тощо. Картина світу первісної людини не виділяла її «Я» із природного середовища, якому часто надавалося людських форм (космос уявлявся велетнем, небесні світила – богами чи героями тощо), а людське суспільство описувалося в природних термінах (анімізм, тотемізм тощо). Із суспільства людина також не виділяла себе дуже довго. Якщо різні частини природи (ліси, гори, ріки) вважалися духами-господарями, то людство в картині світу було представлене найдавнішими міфологічними персонажами, що поєднували риси першопредків і героїв. При цьому поняття «людина» часто ототожнювалося зі своїм плем'ям, а всі чужі племена трактувалися як нелюди. Отже, картина світу була притаманна людині завжди: це означає, що вона є необхідним атрибутом, родовою ознакою людини.

Проте картини світу в різних культурах завжди суттєво розрізнялися. Одним із перших на величезному фактичному матеріалі це переконливо показав О. Шпенглер. «Кожна з великих культур, – стверджував він, – має таємну мову світовідчуття, цілком зрозумілу тільки тому, чия душа належить до цієї культури»[58]. Разом з тим, кожна з культур безупинно розвивається. Так, у Стародавній Греції картина світу була космоцентричною, і в ній людина залежала від космічних сил. У християнській Європі картина світу стала антропоцентричною: у ній людина, на думку М. Бердяєва, звільнилася від влади космосу і суспільства[59]. У Європі Середніх віків картина світу об'єднала в одне ціле небо і землю. «Концепція світу, з якого вилучено надприродне, була дуже далека людям тієї епохи, – писав М. Блок, – або, точніше, картини долі людини і всесвіту, яку вони собі малювали, майже цілком уміщалася в рамках християнської теології й есхатології західного напряму»[60]. Людина Середньовіччя особистісно сприймала простір і час. «Їх життя, – писав історик Ле Февр, – було розчленоване і ритмізоване щоденною зміною сутінок і світла, розбите на дві нерівні частини – залежно від пори року і місцевості на день і ніч, біле і чорне, період повної тиші і гучний трудовий період, – так невже це життя могло породити людей з тими самими формами мислення, з тими самими почуттями, бажаннями, вчинками, що і наше впорядковане життя?»[61] Разом з тим, у картинах світу різних народів час уявлявся по-різному. І понині існують народи, у яких поняття часу майже відсутнє. Так, деякі чукчі не в змозі відповісти на запитання,

[58] *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 1. Образ и действительность. – С. 255.

[59] *Бердяев Н.* Русская идея (Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века). – Париж, 1946. – С. 99.

[60] *Блок М.* Апология истории. – М.: Наука, 1986. – С. 145.

[61] *Февр Л.* Бой за историю. – М., 1991. – С. 117.

скільки їм років, вважаючи це питання абсурдним. Їх навіть мало цікавить зміна пір року. Вони розрізняють тільки день і ніч, а також сезони полювання. Та й у Європі перший годинник було винайдено лише близько 1000 року, перший баштовий годинник близько 1200 року, а кишенькові годинники – ще пізніше.

Якщо картина світу існувала в людини завжди, бажано мати недвозначне визначення цього поняття. На жаль, зробити це на цьому етапі розвитку науки непросто. Картина світу – складний феномен, природа якого ще не цілком зрозуміла. І основна трудність полягає в тому, що це поняття є міждисциплінарним, і тому, залишаючись у межах якоїсь однієї науки, дати його однозначне визначення неможливо. «Коли ми порівнюємо людей з різних соціальних світів, стає зрозуміло, що вони дотримуються різних картин світу, – стверджує американський соціопсихолог Т. Шибутані. – А ті, хто дотримується однієї і тієї самої картини світу, часто неспроможні зрозуміти навіть найелементарніші риси іншої культури». Вони легко розуміють один одного, але сторонніх знаходять дивними і незрозумілими. «Оскільки кожна група вважає, що її власні звичаї правильні і природні, люди легко приходять до переконання, що інші або непристойні, або неприродно стримані»[62]. Внаслідок цього між представниками двох зовсім різних культур постає непроникна стіна – якщо вони користуються принципово різними картинами світу. Картини світу можуть принципово відрізнятися, навіть якщо містять деяку сукупність подібних елементів – їхнє компонування може бути істотно іншим.

Підчас формування картини світу реальність ніби подвоюється: з одного боку, існує деяка об'єктивна реальність, з іншого – її психічна модель. І хоча остання виробляється психікою, але, спроектована зовні, вона сприймається як самостійний об'єкт. Так, навіть власний сон людина ніби спостерігає й інтерпретує як щось їй показане: невід'ємним атрибутом народної мудрості у всіх культурах були різні сновидіння, які тлумачать «сонники». Про ілюзорність картини світу можна говорити тільки ззовні, але не зсередини, оскільки зсередини світ дано людині не ілюзією, а реальністю. Узагалі, межі між цими сферами не завжди чіткі і безумовні. Трапляються випадки, коли відбувається деяке «мерехтіння» – людина і вірить, і не вірить у реальність, що з'являється перед нею, змішану з уявою. У важкі моменти вірить (наприклад, у прикмети, в Бога), а в благополучній ситуації – не вірить. Для первісних культур і культур Середньовіччя була характерна відсутність чіткої межі між реальним світом і надприродним. Людина тих епох могла «справді» зустріти чудовисько, перевертня, побачити знамення, почути голос Бога тощо. А вчений Середньовіччя дивним чином поєднував хімічні досвіди з чаклунством. Власне й картини світу людей Відродження й Просвітництва теж були насичені науковими, етичними, естетичними і політичними фантомами. Не вільна від елементів фантастичного сприйняття світу і сучасна людина. Звичайно, сьогодні сприймаємо героїв давньогрецьких міфів як вигадку, а лісовиків і русалок як фантазію. Але при цьому багато наших сучасників не завжди можуть відрізнити від реальності нинішні міфологеми: вони вірять в існування інопланетян, у пророцтва різних провісників тощо.

[62] *Шибутани Т.* Социальная психология. – М.: Прогресс, 1969. – С. 209 – 210.

Кожне суспільство створює, культивує і передає наступним поколінням цілком визначену картину світу. Важливо при цьому, щоб у кожного члена суспільства в певний момент часу (щоб люди розуміли один одного) була більш-менш однакова (спільна) частина картини світу, яку можна позначити як «ядро культури». Останнє містить спільні фрагменти світобачення, загальнокультурні цінності, основні норми поведінки, обов'язкові для всіх. Завдання збереження і передачі наступним поколінням національної картини світу виконують у кожному суспільстві більш-менш розвинуті інституції, у тому числі система виховання й освіти. При цьому виробляється особливий тип сприйняття, формується яскравий світ наочних образів, у яких об'єкти зовнішнього світу зміщено й виправлено відповідно до картини світу певного етносу чи субкультури. «І ця свідомість, – писав О. Шпенглер, – складається по-іншому в еллінської дитини, ніж в індійської чи західної. Разом з нею вона належить одній визначеній культурі, усі члени якої мають одне спільне світовідчуття і через неї – одну загальну форму світу»[63]. Первинна картина світу формується в кожної людини в сім'ї – «осередку суспільства», що транслює дитині свою субкультурну картину світу[64]. Далі вона розвивається, будучи більшою мірою продуктом спілкування, ніж безпосереднього досвіду. Обмінюючись своїми уявленнями, люди постійно змінюють (або зміцнюють) колективні картини світу – в окремій групі, суспільстві, державі. Взагалі в усіх, хто використовує ті самі канали комунікації, що містять, природно, ту саму інформацію, неминуче виробляються загальні погляди на світ. Наприклад, у кожній установі чи організації – військовій, комерційній, урядовій чи педагогічній – є свої постійні канали комунікації, що формують і зміцнюють загальні (корпоративні) картини світу, які майже завжди доповнюються неформальними мережами «довірчих повідомлень»[65]. От чому людина, що стала членом такої організації, рано чи пізно сприймає і відповідну субкультуру.

Культурна картина світу – це й система рухливих образів. Кожен такий образ складається з двох компонентів: загального уявлення й емоційного навантаження (забарвлення, знак). Останнє може бути позитивним чи негативним, а іноді те й інше разом. Іншими словами, психічні образи, що утворюють картину світу, завжди навантажені емоціями. Коли ми говоримо, що кого-небудь любимо, це означає, що образ людини в нашій картині світу навантажений найпозитивнішими почуттями. І навпаки. При цьому справжня сутність об'єкта емоцій може не мати до цього образу жодного стосунку.

Усі образи, що складають картину світу, можна умовно поділити на універсальні й індивідуальні. Універсальні образи в більшості нормальних людей орієнтовані однаково. Скажімо, усі люди уявляють собі матір доброчесною і ласкавою, батька суворим, але справедливим, своє тіло цілим і неушкодженим. І основна умова нормального існування в тому, щоб зберегти ці образи незмінними. Якщо ж зробити це не вдається, людина стає нещасливою. Люди відрізняються між собою не тільки змістом образів, але й характером матеріалу, з якого вони «зроблені». В одних образи тендітні; вони жорстко протистоять

[63] *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 1. Образ и действительность. – С. 248
[64] *Keller Helen.* The World I Live In. – New-York, 1908. – P. 84–112, 134–182.
[65] *Millard Oscar E.* Underground news. – New-York, 1938. – P.67.

усім ударам дійсності, потім раптово ламаються, заподіюючи суб'єкту серйозний дискомфорт. В інших образи пластичні, вони можуть змінюватися під впливом навіювання. Але є люди, образи яких мають більш жорсткий характер, що також може причинити їм неприємності. Наприклад, у деяких чоловіків складається настільки чіткий образ ідеальної жінки, що, вибираючи майбутню дружину, вони не йдуть на жодні компроміси.

Хоча людина з часом неминуче змінює свою картину світу, вона не любить, коли це намагаються зробити інші. Усім людям притаманно уникати людей, які перемагають нас у суперечці, доводять, що наші кумири не настільки гарні, як ми їх собі уявляємо, або намагаються вселити симпатію до осіб, які нам неприємні. Тобто психоаналітики уточнили уявлення про картину світу, вивчивши типи образів, що утворюють її структуру. Але вони не розкрили механізми виникнення і розвитку таких образів. Це зробила експериментальна психологія.

Упродовж свого життя людина сприймає величезну кількість образів – не тільки зорових, але і слухових, дотикальних і нюхових. Усі вони зберігаються в підсвідомості дуже довго, іноді все життя. Багато хто знає, як у пам'яті зненацька спливає забута картина з юності, запах з дитинства, відчуття з підліткового періоду. І з таких образів людина будує свою картину світу. Незрозуміло лише, де вона зберігається і чи існує орган, що її породжує. Відповісти на це запитання допомогли дослідження нейрофізіологів, які вказують на унікальні можливості людського мозку.

Картина світу, що зберігається в мозку людини, відрізняється феноменальною упорядкованістю образів, фактів і відомостей, яка дозволяє витягати їх з допомогою супердосконалого механізму, що у багато разів переважає ефективність найсучаснішого комп'ютера. Американський учений Х. Дрейфус, який вивчав діяльність свідомості, вражався незвичайній властивості картини світу людини, влаштованої так, «що усе, що їй потрібно для того, щоб справитися з різними завданнями, виявляється розкладеним довкола неї, а не упаковано і прибрано у своєрідну скриню, набиту всілякими предметами, і навіть не розкладено по безлічі шухлядок з акуратними наклейками. Така система взаємин, завдяки якій потрібні нам об'єкти можна знайти відразу, як тільки вони нам знадобляться, і є наш будинок, наш світ»[66].

Щодо картини світу України як етнічної, культурної та політичної спільноти, тобто як держави, то її можна представити у такому форматі:

1. Теоретичні та прикладні проблеми дослідження українського етносу: культурно-антропологічний, етнологічний, етнопсихологічний аспекти.
2. Картина світу українців як аксіологічна система.
3. Історична пам'ять і її сучасні свідомісні виміри.
4. Проблема етнічної ідентичності у контексті сприйняття картини світу.
5. Мовний феномен в етнополітичному полі.
6. Духовний потенціал українства і перспективи його реалізації.
7. Сучасний стан титульного етносу в Україні: соціально-політичний, регіональний, культурно-педагогічний, науково-дослідницький ракурси проблеми.

[66] *Дрейфус Х.* Чего не могут вычислительные машины. Критика искусственного разума. – М.: Прогресс, 1978. – С. 227.

Україна не завершила перехідний етап своєї політичної історії – від стану перебування в межах однієї тоталітарної держави (СРСР) до стану розвинених форм самостійної державності з євроінтеграційними орієнтирами. На такому самому перехідному етапі перебувають і ті шари суспільної свідомості, що «обслуговують» ці політичні реалії. Сучасне становище у сфері функціонування колективних картин світу в Україні визначається пануванням ситуації непевності, коли в суспільній свідомості конкурують кілька версій минулого.

Конкретизуючи проблему, зазначимо, що часом відбувається певне накладання чотирьох основних типів картин світу: української, російської, посткомуністичної та європейської. Основне, що між цими моделями немає фактора взаємоузгодженості. Найчастіше йдеться про конфлікт (хоча все-таки можна стверджувати, що тенденція до солідаризації існує між комуністичною й російською моделями (ще її можна назвати совєтською) у боротьбі проти української). Найгірше, що ці конкуруючі картини світу існують не тільки на рівні колективних шарів свідомості людини, але й індивідуальної. Таким чином, у цьому разі йдеться про кризу історичної ідентичності індивіда, коли він губиться й однозначно не впевнений щодо того, з якими історіями потрібно пов'язувати себе, а з якими не варто та як інші індивіди будуть реагувати на певний вибір його історичної ідентичності, якщо ж він все-таки буде здійснений.

Коли і яким чином українська картина світу може стати панівною у свідомості громадян України? Зрозуміло, що не відразу. Для цього потрібен досить тривалий проміжок часу поряд з постійними вольовими зусиллями з боку зацікавлених державних і громадських інституцій. Далі, вона може стати такою через часткове примирення між набором фактів і смислів уже існуючих картин. Ідеться про адаптацію історично-конфліктних ідентичностей через створення «неконфліктної» картини світу, яка пом'якшує й поступово «стерилізує» проблемні сфери. Для стабільного суспільного життя потрібне створення такої історії, яка позбавлена злободенного азарту. Історична стабільність – це така конструкція минулого, в якій усі значущі фігури та минулі події посідають шановане місце, утворюючи своєрідну парадну патріотичну панораму. У ньому в однаково розкішних рамках розміщуються Т. Шевченко і М. Гоголь, С. Петлюра та І. Кожедуб, С. Бандера та І. Федько, В. Чорновіл та П. Шелест і т.д. Так влаштований будь-який патріотичний канон. Але такий стан може бути досягнутий через деякий проміжок часу, коли вже безпосередні учасники цих подій не будуть впливати на його прийняття чи неприйняття. Виходячи з тієї ідеї, що найбільше сучасністю використовується недавнє минуле, постає проблема об'єднання конфліктних моментів цієї історії в картині світу сучасників. Як приклад такого об'єднання часто наводять трактування подій громадянської війни в Іспанії самими іспанцями. Але річ у тому, що в Іспанії й франкісти, й республіканці, борючись між собою, не забували при цьому, що вони іспанці. В українській ситуації розкол стосується часто цієї національної основи. Крайні варіанти російськоцентричної картини світу просто заперечують існування української національної ідентичності в минулому. Таким чином, сьогодні у нас є носії й відверто україноцентричних варіантів, і відверто російськоцентричних, які намагаються закріпити провінційний статус української історії, в межах «общерусской» картини. У нашому випадку зрозуміло, що коли ми говоримо про загальнонаціональну

картину світу як угоду, то її складові не можуть бути будь-якими завгодно, умовою її «укладання» є, по-перше, лояльність до стану об'єктивної наявності української нації й держави в сучасності. І по-друге, реальність державної незалежності у сьогоденні повинна підтримуватись (і узаконюватися) традицією фактів державної незалежності в минулому від Росії чи Польщі. Зрозуміло, що носії «общерусской» картини світу на «угоду» з такими фактами незгодні, це рівнозначно самозапереченню власної історичної ідентичності.

Кажуть, історію завжди пишуть переможці. Нині українська модель картини світу переживає нову хвилю переформатування шляхом включення в неї «правди переможених» – отих мільйонів знищених тоталітарною системою селян, інтелігенції, прямих політичних опонентів. Як наслідок, картина минулого стає більш вірогідною й при цьому реалізуються інтереси тих соціальних груп, які нині продовжують розвивати політичну, релігійну чи культурну «правду» колишніх «переможених».

Отже, культурна картина світу і культурна картина України тісно пов'язані між собою і співвідносяться як ціле і частина. В обох випадках ці категорії включають такі пріоритетні компоненти, як світогляд, світосприйняття та світовідчуття. Кожен з них має свою специфіку, зумовлену особливостями епохи та унікальністю конкретного етносу, його менталітету.

1.5. Періодизація культурного буття українського народу і його фундаментальні характеристики

Під культурним буттям українського народу, яке невіддільне від розвитку суспільства і культури як цілісності, розуміють синтез культурно-духовних підвалин та умов його життєдіяльності, пов'язаної з продукуванням матеріальних і духовних цінностей, формуванням культурно-духовного простору і культурно-національної ідентичності українства. Вся багатовікова історія української культури тісно пов'язана з етногенезом українського народу, формуванням української нації, національно-визвольним і державницьким рухом. Її наукове пізнання дозволяє виявити провідні тенденції і закономірності нагромадження і збагачення культурних і духовних надбань української нації, виокремити появу нових явищ у культурному житті України на тлі розвитку культури зарубіжних країн і світового культурно-цивілізаційного процесу. Якщо врахувати, що національно-культурний розвиток має просторово-часові виміри, то всебічно дослідити його можна за умов застосування методів наукової періодизації.

Періодизація історії культури, зародження, становлення і розвитку культурно-духовного буття українського народу – не механічна процедура, а науковий метод її хронологічно-змістовного структурування, що передбачає застосування системи прийомів і способів, спрямованих на виділення в культурному процесі найбільш важливих епох, періодів, етапів за критеріями спільних або споріднених ознак і характеристик. Вона покликана сприяти поглибленому вивченню динаміки і змісту розвитку культури як на кожному окремо взятому часовому відрізку, так і упродовж усієї історії, відстеженню темпоральної безперервності культурного процесу, в якому кожен новий період чи етап

продовжує попередній і зумовлює наступний. Цивілізаційний підхід до періодизації орієнтує на розгляд розвитку культурного буття не в рамках лінійної еволюції чи діахронної «вертикалі», а на основі просторово-горизонтального виміру з акцентом на багатолінійність розвитку, унікальність самодостатніх локальних (етнонаціональних) цивілізацій і культур, що значно розширяє пізнавальні можливості культурології.

Період в історії культури – це умовно окремий відрізок часу в культурному процесі, який характеризується низкою спільних рис, особливостей і відмінностей порівняно з іншими періодами, має свої відносні початок і завершеність. Разом з тим, на кожній стадії знаходить відображення багатогранність змісту культури як творчої, переважно інтелектуальної діяльності людей, вияв свободи творчості, відображеної в результатах матеріальної і духовної культури, як якості та способу мислення і життя, як сталі вірування, моральні норми, як безперервний синтез суб'єктивного розвитку та об'єктивних духовних цінностей.

У науковій і навчальній літературі фігурують численні моделі періодизації, часто сформовані досить довільно або надто деталізовані. На нашу думку, орієнтиром тут можуть слугувати вже усталені підходи до структурування хронології розвитку українознавства[67]. Ось чому вважаємо доцільним покласти в основу періодизації української культури певні принципи або критерії, тобто більш-менш спільні ознаки чи їх сукупність, характерні для кожного періоду, які й служать мотивацією його виділення. Про які критерії періодизації історії української культури йдеться? ***По-перше,*** це найважливіші рубежі світової і української історії, світової, європейської і локальної української цивілізації. В історії світової культури прийнято виділяти шість хронологічних відрізків: 1) культура первісного суспільства (до IV тисячоліття до н.е.; 2) культура Стародавнього світу (V тис. до н.е. – V ст. н.е.); 3) культура Середньовіччя (V – XIV ст.); 4) культура епохи Відродження або Ренесансу (XIV – XVI ст.); 5) культура Нового час у (кінець XVI – XIX ст., у межах яких виділяють епохи Реформації (початок XVII ст.), Просвітництва (XVII – XVIII ст.) та модерну культуру XIX ст.); 6) культура Новітнього часу (XX – перше п'ятнадцятиріччя XXI ст.). Існуюча періодизація історії України будується на схемі всесвітньої історії і виступає тим тлом, на якому аналізується ґенеза зародження і розвитку української культури[68]. ***По-друге,*** зародження принципово нових явищ у суспільному, науковому, культурному, ідейному і духовному житті, які змінили або істотно вплинули на характер і зміст культурного процесу і буття. Йдеться, зокрема, про зародження писемності, утворення давньоукраїнської державності, запровадження християнства, розвиток друкарства, поширення просвітництва, нових наукових відкрить, поява радіо, кіно, телебачення, Інтернету, нових історіософських течій і т.д. ***По-третє,*** це принципово нові явища культури, стилі, які стали важливою віхою у формуванні культурного простору. До них можна віднести, наприклад, появу «Київського літопису», «Повісті минулих літ», коза-

[67] *Калакура Я. С.* Періодизація як дослідницький метод в українознавстві // Українознавець. – Л., 2007. – Вип.4. – С.22–27; Історія українознавства: навч. посібн. / За ред. П.П.Кононенка. – К.: Академвидав, 2011. – 512 с.

[68] *Калакура Я. С.* Періодизація історії//Історія в термінах і поняттях: довідник. – Вишгород: ПП Сергійчук М. І., 2014. – С.482 – 483.

цьких літописів, українського бароко, «Історії Русів», творчості Т. Шевченка, І. Франка, «Історії України-Руси» та історії «Української літератури» М. Грушевського і т. д. ***По-четверте,*** це заснування культурно-освітніх осередків, університетів, знакових культурних і наукових товариств і академій, державних і громадських інституцій культури, формування нових культурних течій, стилів і напрямів розвитку науки, літератури і мистецтва тощо. ***По-п'яте,*** поява і творчість знакових постатей української культури, з чиїми іменами пов'язані рубіжні явища в розвитку науки, освіти, літератури, мистецтва, культурології[69].

Застосовуючи вказані та інші критерії періодизації, можна окреслити щонайменше ***вісім*** основних періодів розвитку української культури, яким передує її передісторія. Вона охоплює найдавніші часи, пов'язані з Мізинською, Дніпро-Донецькою, Трипільською, Ямною, Катакомбною та ін. культурами. Помітний вплив на формування праукраїнської культури справили кочові племена, зокрема, кімерійці, скіфи, сармати, а також античні міста-колонії Північного Причорномор'я та Криму. Рубіжну роль у культурі протоукраїнців, у їх дохристиянському бутті та міфологічному просторі відіграв слов'янський слід, зокрема Антський союз, а також Зарубинецька та Черняхівська культури.

Перший період української культури пов'язаний з княжою добою, з історією культури і духовності Києво-Руської, Галицько-Волинської і Литовсько-Руської держав. Мислителі та літописці, художники, архітектори цієї доби не тільки створили унікальні шедеври середньовічної української культури, архітектури і мистецтва, але й залишили нащадкам свої неповторні інтелектуальні та духовні цінності. Йдеться про протокириличну писемність, графіті Софійського собору, появу шкільництва та бібліотек. Давньоукраїнські літописці і мислителі, будучи обізнаними з античністю, зокрема давньогрецькою і давньоримською, спираючись на тісні русько-візантійські політичні, культурні та духовні зв'язки, сприяли поширенню на теренах України-Руси еллінської наукової і культурної традиції. Винятково важливу роль у формуванні культури і духовності давніх українців відіграла релігія, насамперед прийняття християнства, яке сповідувало вищі духовні цінності та нову візію походження світу, людського життя, поділу історичного процесу на дохристиянські та християнські часи (нову та стару ери). Християнство вивело українську культуру на рівень культурно-етичних цінностей тогочасної Європи.

Формування української народності, її національно-культурних ознак супроводжувалося утвердженням української культурної ідентичності, що об'єктивно стимулювало розвиток самобутнього культурного поля українців і окремішність народної культури. Упродовж XV – XVI ст. на історичну свідомість українців потужно впливала західноєвропейська культура, наука, література та мистецтво, їх гуманістичні цінності. Нового культурно-духовного імпульсу українському суспільству надала Берестейська унія (1596 р.).

Другий період охоплює козацько-гетьманські часи. Зародження українського козацтва, заснування Запорозької Січі, держави Богдана Хмельницького, Гетьманщини позитивно вплинули на розвиток шкільництва, книгодрукування,

[69] Діячі науки і культури України: нариси життя і діяльності /За заг. ред. А. П. Коцура, В. П. Коцура, Н. В. Терес. – Київ – Чернівці: Книги XXI ст., 2010. – 464 с.

створення братств, колегій, діяльність учених Острозької та Києво-Могилянської академій як центрів наукового і культурно-освітнього життя українства, позначилися на формуванні барокової і ренесансної культури козацької доби, дали поштовх розвитку освіти, поширенню знань. Просвітницька діяльність Львівського, Луцького, Київського та інших братств, друкарень, учених Острозької і Києво-Могилянської академій, діячів церкви сприяла зростанню загальної культури українського народу, створенню навчальної та полемічної літератури. Твори М. Смотрицького, І. Вишенського, Ю. Рогатинця, Д. Туптала, С Яворського, Ф. Прокоповича, П. Могили та інших мали не тільки теологічну, а й культурно-історичну та просвітницьку спрямованість. Національний зміст стає ознакою нових форм усної творчості, інтермедій, вертепу, народних дум. У козацькі часи набувають поширення такі різновиди фіксації історичних подій, як щоденники, козацьке літописання, мемуаристика. Вершиною української історико-писемної думки цієї доби стали літописи Самовидця, Г. Граб'янки та С. Величка, в яких висвітлювалася історія Національно-визвольної війни українського народу під проводом Богдана Хмельницького. Державно-самостійницька місія гетьманів Івана Виговського, Петра Дорошенка, Івана Мазепи, героїка козацтва, поєднана з утвердженням ідеї нескореності українців, дістали відображення в усній, писемній та художній народній творчості. Вона не оминула реакції на пагубні наслідки розчленування України, приєднання частини українських земель до Московського царства, на полонізаційні процеси на Правобережжі та в Галичині.

Особливість ***третього періоду***, який починається з кінця XVIII і охоплює першу половину XIX ст., полягає в тому, що він започатковує українське відродження, дав перших професійних істориків, етнографів, письменників, художників, архітекторів, музикантів і заклав основи української професійної культури. Безперервність, тяглість і самобутність української історії та культури від давніх і княжих часів до Гетьманщини стали лейтмотивом «Історії Русів». Червоною ниткою через увесь твір проводилася ідея про право кожного народу на самостійний державний, культурний та економічний розвиток, про законні підстави русів-українців боротися проти будь-яких іноземних поневолювачів і будувати власне життя. Літературний романтизм В. Забіли, А. Метлинського, М. Петренка, праці С. Лукомського, П. Симоновського, В. Рубана, О. Рігельмана, літературно-філософські твори Г. Сковороди, І. Котляревського, П. Гулака-Артемовського, Є. Гребінки, Г. Квітки-Основ'яненка, М. Шашкевича, Я. Головацького, І. Вагилевича, а згодом Д. Бантиша-Каменського, М. Маркевича та інших сприяли формуванню окремішності культури українського народу, самобутності його мови, звичаїв, традицій, історії.

У цьому періоді знаходимо відлуння в українській культурі романтизму, що мав в Україні своє власне козацьке коріння. Романтизм сприяв пробудженню національної свідомості, ставав світоглядною основою українського автономізму, політичного протистояння великодержавницькій ідеології Російської, а відтак і Австрійської імперій.

Середина і друга половина XIX ст. – це ***четвертий період,*** який представлений подіями і явищами, що заклали національні традиції природничих та

гуманітарних наук, зокрема історичної, етнографічної, лінгвістичної, правничої науки в університетах Львова, Харкова, Києва, Одеси, а згодом і в Чернівцях. Винятково глибокий слід на формування національної культури і суспільної свідомості українського народу мала діяльність кирило-мефодіївців, літературно-художня і публіцистична творчість Тараса Шевченка. Будучи палким прихильником національної ідеї, національного визволення українського народу, Т. Шевченко дав своє розуміння української історії і культури у творах «Тарасова ніч», «Гамалія», «Гайдамаки», «Іван Підкова», «Розрита могила», «Великий льох» та ін. Його спадщина відкинула конформістську модель «малоросійства», що сповідувала ідеологію спільної історії, мови і культури Малої і Великої Русі, пропагувала лояльне ставлення до імперської Росії, і цим заклала фундамент національного бачення окремішності культурного ландшафту України. Шевченкове поєднання ідеї нації з найвищими гуманістично-культурними цінностями стало наріжним каменем світоглядних орієнтирів української культури, її національно-державницького спрямування. Особливо помітним був внесок в українську науку і культуру праць М. Максимовича, М. Костомарова, П. Куліша, М.Драгоманова та ін.

Рубіж XIX–XX ст. започатковує ***п'ятий період***, який тривав до Української революції 1917–1921 рр. і пов'язаний з остаточним утвердженням самобутності українського національно-культурного буття та окремої національної культури України новітньої доби. Діяльність Товариства тарасівців, наукова творчість В. Антоновича та його учнів, діяльність Київської історичної школи документалістів, Наукового товариства імені Т. Шевченка, синтез історії України, здійснений М. Грушевським, його наукова школа істориків у Львові, діяльність Просвіти, створення Українського наукового товариства в Києві, а відтак Української академії наук, Української академії мистецтв – усе це завершило процес виокремлення української культури як національного феномену, що відіграв важливу роль у формуванні національно-культурної ідентичності українського народу.

Вагомий внесок у збагачення української культури, її європеїзацію зробили Ф. Вовк, Б. Грінченко, І. Франко, Леся Українка, І. Нечуй-Левицький, П. Чубинський, П. Житецький, Д. Донцов та ін., які сприяли її прилученню до західноєвропейських цінностей. Завдяки І. Карпенку-Карому, М. Кропивницькому, М. Заньковецькій, М. Лисенку, М. Вербицькому, Д. Січинському та ін. відбулося становлення національного професійного театру та музики, а також українського модерну (Г. Нарбут, М. Бойчук, Ю. Жук, Ф. та В. Кричевські).

Вершиною цього періоду стала Українська революція 1917 – 1921 рр., з якою пов'язані не тільки відновлення національної державності України, її незалежності та соборності, але й могутній поштовх розвитку української національної культури, формування її національно-державницького осердя[70]. Саме в добу революції найвидатніший український історик та інтелектуал зі світовим іменем М. Грушевський став творцем Української Народної Республіки, яка розглядалася правонаступницею княжої та козацько-гетьманської державності

[70] Революція в культурі (Формування державної гуманітарної політики під час революції 1917 – 1921 років). – У 21 т. – К.: Парламентське видавництво, 2012. – Т.1, Т.2.

українців. Українська революція справила потужний вплив на українізацію культурного простору України, на урізноманітнення літературних та художніх напрямів, формування творчих обєднань: «Гарт» (В. Елан-Блакитний, М. Хвильовий, В. Сосюра), «Плуг» (А. Головко, П. Панч, С. Пилипенко), неокласиків (М. Зеров, М. Рильський, М. Драй-Хмара), символістів (П. Тичина, Д. Загул, Ю. Меженко) та футуристів (М. Семенко. Г. Шкурупій). Потужний вплив на еволюцію українського національного театру справила творчість Л. Курбаса, мистецького об'єднання «Березіль». О. Довженко започаткував українське національне кіномистецтво. Заявили про себе молодомузівці Галичини В. Пачовський, Б. Лепкий, О. Луцький та ін.

Шостий період – це середина 20-х – початок 30-х років XX ст., коли під натиском збройних сил більшовицької Росії Українська революція задихнулася, а на Україну було експортовано окупаційний тоталітарний режим, водночас західноукраїнські землі, Буковина, Ізмаїльщина, Закарпаття опинилися під владою Польщі, Румунії, Чехословаччини. Особливість цього періоду українського культурного процесу полягає в тому, що інерція Української революції ще на тривалий час забезпечила розвиток національної культури як на материковій Україні, так і в українській діаспорі, де сформувалася культурно-політична еміграція як частина світового українства. До того ж по мірі насадження більшовицької ідеології, згортання політики українізації наростав спротив національно свідомих і патріотично налаштованих діячів науки і культури, формувалися центри й осередки українознавства в Галичині та еміграції, підвищувалася його роль у збереженні й примноженні традицій національної культури. Історики Західної України І. Крип'якевич, С. Томашівський, а також учені української еміграції Дм. Антонович, Д. Дорошенко, В. Кучабський, В. Липинський, Є. Петрушевич, А. Волошин, В. Щербаківський та ін. обстоювали історичну правду, виносили повчальні уроки з української минувшини. Утвердженню державницьких устремлінь української культури сприяли наукові й публіцистичні твори М. Василенка, В. Винниченка, О. Кульчицького, О. Лотоцького, І. Огієнка, С. Петлюри, О. Кандиби-Ольжича, І. Мазепи, В. Кубійовича, С. Наріжного, Д. Чижевського, М. Шаповала, О. Шульгина, А. Яковліва, творчість літературознавців О. Білецького, Б. Лепкого та К. Чеховича, письменників Є. Маланюка, О. Олеся, У. Самчука, Р. Смаль-Стоцького, скульптора О. Архипенка, композиторів В. Барвінського, А. Рудницького, хореографа С. Лифаря та ін.

У ***сьомому періоді***, що тривав із середини 30-х до другої половини 80-х років XX ст., чітко простежуються щонайменше три підперіоди, або етапи, у розвитку української культури: 1) насадження з кінця 20-х – упродовж 30-х рр. партійно-класових стандартів розвитку науки і культури, сталінського принципу «соцреалізму», згортання свободи творчості, російщення культурного простору України, роздмухування репресій, у т. ч. і супроти діячів культури («процес СВУ», «розстріляне відродження»), ідеологізація культурного життя, що вкрай негативно відбилося на розвитку культури і, зрештою, призвело до втрати нею національного обличчя; 2) нова хвиля спалаху національної свідомості українства, його спротиву сталінізму та гітлеризму, поповнення української еміграції у роки Другої світової і радянсько-німецької воєн і

заснування нових наукових і культурних осередків української діаспори на зразок УВАН, Українського історичного товариства та ін. Зароджується українська патріотична літературна і пісенна творчість учасників і симпатиків українського руху опору, УПА. Поява на еміграції І. Багряного, С. Гординського, О. Оглоблина, Н. Полонської-Василенко, Ю. Шевельова, Л. Винара, Т. Гунчака ще більше утвердили своєрідну двоколісність української культури: національної в діаспорі й заідеологізованої, багато в чому конформістської в УРСР; 3) 50–80-ті рр., які характеризувалися короткочасним позитивними зрушеннями у сфері культури, зумовленими хрущовською «відлигою», критикою культу особи Сталіна, наростанням руху шістдесятників (В. Симоненко, Л. Костенко, І. Драч, М. Вінграновський, Р. Іваничук, Д. Павличко, В. Стус, А. Горська, О. Заливаха), дисидентів і правозахисників (І. Дзюба, Л. Лук'яненко, М. Руденко, В. Чорновіл, В. Мороз, Б. та М. Горині, Є. Сверстюк та ін.), гаслами М. Горбачова про перебудову, гласність і плюралізм.

Загалом для 30–80-х років XX ст. характерні, з одного боку, радянська стандартизація науки, освіти, культури і мистецтва, створення ряду ідеологем на зразок парадигми нової спільності «радянський народ», які надовго догматизували національно-культурну політику держави, а з другого боку, опозиційна і діаспорна культура. Двоколісність розвитку української науки і культури на материковій Україні та в діаспорі, ідеологічне протистояння між її течіями, їх своєрідна змагальність і перевірка на життєвість дали поштовх аргументації нових підходів до культурно-духовного життя, засвідчивши водночас глибоку кризу й безперспективність радянської культурної політики.

Восьмий, або сучасний, період започаткований на рубежі 80–90-х років XX ст. і пов'язаний, головним чином, із рухом за суверенізацію і відновлення державної незалежності України, з відродженням національних традицій української культури, досягненням її соборності, з утвердженням постмодернізму в українській літературі та мистецтві. Для цього періоду, в межах якого особливе значення має підперіод із другої половини 90-х років до сьогодення, характерне банкрутство партійно-класової ідеології, ліквідація контролю над діяльністю творчої інтелігенції, дерусифікація установ науки, освіти і культури, створення нових наукових і навчальних інституцій, театрів, музеїв тощо. Важливе значення мало повернення заборонених у радянські часи надбань вітчизняних і зарубіжних діячів української науки і культури В. Антоновича, М. Грушевського, М. Аркаса, О. Єфименко, Д. Дорошенка, І. Огієнка, О. Оглоблина, Н. Полонської-Василенко, О. Пріцака, І. Лисяка-Рудницького, В. Барки, Г. Костюка, Є. Маланюка та ін. До честі більшості колишніх діячів радянської культури можна віднести те, що вони зуміли дистанціюватися від ідеологічних схем і нашарувань тоталітарної доби, розірвати з пануючою в СРСР методологією культури, прилучитися до збагачення національних традицій українського культурного буття (О. Гончар, П. Загребельний, І. Драч, Ю. Мушкетик, Б. Олійник, Д. Павличко та ін.).

Важливо підкреслити, що за роки незалежності в Україні сформувалася нова концепція розвитку культури в контексті світового культурно-цивілізаційного процесу, реформується система науки і освіти, виросла нова генерація молодих, незаангажованих учених, письменників, поетів, компози-

торів, художників, архітекторів, які по-новому осмислюють і розвивають українську національну культуру на шляхах євроінтеграційних процесів. Поступово долаються ідеологічні стереотипи, формується якісно нова культура українського суспільства, хоча цей процес досить складний і суперечливий, він наштовхується на спротив україножобів, на кризові явища в різних сферах культури, успадковані від минулого, на намагання путінської Росії накинути на Україну ідеологему «руского міра». Колосальний вплив на культурне оновлення України відіграли Євромайдан і Революція Гідності. Низка дослідників схильна вважати, що в 2014 – 2015 рр. народилася революційна культура Майдану як творчість Свободи і Гідності.

Звичайно, запропонована хронологічна схема розвитку українського національно-культурного буття, як і будь-яка інша періодизація, є умовною. І все ж вона дозволяє простежити як деякі загальні тенденції розвитку культурно-духовного процесу, утвердження в ньому національного чинника, так і виявити певні особливості, об'єктивні і суб'єктивні труднощі, прорахунки, характерні для кожного з означених періодів. Періодизація має особливе значення для з'ясування фундаментальних характеристик культури. Принагідно нагадаємо, що відомий американський культуролог Джордж Мердок виокремив сім фундаментальних характеристик культури, які мають базове значення, а саме: а) культура передається шляхом освіти і навчання; б) культура прищеплюється вихованням; в) культура залежна від суспільства і має соціальний характер; г) культура ідеаційна, тобто ґрунтується на певних ідеальних нормах; д) культура адаптивна, тобто здатна, з одного боку, пристосовуватися до відповідного середовища і певних умов, реагувати на зміни, а з другого – впливати на середовище; е) культура інтегративна, що особливо виявляється в умовах інформаційно-комунікативного суспільства. Не вдаючись до докладного розгляду кожної з цих характеристик, зазначимо лише, що вони мають важливе значення для обґрунтування універсальної моделі культури цивілізованого суспільства, за якою кожна національна культура виступає як інваріант універсалій культури.

На основі періодизації культурного буття і, виходячи з погляду цивілізаційного пізнання культури, можна віднести до його фундаментальних характеристик такі суперечливі ознаки, як статика (структура) та динаміка. Під статикою розуміють як історичний стан культури, її «спокій», «застій», «стабільність», «культурна спадщина», так і структуру, тобто основні її підсистеми і складові, їх взаємозв'язки. Пріоритетне місце тут посідає шкала цінностей, за допомогою якої визначають декларовані і реальні цінності, вагомі і другорядні надбання культури, позитивне та негативне, добро і зло, що дає ключ для розуміння культурних орієнтацій, сенсу життя, культури мислення, роботи, спілкування і поведінки тощо.

Динаміка культури визначає її розвиток, трансформації і внутрішні соціокультурні зміни, їх різновидності. Як уже говорилося, сучасна культурологія та філософія культури виділяють у культурному бутті два різновиди динаміки: лінійну і циклічну. Перша належить до традиційних теорій поступального, еволюційного розвитку як вияву удосконалення людини, суспільства, людства,

результатів його матеріальної і духовної діяльності. Циклічна динаміка базується на концепті множинності культур, кожна з яких і культура в цілому проходять певні фази, стадії розвитку, які називаються культурними епохами[71].

Таким чином, науково-методологічне значення періодизації розвитку української культури і національно-культурного буття українства полягає в тому, що вона, ***по-перше,*** допомагає на основі цивілізаційного підходу ґрунтовніше простежити безперервність і наступність, спадкоємність і тяглість українського національно-культурного процесу, створення матеріальних і культурних цінностей; ***по-друге,*** вона дає ключ для виділення в межах усього процесу специфіки кожного періоду, його найважливіших сталих і змінюючих компонентів культури, зокрема таких концептів, як «культурна картина світу», «світорозуміння», «культурна свідомість», «цінності культури» та ін., виявити найбільш яскраві постаті світочів культури і окреслити їх особистий внесок у збагачення і примноження культурних надбань; ***по-третє,*** на основі періодизації можна застосувати найбільш досконалі методи дослідження генези української культури, в тому числі її цивілізаційного осмислення, а це дасть змогу об'єктивно осягнути її феномен, здобутки, спрогнозувати перспективи подальшого розвитку національної культури, шляхи підвищення її ролі у формуванні наукового світогляду та національної свідомості українців.

[71] Українська та зарубіжна культура: навч. просібн. /М. Закович та ін.. – К.: Знання, 2001. – С. 77 – 81; *Шевнюк О. Л.* Культурологія: навч. посібн. – К.: Знання-Прес, 2004. – С.75 – 78.

Розділ ІІ.
АРХАЇКА І РОЗВИТОК СВІТОРОЗУМІННЯ ПРАУКРАЇНЦІВ

2.1. Зародження та особливості міфологічного мислення

Як зазначалося у попередньому розділі, з погляду цивілізаційного підходу культуру можна розглядати як діяльність людини, спрямовану на пізнання і освоєння природи і суспільства, як самопізнання, форму саморозвитку та самоусвідомлення. Найдавнішою формою пізнавальної діяльності людини була міфологія як спосіб відображення дійсності в архаїчній свідомості. Міфи – галузь давньої світової й української культури, яка відображала моральні, естетичні, а інколи і протонаукові погляди тогочасних людей. Кожен народ, у тому числі й український, створив свою неповторну міфологічну систему як основу свого феномену. Витоки міфологічного мислення на землях сучасної України сягають найдавніших і античних часів, вони пов'язані з Мізинською, Дніпро-Донецькою, Трипільською, Ямною, Катакомбною та ін. культурами. Помітний вплив на формування праукраїнської культури справили кочові племена, зокрема кімерійці, скіфи, сармати, а також античні міста-колонії Північного Причорномор'я та Криму. І все ж знакову роль у культурі прото-українців, у їх дохристиянському бутті та міфологічному просторі відіграв слов'янський слід, зокрема Антський союз, а також Зарубинецька та Черняхівська культури. Оскільки фактологічна сторона культурного життя первісного суспільства на теренах України більш-менш висвітлена в науковій і навчальній літературі, вважаємо доцільним зосередитися на теоретичних аспектах феномену міфології та міфологічної свідомості.

Один із основоположників учення про феномени, тобто феноменології, Едмунд Гуссерль писав, що життєвий світ людини минулого – це передусім світ донаукового життя з його хаосом неупорядкованих споглядань, з його первинними буденними структурами просторовості та часовості, здогадками, забобонами і передбаченнями. Це сфера дотеоретичного досвіду й одночасно «глуха прихована атмосфера», обрій усіх помислів і можливостей пізнання, апріорних структур допредикативного досвіду, з рефлексії яких потім проростають цінності культури, раціональне мислення, абстрактні поняття, наукові конструкції, філософські установки[1].

Міфи були першою історичною формою синтетичного осягнення світу. «Міф» – з грецької – розповідь, слово. Це, зазвичай, короткі оповідання про діяння предків і походження речей. Взяті в сукупності та організовані в систему життєві уявлення народу або епохи створюють його міфологію[2]. Міф перетворює хаос у космос, створює для первісної людини можливість осягнення світу як організованого цілого, виражає його у простій і доступній схемі. Історико-культурні дослідження дозволяють узагальнити істотні ознаки міфологічного мислення.

---

[1] *Губин В. Д.* Жизненный мир. Культурология. XX век. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 116.
[2] *Войтович В. М.* Українська міфологія. – К.:Либідь, 2002. – С.3 – 4.

Інтерпретація міфу антропоморфна: він наділяється тими якостями, які забарвлюють життя особи в його взаємозв'язку з іншими людьми і навколишнім світом. Невиділеність індивіда з навколишнього світу, невідділеність від інших людей і природи, відсутність суб'єкт-об'єктної опозиції, початкова нерозколотість світу – також специфічні ознаки міфології. Міфологічні образи наділяються субстанціональністю, розуміються як реально існуючі. Символічне уявлення продукує образи, що сприймаються як частина дійсності. Боги такі ж реальні, як і уособлювані ними стихії. У міфі синкретично поєднано космологічну модель й історію світу, віру, релігію, етичні зразки поведінки. Міфи у певному розумінні становлять базову матрицю творення загальної картини світу в етнопсихічній реальності[3].

Міфологічне мислення – переважно образне, і саме тому воно вирізняється метафоричністю та символізмом. У семіотиці символ розглядається як образ, що зберігає зовнішню подібність з об'єктом, який символізується, або певною його властивістю. У цьому його відмінність від знака, у якому ця подібність означуваного і такого, що означає, відсутня. Наприклад, трикутник може бути просто геометричною фігурою, що сприймається (іконою), знаком (дельта – значення різниці в математиці) та символом ієрархії.

Набуття образом статусу символу пов'язано з екстралінгвістичними обставинами. Він повинен бути ким-небудь прийнятий у цій якості: окремим індивідуумом (особистий символ), релігійною або культурною спільнотою, людством у цілому (архетипічний символ). Приклади символів, що мають давнє походження: «кров», «низ» (прірва, падіння або щедре лоно годувальниці землі), колесо-коло тощо. У релігії символи набувають містичного, сакрального значення і вказують на щось, що виходить за межі буденного і принципово незбагненного, вони тільки натякають на те, для чого відсутні мовні та понятійні засоби, що не можна виразити прямо, в явній словесно-понятійній формі. Символ полісемічний, і для його розуміння може знадобитися естетичне сприйняття, інтуїція, асоціативне мислення, знання культурної традиції.

Очевидно, одним із головних засобів міфологічного мислення є метафора. «*Phora»* з грецької – рух. Метафора – семантичний рух, перенесення, поширення або поєднання змісту. Поєднання образів, що ніби не поєднуються, породжує новий зміст. При цьому з'являється враження особливої конкретності цього нового змісту.

Первісна людина, обмежена у своєму інтелектуальному інструменті, позбавлена систематизованих і упорядкованих словесно-понятійних структур, будувала модель світу в словесно-образному коді, у формі міфу. Це зовсім не означає абсолютної примітивності, ірраціональності та бездуховності міфу. К. Леві-Строс настирливо обстоював точку зору, за якою міфологічне мислення не є чимось нижчим порівняно з розвинутим мисленням сучасної людини. Це таке саме мислення, просто воно оперує іншими матеріалами – якостями предметів, що чуттєво сприймаються.

[3] *Куєвда В.* Міфологічні джерела української етнокультурної моделі: психологічний аспект. – Донецьк: Український культурологічний центр, 2007. – С.12.

Спробуємо розібратися спочатку у структурі міфу і міфологічного мислення, в їх складових парадигматичних одиницях. Міф і міфологічне мислення – стартовий момент в історії людства і разом з тим органічна частина сучасної культури, що збереглася. Як відомо, величезний пласт життєвого досвіду формується вже у віці до 7–8 років. Дитина починає оволодівати знаннями про навколишній світ, користуючись тими обмеженими інтелектуальними засобами, які є в її розпорядженні на початковій стадії онтогенезу. За Ж. Піаже – це період доопераціонального інтелекту з властивими йому егоцентризмом, центраціями, статичністю, невідворотністю. Основний засіб формування картини світу у цьому віці – початкові поняття, що прикуті до дій, образні й конкретні. Конкретність набуває форми реалізму: речі для дитини те саме, що явища неречового характеру (фантазії, імена, думки, моральні обов'язки тощо). Відсутня чітка різниця між грою та дійсністю. Основою мислення є трансдукція: рядорозташування елементів замість встановлення причинно-наслідкових відносин. Початкова картина світу, таким чином, подібна до тієї, яка виникає на початкових стадіях розвитку людської культури. Подібність дитячої і міфологічної картини світу, мабуть, зумовлює той особливий інтерес, який дитина відчуває до фольклорного матеріалу (легенда, казка).

Жак Лакан, заперечуючи розуміння дитини як істоти в інтелектуальному плані недосконалої, зауважував: «Ми бачимо, як дитина дивно відкрита всьому, що дорослий говорить їй про сенс світу. Чи задався хто-небудь запитанням, що означає для такого почуття іншого чудесна сприйнятливість дітей до всього, що стосується міфу, легенди, казки, історії – і та легкість, з якою вони віддають себе у владу оповідання? Невже це сумісно з тією грою в кубики, за допомогою якої Ж. Піаже демонструє нам, що дитина тягнеться до коперниківського пізнання світу»[4].

Чи існує міфологічне мислення і міфологічна картина світу в сучасної дорослої людини? По суті, це запитання породжує одразу аж два підпитання: а) чи існують інтелектуальні передумови міфологічного сприйняття світу у дорослої людини і б) чи немає особливих переваг у міфологічного сприйняття світу перед раціонально-теоретичним. Пошукаємо відповіді на ці запитання.

Майкл Коул зазначав з приводу досліджень первісного мислення, які проводив Люсьєн Леві-Брюль, що прихід логічного мислення не привів до повного зникнення дологічного: щоб сліди (дологічного мислення) зникли, всі поняття, які використовуємо, скажімо, у повсякденному житті, повинні були б виражати винятково об'єктивні якості й співвідношення життя та явищ. Насправді, це відповідає лише дуже невеликій кількості наших понять, особливо тим, які використовуються у науковому мисленні.

Доросла людина, безперечно, здатна рефлексувати свій досвід у формально-логічному мисленні. Проте правильна раціональна обробка матеріалу досвіду виробляється далеко не для всіх сфер життя людини і стосується передусім професійної діяльності. Таким чином, дотеоретичне мислення зберігає свою силу і функціонує далі у позапрофесійних сферах життя. Для більшості людей

[4] *Лакан Ж.* Семинары. Работы Фрейда по технике психоанализа. – М.: Гнозис / Логос, 1998. – С. 67 – 68.

сфера дотеоретичного, в іронічному розумінні дилетантського, просякнутого образами та елементами мислення, – позапрофесійна, що охоплює особисте життя, політику, суспільство тощо. Саме в цих сферах відкривається простір для міфологічного мислення.

Що ж стосується адекватності міфологічного мислення, його взаємодії з раціонально-теоретичним, то варто звернутися до думки Е. Кассірера, який, пояснюючи необхідність міфу, писав, що міф – одна з символічних функцій (поряд з наукою, мистецтвом, релігією, мовою), притаманних людині. Міф узагальнює досвід безпосередньо, просто, нерефлексивно. Там, де розум шукає складнощі, міф дає простоту безпосередній даності. «Якщо мова повинна стати інструментом мислення, сформуватися для вираження понять і суджень, то це перетворення може здійснюватися тільки ціною відмови від безпосереднього досвіду. Зрештою, від притаманного йому початкового конкретного та емоційного змісту. Від живого тіла залишається лише скелет»[5].

І тут стикаємося з двома іншими проблемами.

Перша – у якій формі існує живий досвід людини в моменти, що передують рефлексії і раціональній обробці. Відповідь на це запитання тривіальна: у формах дотеоретичного мислення. Однак зовсім нетривіальна при цьому одна обставина: у чому інтегрується живий досвід, що належить до різних фрагментів життя людини? Що є дотеоретична модель світу як змістова основа інтерпретації? Тією мірою, якою людина не піддає своє життя науковому аналізу (а це переважна більшість випадків), відповідь на це запитання проста – вона зобов'язана бути дотеоретичною та міфологічною, це та сама неаристотелева логіка конкретного, про яку вже говорилося.

Друга проблема – чи все в людському житті є доступним раціоналізації, рефлексії в сухому, формально-логічному мисленні? Перед кожною людиною, коли вона стикається з серйозними життєвими проблемами, хоча б один раз в житті виникає завдання: з'єднати переживання, мету, обставини життя, вчинки, факти, закони – свої та інших людей – у цілісну картину, користуючись при цьому буденною, ненауковою мовою. У цій картині завжди присутній компонент, що погано раціоналізується, – переживання. Як з'єднати те, що принципово важко виразити у поняттях (життєві переживання), з тим, що у поняттях виразити можна (суху фактологію життя)?

В історії культури є приклади такого синтезу – міф як нерозчленована єдність мови речення, як мовний конструкт і одночасно вербалізований опис дій (різниці між якими первісна людина, вірогідно, не знала), мистецтва (вираження переживань), науки (міфологічна картина світу як агона й арени дій сил природи та людини, різниці між якими також не робилося), релігії (символ віри, що приймається без раціонального дослідження). Згадаємо міф про Прометея. У ньому поєднано картину світу (світ недосконалий), аксіологічний образ людини, що несе людям вогонь (місія і дія), переживання (страждання як невідворотний наслідок дій, що змінюють світ).

Розпад міфологізованої картини світу породжує у людини тривогу і неспокій. Їхнє джерело полягає у тому, що людина втратила свій світ. Зміна, що

[5] *Кассирер Э.* Сила метафоры // Теория метафоры. – М.: Прогресс, 1990. – С. 41.

відбулася, полягає «у втраті зв'язку з цим світом, з іншими людьми і з самим собою. Тобто міфи і символи втратили свою силу». Чи можуть суто раціональне пояснення та ідея зняти цю тривогу і неспокій? Р. Мей так відповідає на це запитання: «Мій досвід психоаналітика змушує мене сумніватися – чи знімають взагалі раціональні пояснення неспокій; насправді відбувається дещо інше: пояснення стає засобом вираження ґрунтовнішого міфосу, який справді зачіпає людину на рівнях глибших, ніж раціоналізм»[6]. Таким чином, єдина альтернатива зруйнованому міфу – інший міф.

Міф починається з фантазії, яка може тривалий час залишатися невираженою, адже примітивна форма фантазії – це цілком суб'єктивний і приватний феномен мрії (або сну). Нижча форма історії, що розповідається, не набагато перевищує виклад мрій. Вона не має відношення до зв'язку або навіть узгодженості дій, ні до вірогідності або здорового глузду. Тобто примітивна історія володіє значенням не буквальним, а якимось іншим. По суті, створюється з матеріалу мрій; образи такої історії беруться з життя, це – предмети та істоти, але їхня поведінка відповідає якомусь неемпіричному закону; за здоровим глуздом вона просто не відповідає йому. Єдиним поясненням такої історії є, відповідно, тільки те, що ніхто й не турбується про те, грають їх драматичні персонажі просто ролі чи ні. Така поведінка в дійсності не притаманна діючому суб'єкту, тому, кого цей діючий суб'єкт представляє, подібна поведінка у викладеній історії може навіть просто представляти вчинки такої символізованої особистості. Іншими словами, психологічна основа цієї нісенітниці полягає в тому, що наведена тут історія є фабрикуванням із суб'єктивних символів, а не зі спостережених звичаїв і природних явищ. Психоаналітики, які вважали, що подібна неусвідомлена метафора повинна бути розумним поясненням наших таємних мрій, можуть надати нам достатньо свідчень подібних фантазій. Така фантазія повністю обмежується почуттями та бажаннями її автора, дивними у своїй химерності або загадковості, які складаються з суміші страхів і замовчувань, що не визнаються відкрито, сформульованих, розказаних і переказаних заради самовираження. Але навіть у такому разі історія – це певне вдосконалення простої мрії, тому що саме її викладення вимагає набагато більше зв'язку, ніж звичайно буває у наших нічних кошмарах. В історіях повинна бути логічна нитка; образи, що містять у собі дещо більше, ніж ті, з якими маємо справу у сновидіннях[7].

Оскільки історія розповідається досить некритично налаштованій аудиторії людиною, яка її створила, то інколи така розповідь виявляється значною мірою нерозумною, але такою, що нікого не ображає. Кожен, хто спостерігав, як маленькі діти розповідають одне одному історії, може підтвердити це. Але тільки-но історія поширюється, вона стикається з більш суворими вимогами до її значення. Якщо вона і надалі існує в ширшій сфері, то підлягає різним модифікаціям в інтересах зв'язності та привабливості для публіки. Їх винятково особистісні символи замінюються більш універсальними: замість або поряд з предметами з'являються тварини, духи, відьми.

[6] *Мэй Р.* Любовь и воля. – М.: Рефл-Бук, 1997. – С. 219.
[7] *Лангер С.* Философия в новом ключе. – М.: Республика, 2000. – С. 156.

Незважаючи на те, що чарівна історія є, можливо, старішою, ніж міф, останній виступає не просто вищим ступенем розвитку першої. Він також звертається до примітивної фантазії, але момент його походження з цього джерела знаходиться в далекій історії культури, задовго до еволюції нашої чарівної казки. Казка зажадала не більш високого рівня розповіді історії, а тематичного зрушення, щоб покласти початок тому, що називається «міфотворчим інстинктом».

Різниця між двома заснованими на вигадці формами (правда, чимало вчених схиляються до протилежного) є вкрай важливою, тому що казка не несе ніякої відповідальності, її мета – задовольнити бажання, «оскільки мрія прикрашає» (хоч, як і міф, є глибоко символічною). Герої і героїчні казки, незважаючи на своє незвичне походження, багатство, красу тощо, є просто індивідами. Кінець історії, як правило, щасливий, хоч він і не завжди буває моральним; героїзм персонажа може бути абсолютним лицемірством або везінням, але також чесністю та геройством. Звичайною темою є тріумф нещасливого героя (героїні) – зачарованого молодшого сина, бідної Попелюшки або так званого дурня – над його (її) ворогами, що переважають силою. Іншими словами, казка – це форма «бажаного», і фрейдівський психоаналіз казки повністю пояснює, чому вона завжди приваблива, але в неї не вірять дорослі.

З іншого боку, міф, вірять у нього в буквальному розумінні чи ні, сприймається з релігійною серйозністю або як історичний факт, або як містична «істина». Типова тема міфу трагічна, а не утопічна, а його персонажі схильні зливатися зі стабільними особистостями надприродного характеру. Два божества, певною мірою схожі між собою (можливо, чудом народжені й володіють дивною силою, а потім гинуть як герої), стають ототожнюваними: вони перетворюються в єдиного бога з двома іменами, які можуть ставати простими епітетами, що пов'язують бога з різними культами[8].

Усе це робить героя міфу відособленим від героя казки. Немає значення, наскільки зачарований принц з казки про Білосніжку схожий на джентльмена, який будить сплячу красуню, – ці два персонажі не ототожнюються. Чарівні історії в казках ніколи не пов'язуються одна з одною. Міфи ж дедалі тісніше сплітаються в одну нитку, вони утворюють цикли, їхні драматичні персонажі, як правило, внутрішньо пов'язані, якщо не ототожнені. Сценою їх є реальний світ – море, небо, гора Олімп, – а не якась чарівна країна, якої немає на карті. Така радикальна несхожість двох видів історій наводить на думку, що у них абсолютно різні функції. І, звичайно, міф має серйознішу мету, ніж казка. Елементи обох багато в чому подібні, але по-різному використовуються.

Великий крок від казки до міфу робиться тоді, коли не тільки соціальні сили – люди, звичаї, закони, традиції, – а й космічні сили, що оточують людство, відображаються в оповідях; тоді не лише відносини індивіда з суспільством, а й відносини людства з природою осягаються через спонтанну метафору поетичної фантазії. Можливо, цей перехід від суб'єктивно орієнтованих історій, окремих і незалежних, до організованого й вічного вираження про світову драму міг ніколи не відбутися, якщо б творчому мисленню не допомагала присутність вічних,

[8] *Лангер С.* Философия в новом ключе. – С.158.

очевидних символів, що даються природою: небесні тіла, зміна дня і ночі, пори року, припливи та відпливи. Так само, як соціальна система особистого життя, що осягається спочатку в мрієподібних, зародкових формах, поступово дається через тривале осягнення в релігійних символах, космічне становище людського буття є також невловимим або, в кращому разі, простим нічним страхіттям до того часу, поки сонце і місяць, зірки, вітри і води землі не проявлять божественне правило і не окреслять сферу людської діяльності. Коли приходять боги, чиї імена позначають небесні сили і природні процеси, божества місцевих печер та хащ стають простими васалами і менш значними світилами.

То які ж героїчні пригоди пов'язуються з цими безликими діячами, адже вони діяли у практично універсальний спосіб? Вважаємо, що цей процес є природною фазою еволюції міфології від чарівної історії і, звичайно, є могутнім фактором у цьому розвитку. Така зміна відбувається поступово і обов'язково має проміжні етапи: один з них відзначений введенням перших космічних символів. Ця перехідна стадія між егоцентричним інтересом народної казки, зосередженій на людині-герої, і появою абсолютно сформованої міфології природи, що має справу з божественними персонажами досить загального значення, є так званою легендою, яка створює «культурного героя». Цей широко представлений вигаданий персонаж – гібрид суб'єктивного та об'єктивного мислення; він походить від героя народної казки з індивідуальною душею і, відповідно, зберігає багато рис такого персонажа. Проте символічний характер інших істот народної казки наділяє певною надприродністю також і його; тепер він є вже чимось більшим, ніж індивід, що бореться із силами зла. Те, чим же він ще є, накопичується в його особистості, коли проявляється в легендарній формі. Він наполовину бог, наполовину – велетень-убивця. Як і останній, часто є молодшим сином, єдиним розумним серед дурних братів. Він високого походження, але в дитинстві його украли або кинули напризволяще і потім врятували або поневолили за допомогою чаклунства. Однак, на відміну від суб'єкта мрій з чарівної казки, його дії починаються тільки з втечі з неволі. Вони спрямовані на те, щоб принести користь людині. Він дає людям вогонь, землю, навчає їх мисливства, сільського господарства, кораблебудування, можливо, навіть мову; він «створює» саму землю, знаходить сонце (в печері, в яйці або чужій країні) і встановлює його на небо, а також керує вітром та дощем. Але, незважаючи на свою велич, часто може знову скочуватися на роль казкового героя.

Таким чином, статус культурного героя досить складний. Він діє в реальному світі, і пізніше наслідки його дій завжди відчуваються реальними людьми; відповідно, він володіє якимось незбагненним, але, поза сумнівом, історичним ставленням до людей, які живуть, і пов'язаний з місцевістю, де залишив свій слід. Уже тільки цього було б достатньо для того, щоб відрізнити його від героя чарівної країни, чиї дії повністю обмежуються оповіддю, з тим, щоб до кінця її він міг бути звільнений, а до наступної історії був введений інший герой. Історичні та місцеві зв'язки культурного героя надають його існуванню певну сталість. Навколо нього накопичуються історії так само, як вони накопичуються навколо реальних історичних осіб, чиї діяння стали легендарними, наприклад, Кий, Рюрик, Святослав. Але в той час, як ці видатні діячі здобули довіру завдяки перебільшенню їхніх людських діянь, примітивний

культурний герой стикається швидше з діями природи, ніж людей; його супротивниками виступають не хозари чи араби, а сонце і місяць, земля і небо[9].

Як і герой казки, культурний герой є носієм людських бажань. Його пригоди є фантазіями. В той час як казковий герой – це індивід, який перемагає своїх особистих ворогів і супротивників, культурний герой є Людиною, яка перемагає загрозливі сили, що переважають її. З ним несвідомо ототожнюється не одинокий мрійник, а все плем'я. Декорації його драми космічні: його ворогами виступають буря і морок, суворим випробуванням є для нього потоп і смерть. Це реальності, які викликають мрію про визволення. Його завдання полягає у керівництві природою – землею та небом, рослинами, ріками, порами року – і в перемозі над смертю.

Джерело міфу є динамічним, а його мета, як говорив О. Лосєв, – філософською. Це примітивна фаза метафізичної думки, перше втілення загальних ідей. Міф може тільки давати початок загальним ідеям і виставляти їх, оскільки він є недискурсивною символікою, не засновується на аналітичних та дійсних абстрактних методах. Вище досягнення, на яке здатний міф, – показ людського життя та космічного порядку. Коли міфічна форма вичерпується, природна релігія витісняється дискурсивною і точнішою формою думки – філософією[10].

Дослідження, що стосується істини міфу, відзначає перехід від поетичного мислення до дискурсивного. Як тільки народжується цікавість до фактичних цінностей, міфічна форма уяви про світ починає йти на спад. Але емоційне ставлення, яке тривалий час було зосереджене в міфі, не так легко зруйнувати; життєво важливі ідеї, втілені у міфі, неможливо відкинути тільки тому, що хтось відкрив, що міф не відображає факт. Поетичне значення і фактична відповідність, які в загальній моделі символів і значень є двома абсолютно різними відношеннями, стають тотожними під однією назвою «істина». Люди, які відкривають очевидну суперечність між фантазією і фактом, заперечують, що міфи істинні; ті ж, хто визнає їх істину, заявляють, що міфи реєструють факти. Між релігією і наукою існує відомий конфлікт, в якому наука повинна перемогти, але не тому, що вона обґрунтовано говорить про релігію, а тому, що релігія ґрунтується на ранній формі мислення, після якої, якщо мислення розвиватиметься і надалі, повинна наступити філософія природи (яка називається «наукою» або «знанням»). З цієї прогресивної точки зору повинен існувати раціоналістичний період. Тоді, коли погляди повністю раціоналізуються, а ідеї розроблені та вичерпані, виникає інший погляд на речі, нова міфологія.

Іншими словами, нині немає шансу універсально пояснити походження Всесвіту, людини і людського – цивілізації, держави, політичної і культурної реальності. Походження природи, життя і людини неможливо описати в межах існуючих природничо-наукових гіпотез. Гіпотези залишаються гіпотезами – варіантами минулого, що спираються на деяке підґрунтя, достатнє лише для пояснення в межах сформульованої тією самою наукою парадигми. Змінюється парадигма, змінюється й пояснення. І з кожним кроком науки її пояснювальні

[9] *Лангер С.* Философия в новом ключе. – С. 163 – 164.

[10] *Лосев А. Ф.* Философия, мифология, культура. – М.: Изд-во политической литературы, 1990. – С. 396.

схеми стають дедалі елітарнішими і сухішими. У них не залишається фарб й емоцій. Але світ, що сприймається людиною, без емоцій неможливий. Відповідно, і пояснення створення світу фізичними процесами далеко неповне, оскільки відтворює світ без тих якостей, які бачить у ньому людина.

І все ж попередньо підсумуємо погляди на головні ознаки міфологічного мислення в кількох позиціях, що виражають природу міфу як синтезу.

1. *Формально-логічне, образне, символічне, метафоричне.* Яскраві образи, символи та метафори забезпечують єдність переживань і когніцій. Сила символічного, метафоричного, міфологічного розуму полягає у здатності виразити глибоку й складну ідею без допомоги абстракцій, граючи образами та словами буденної мови. Міфологічне синтезує раціональне та образно-емоційне у ще не відрефлексованих формах. Метафора як один з основних засобів міфологічного забезпечує функцію цілісного моделювання: не тільки формує уяву про об'єкт, а й зумовлює спосіб і стиль мислення про нього. При цьому метафора, звичайно, тільки початок мислячого процесу – вона знаряддя, а не продукт наукового пошуку[11]. Таким чином, міфологічне й метафоричне охоплює реальність в її безпосередніх формах і дає передпонятійний опис об'єкта в єдності образу і слова, як початковий момент і предмет раціонального, теоретичного мислення. Щоб сформувати поняття, потрібно мати початковий матеріал для раціональної обробки. На зміну метафорі-міфологемі потім приходить понятійний теоретичний опис.

2. *Прихильність наукового мислення до предметної сфери – універсалізм міфологічного як цілісного пояснення світу.* Метафори міфологічного дозволяють людині сміливо поширювати і переносити досвід з однієї частини свого світу (наприклад, професійної діяльності) в іншу, забезпечуючи зв'язок картини світу. Це своєрідна життєва філософія людини, виражена в образах, символах, метафорах і наочних ідеях, або, кажучи мовою психології, імпліцитні теорії особистості. Зрозуміло, що більшість людей не може присвятити себе теоретичному аналізу всіх сторін свого буття і тому будують цілісний і особистісно-значущий образ навколишнього світу як «мережу» міфологем. Звичайно, у світі кожної людини є «просунуті», раціонально оброблені фрагменти. За рахунок метафоричних відносин можливе перенесення цього досвіду на інші фрагменти реальності. Наприклад, понятійно-термінологічний апарат науки і професійний жаргон, засвоєний спеціалістом, справляє вплив на особистісний світогляд цілісної індивідуальності.

3. *Парадигматичне – синтагматичне.* У новій міфологічній картині повинні бути поєднані парадигматичні компоненти (структура світу) та синтагматичні – людина діюча, яка переживає світ як агон, структура, арена та позиція людини, можливості й необхідність дій у ньому. Міф завжди включає в себе розповідь про життя людини в побудованій для цього картині світу, певні події і зразки. Причому це має бути зроблено наочно й оглядово.

4. *Когнітивізм – інтенціональність.* Міф – не тільки опис світу, а й інтенція, яка в цьому описі закладена. Міф збуджує та спрямовує дії людини.

[11] *Арутюнова Н. Д.* Метафора и дискурс // Теория метафоры. – М.: Прогресс, 1990. – С. 124 – 125.

Коли людина приймає міф про Прометея та ідентифікує себе з ним, – її дії знаходять зміст й інтенцію. «Міф – це мова, через яку інтенціональність стає повідомлюваною… Міфи й символи, життєві в даний період…, є каналами, якими передаються життєві сили суспільства»[12]. Міф – велика мотивуюча сила.

5. *Реальність – ірреальність. Віра.* Не все з того, що усвідомлено і є свідомим, реальне. Принцип двох реальностей: людина дуже швидко навчається розпізнавати та розрізняти дві реальності свого життя. У дитячій грі все відбувається ніби насправді, але вбиті оживають, а стілець може бути автомобілем. Коли читаємо роман, відчуваємо абсолютно реальні переживання, але описані в романі події реально не відбувалися. Коли слухаємо оповідання іншої людини про її переживання і наміри, думаємо про те, наскільки це абсолютно реальне оповідання, і видимі сльози людини відповідають тому, що насправді відбувалося. Що нас турбує в ці моменти, і що є критерієм віри в те, що відбувається? За яких умов приймається на віру міфос гри художнього твору, намірів іншої людини?

Не істинність (її не можна перевірити, оскільки кожна людина через часові межі свого існування позбавлена реальної можливості все перевірити), не правильність (відповідність соціальним нормам, тому що в грі чи в романі норми можуть порушуватись), а правдоподібність стає критерієм оцінки. Правдоподібність нашому внутрішньому світу, існування в нашому досвіді аналогій переживань, наявність у внутрішньому світі того, що може «резонувати» з міфом, спонукає людину прийняти чи заперечити міф. Прийнятий міф стає «сакральним», священним, тим, на що не можна спокуситися, оскільки це сприймається як підрив самих основ буття і сенсу життя людини. Коли зникають цінності – приходить відчай. Міф стає символом віри. Що заважає людині адекватно висловити свої переживання і людські проблеми, які в підсумку залишаються неусвідомленими і не приводять до породження адекватного індивідуального міфосу як індивідуальної картини світу і себе в ньому, чи перевірити та прийняти міфос і пов'язані з ним переживання іншої людини? Стіною у розумінні та вираженні сенсу в хаосі життя є існуюча сучасна мова, наявність затертих висловів, кліше, стереотипів, текстів, які швидше відволікають від змісту, ніж сприяють його вираженню. Один з найбільших сучасних теоретиків психоаналізу Ж. Лакан іронічно зауважує, що товщину цієї стіни можна виміряти кілометрами плівки, тисячами годин телетрансляції, тоннами дешевої літератури тощо, які виробляються для того, щоб людина забула про своє існування. Ж. Лакан описує трагедію сучасної людини: займаючись наукою об'єктивного, вона забуває про свою суб'єктивність. Заповнюючи вільний час дарами культури – від детективів і музики до освітніх лекцій, які дають їй все необхідне, вона забуває про своє існування та смерть і в уявному спілкуванні нехтує сенсом свого життя[13].

Отже, міфологічне мислення пов'язане не тільки з періодом «дитинства людства», воно виступає одним зі способів пізнання і формою моделювання картини світу на основі образного сприйняття дійсності. З ним співвідносять й

[12] *Мэй Р.* Любовь и воля. – С. 346.
[13] *Лакан Ж.* Семинары. Работы Фрейда по технике психоанализа. – С. 51.

міфологічні знання про природу, космос, людей, умови їх буття у вигляді магії, астрології, містики тощо. Вони не зникають механічно, зберігаються у суспільній свідомості. Ось чому одне із завдань науки – очищати суспільну свідомість від хибних стереотипів, сформованих міфологічним мисленням.

2.2. Несвідоме й архетипи в культурі

Культурно-духовне життя базується на досвіді, який передається від покоління до покоління у різних формах, у тому числі і у вигляді архетипів як елементів несвідомого, що лежать в основі колективного та індивідуального психічного світу. Український національний архетип (початковий образ) проявляє себе у символах, зафіксованих у давньоукраїнських міфах, казках, фольклорі, обрядах, звичаях. Він невіддільний від універсалій світової культури, а тому може бути прояснений у контексті світового культурного процесу в часовому вимірі.

У процесі онтогенетичного розвитку індивідуальна свідомість мислячої особистості проходить ті самі архетипічні стадії, які визначають розвиток свідомості людства в цілому. У своєму власному житті кожен індивід повинен подолати той самий шлях, який пройшло до нього людство, залишивши сліди цієї подорожі в архетипічній послідовності міфологічних образів. Як правило, архетипічні стадії змінюють один одного без порушень, і розвиток свідомості відбувається в них так само природно, як і фізичний розвиток у стадіях становлення організму. Як і тілесні органи, архетипи – органи психічної структури – пов'язані між собою і визначають становлення особистості, подібно до того, як гормони визначають тілесну будову. Поряд з початковим значенням архетип у той самий час має виправданий історико-культурний аспект. Свідомість мислячої особистості розвивається, проходячи через ряд «незмінних образів», і в цьому процесі Его постійно встановлює нові зв'язки з архетипами. Його відношення до віковічності архетипічних образів є послідовним у часі процесом – тобто відбувається, можна сказати, стадіально. Здатність розпізнавати, розуміти й інтерпретувати ці образи змінюється залежно від рівня розвитку свідомості в процесі філогенетичної онтогенетичної історії розвитку людства, в цьому випадку, українського народу, починаючи з праукраїнців.

Нині мало хто заперечуватиме, що життя стародавніх спільнот було сповнене містичних переживань. Люсьєн Леві-Брюль зазначав, що «первісні люди відчували себе такими, що перебували у безпосередньому і постійному контакті з невидимим світом, який для них не менш реальний, ніж світ видимий: вони спілкувалися з небіжчиками, давно або недавно померлими, з «духами», з більш або менш персоніфікованими силами, нарешті, з різними істотами, якими населені міфи»[14]. Пояснення цього дивовижного стану, вірогідно, може бути тільки одне: первісні спільноти жили в умовах, коли архетип був гранично оголений, а суспільство являло собою живу пам'ять предків. Містичний досвід структурував простір і час, створюючи умови для племінної єдності, дозволяючи

[14] *Леви-Брюль Л.* Мистический опыт и символы первобытных людей // Мистика, религия, наука. – М.: Канон, 2011. – С. 342.

чітко реагувати на будь-які зміни в ситуації (у поведінці людей і тварин, у погодних умовах тощо).

Наступна сходинка людства замкнула пам'ять предків у несвідомому. Соціальний культурний та технічний прогрес зажадав перетворити архетипічний досвід у таємницю, що зберігається мудрецями та передається у формі міфів. Багато хто вважає, що сучасний світ втратив міфи, але насправді він перенасичений міфами, що вириваються з глибин несвідомого. М. Еліаде писав: «Здається, що сам по собі міф ніколи повністю не щезав з теперішнього світу психіки; він просто змінює свій аспект, маскує свої дії»[15].

Несвідоме – частина людської психіки, що перебуває поза її контролем – не зводиться до біологічно детермінованих, інстинктивних шарів психіки, а охоплює суму досвіду всіх попередніх поколінь. Тому для дослідження несвідомого широко використовуються первісні міфологічні фантазії: мотиви героя, матері, народження і відродження, жертви тощо.

Використовуючи напрацювання К. Юнга, неважко уявити «координати» міфологічних уявлень у колективному несвідомому. Тут міфи є аналогією психічних комплексів індивідуального несвідомого. Це структуровані елементи несвідомого, які розміщуються у безструктурному середовищі з різного роду колективних переживань, архетипів, уривків культурної інформації тощо. Несвідоме (як індивідуальне, так і колективне) чітко розкривається у сновидіннях, невротичних видіннях і страхах, скрізь, коли відключена свідомість. Але його вплив присутній і в свідомому стані, коли свідомість змушена тим чи іншим чином ставитися до інстинктивних або емоційних спонукань особистості. У стародавні часи як сновидінням, так і пророкуванням оракула приписувалася божественна сила, таємниця передбачення долі. Для сучасної людини несвідомі спонуки втрачають відрефлексованість внаслідок того, що часом суперечать моральним переконанням і витісняються зі свідомості, стаючи автономними комплексами.

Варто зазначити, що несвідоме – лише елемент природи людини, до якого вона може поставитися таким чином, що несвідоме породить криваві чудовиська, а може зробити цей елемент джерелом натхнення, творчості, прозріння, істини. Несвідоме – скарбниця, з якої свідомість черпає за своїм вибором і в міру свого розуміння Добро або Зло. Несвідоме – природний, доцільний процес, який може порушити або відновити цілісність душі, його роль залежить від стану свідомості, яка є носієм свободи та відповідальності. Тіньовий бік людської природи повинен бути осмислений і засвоєний, щоб не перетворюватись у «злого генія», який раптово ламає особистість та її долю. Несвідоме, за К. Юнгом, «є те загальне, що не тільки об'єднує індивідууми один з одним у народ, але й пов'язує нас протягнутими назад нитками з людьми давно минулих часів і їхньою психологією»[16]. І в цьому виявляється зв'язок людської природи з міфологією, яка є плоть від плоті людського єства.

Елементами конструкції будь-якого міфу є набір архетипів – своєрідних елементарних блоків, з яких несвідоме збирає свої образи і формує міфосюжети.

[15] *Элиаде М.* Мифы, сновидения, мистерии. – С. 27.
[16] *Юнг К.-Г.* Архетип и символ. – М.: Ренесанс, 1991. – С. 48.

Архетип трактується як форма колективного несвідомого (надособистісного – трансперсонального – початку людської психіки), співвіднесена з тим, що древні називали зв'язком усього з усім. Спочатку трансперсональна сутність у ході розвитку стає надбанням особистості. Вторинне «щеплення» трансперсональної сутності переживають великі соціальні групи, етноси, нації тощо. Необхідно, щоб ця сутність була усвідомлена як сутність людської психіки взагалі[17].

Поняття архетипу корелює з холодним світоглядом, нелінійним, циклічним поглядом на життя. За К. Юнгом, архетип – безпрецедентна, успадкована несвідома форма або образ. Ця складова психічної структури може спонтанно проявляти себе в будь-який час, але як форма набуває змісту тільки за умови наповнення її матеріалом свідомого досвіду. Точніше кажучи, сам по собі архетип – це формоутворювальна здатність, можливість форми. Поряд з тим, цей феномен психоїдного походження можна вважати «соціальним кумулятивним феноменом», своєрідним «мотиваційним геном», який передає з покоління в покоління досвід, нагромаджений людством.

Аналіз архетипів, як стверджував С. Кримський, являє собою досить адекватний метод дослідження менталітету, праісторії та майбутнього суспільних утворень[18]. Він має необмежені можливості: від дослідження ментальностей великих соціальних спільнот, їх соціокультурного руху до коригування психофізичного стану індивіда. У цьому випадку цікавими є універсальні «архетипи синхроністичних подій», структура яких породжує періодичність, повторюваність історичних патернів на іншому соціальному матеріалі та інших рівнях розвитку. Дослідники історії людської цивілізації і культури неодноразово помічали дивне явище багаторазового повторення історичних подій в інтервалах кількох сотень років. Деякі з них на підставі цих фактів припускають, що історія людства значно коротша за узвичаєну, а численні описи історичних подій – це описи дублікатів короткої хроніки людства. Так, О. Фоменко і Г. Носовський доводять, що низка подій античної історії начебто повторюється у Середньовіччі, причому так, що аналогічним чином структуруються час і простір між ними. Особливо це стосується часових послідовностей правління царів та імператорів Давнього Риму, Ізраїлю та середньовічної Європи аж до XVII ст. Те саме стосується таких історичних подій, як війни, напрями воєнних походів, архітектурні, наукові, філософські новації тощо. Автори навіть дійшли висновків, ніби давня історія – це дублікат Середньовіччя, а Давня Греція і Давній Рим реально не існували, їх пам'ятки були створені за Середньовіччя[19].

Існуванням наскрізних щодо історичного часу інваріантів пояснюються і такі сюжети, як збіг певних «духовних епох» в історії людства. Так, О. Шпенглер звертав увагу на психологічну, духовну схожість епохи будівництва пірамід у Давньому Єгипті та епохи мурування готичних соборів у середньовічній Європі, а також на паралелізм між Реформацією і епохою складання текстів Упанішад та створення «неортодоксальних» учень (джайнізм, буддизм) у Давній

[17] Юнг К.-Г. Архетип и символ. – С. 104 – 105.

[18] *Кримський С. Б.* Архетипи української культури // Феномен української культури. – К.: Фенікс, 1996. – С. 97–98.

[19] *Носовский Г. В., Фоменко А. Т.* Введение в новую хронологию (Какой сейчас век?). – М.: Крафт-Леан, 1999. – 775 с.

Індії, архетипову тотожність діонісизму Еллади і моралі доби Ренесансу тощо. Сам факт духовної близькості певних епох у житті абсолютно різних цивілізацій свідчить про існування синхроністичного зрізу всесвітньої історії поряд із діахронічним її рухом. О. Шпенглер неодноразово повторював, що ритми епох, ситуацій і особистостей увесь час повторюються[20]. Цей синхроністичний зріз показує, як «минулі століття накручуються на вічність», і пояснює феномен «раннього характеру майбутнього». В історії, зазначав С. Кримський, діє закономірність, згідно з якою явища, які чітко виділяються на ранніх етапах розвитку будь-якого суспільства (соціуму, етносу, цивілізації тощо), обов'язково розвинуться на його пізніх фазах, причому в панівних, домінуючих формах[21].

Ілюстрацією «раннього характеру майбутнього» можуть бути такі відомі речі, як прояви принципів соціалізму в християнських і дохристиянських суспільствах, функціонування колективних господарств у Давньому Єгипті, земельні закони Спарти, у своїй основі майже тотожні закону про власність на землю, прийнятому в 1990 р. Верховною Радою СРСР тощо. Ще цікавішою ілюстрацією є міфологічні та архетипові форми соціалізації, поширені не тільки в мистецтві, а й у буденному житті.

Синергетичні закони постулюють існування таких «петель антиципації» (С. Кримський): у нелінійних системах, здатних до самоорганізації, процеси відбуваються так, начебто вони відбувалися в усьому обсязі системи в минулому, а в певних зонах – так, як вони перебігатимуть у майбутньому. Водночас усі ці зони існують у теперішньому часі. Через процеси контурної присутності майбутнього і минулого в теперішньому соціальному процесі можливі неймовірні, на перший погляд, збіги подій, моделей, образів, масових психокультурних установок тощо. Згадаймо, що за Середньовіччя життя людини соціально і психологічно вибудовувалось відповідно до «ефекту Кассандри» (передбачення, яке самозбувається), а в символічному полі культури й донині справджуються деякі біблійні пророцтва.

Усе це говорить про те, що є не тільки вірогідна, а й фактична, навіть статистична залежність між подіями давньої, середньовічної, сучасної і майбутньої історії. А ще, мабуть, про те, що розвиткові, соціальному рухові великих людських спільнот властива імпліцитна, внутрішня структура. С. Кримський зазначав, що у «зворотній логіці оновлення минулого діє не каузальна опосередкованість руху за стрілою часу, а аксіологічні програми історії, тобто нелінійна горизонтальна спрямованість історичних подій, їхня ціннісна ієрархія, градація значущості або метачасова «вертикаль» історії… А крім екзистенціального часу, в метаісторії є і предметна основа, що характеризується архетипами або наскрізними структурами соціокультурних процесів»[22]. Він перелічує такі архетипи, як «архетип парцели (господарства, заснованого на власній праці родини)», трійця істини, добра і краси, цінності людської моралі тощо. Як архетипові інваріанти щодо

[20] *Шпенглер О.* Закат Европы. – Т. 1. – М.: Мысль, 1993. – С. 123 – 188.

[21] *Пахомов Ю. Н., Крымский С. Б., Павленко Ю. В.* Пути и перепутья современной цивилизации. – К.: Благотворительный фонд содействия развитию гуманитарных и экономических наук «Международный деловой центр», 1998. – С. 28 – 31.

[22] Там само. – С. 28 – 29.

історичного часу виділяє й політичні структури демократії та деспотії, але не розвиває цю останню думку.

Еллінська й елліністична література пронизані філософією циклічності, повторень людської історії. Аристотель констатував, що людське життя – це зачароване коло повторюваних народжень та розпадів і що безліч разів одні й ті самі думки з'являються і знову живуть серед людей. А що, насамкінець, означає рух «інь» і «янь», «виклик і відгук», як не елемент повтору в історії людства, який просто впадає у вічі, запитував А. Тойнбі.

Виявлену періодичність людської історії можна зіставити з феноменом вічного життя архетипів К. Юнга та їхнім періодичним проявленням у сфері як індивідуальної, так і колективної свідомості. Як наголошував К. Юнг, архетипи колективного несвідомого час від часу зникають і з'являються, і саме цим можна пояснити розквіт і падіння культур і вірувань. Так само універсальні синхроністичні архетипи структурують історичні події, історичний час і простір за законами, які вченим ще невідомі. Але саме тут криється відповідь на вічне запитання людства: чому ми йдемо саме цим шляхом, як рухатися далі і чому саме так, а не інакше.

Разом з тим, треба наголосити, що архетипічні образи є аналогічними з міфологічним, казковим, релігійним, культурним типами. Тому можна припустити, що вони взагалі відповідають певним колективним (а не особистісним) структурним елементам людської душі й успадковуються так само, як морфологічні елементи людського тіла. Міфологія була початковим способом обробки архетипічних образів. Практично не зверталось уваги на те, що міфи – насамперед, психічні явища, які виражають глибинну сутність душі. Дикун не схильний до об'єктивного пояснення найочевидніших явищ, навпаки, він постійно відчуває необхідність або, точніше сказати, в його душі є невідворотний потяг пристосовувати весь зовнішній досвід до душевних подій. Дикуну недостатньо просто бачити, як піднімається та заходить Сонце, – ці спостереження зовнішнього світу повинні одночасно бути психічними явищами, тобто метаморфози Сонця повинні представляти долю Бога або героя.

Усі міфологізовані природні процеси, такі як літо і зима, новий місяць, дощова пора року тощо, не стільки алегорія самих об'єктивних явищ, скільки символічні вираження внутрішньої і несвідомої драми душі. Вона вловлюється людською свідомістю через проекції, тобто є відображеною у дзеркалі природних подій. Таке проектування лежить біля самої основи, а тому знадобилося кілька тисячоліть історії культури, щоб хоч якось відділити проекцію від зовнішнього об'єкта. Суб'єктивність первісної людини настільки дивна, що першим припущенням має бути виведення міфів з її душевного життя. Пізнання природи зводиться для нього, по суті, до мови і зовнішніх проявів несвідомих душевних процесів. Їх несвідомість являє собою причину того, що, пояснюючи міфи, зверталися до чого завгодно, але тільки не до душі. Недосяжним для розуміння було те, що душа містить у собі всі образи, з яких ведуть своє походження міфи, що наше несвідоме є діючим і таким, що зазнає дій, суб'єктом, драму якого первісна людина за аналогією знаходила у великих і малих природних процесах. «Треба мати на увазі, – писав К. Юнг, – що архетипи – це не просто

імена або навіть філософські поняття. Це моменти самого життя – образи, цілісно пов'язані з живим індивідуумом емоційними зв'язками»[23].

Коли говориться про архетипи, то йдеться, по суті, не тільки про базисні загальнолюдські, а й про уявлення конкретного народу (однією з найважливіших ознак якого є його власна мова). Мову можна розглядати як код, що визначає соціальний спадок, передачу досвіду від покоління до покоління. К. Юнг, як відомо, шукав основу колективного несвідомого на генетичному та фізіологічному рівнях. Однак розуміння архетипу як кристалізуючої основи уявлень простіше пов'язати зі структурою мови, в глибинах стародавніх прошарків лексики та у способі організації якої і заховані архетипи. Кожен народ має свою історію – і свою національну мову як живу історію. Одне з основ «живучості» міфологічного власне і є історичне: забезпечення наступності культури та національної ідентичності. Хоча мова дещо пізніше відокремилася від міфу, проте особливості міфологічного «відклалися» і збереглися в мовних структурах.

Існування несвідомого у психіці означає існування того, що неможливо прямо висловити у слові. Ж. Лакан якось іронічно сказав, що у психоаналітика всього одне завдання: вставити між двома словами пацієнта третє, яке їх пов'язує і яке пацієнт сказати неспроможний. Коли людина переживає особисту проблему, сенсу й походження якої вона до кінця усвідомити не може, тоді звертається до іншої людини з якимось їй до кінця не зрозумілим закликом, сподіваючись у мові та судженнях (дискурсі) іншої людини знайти зміст і розв'язання своєї проблеми. У цьому розумінні Ж. Лакан вважав, що несвідоме завжди – дискурси «іншого». У культурі й у мові іншого людина шукає вирішення того, що вона сама з різних причин висловити не може (конфлікт супер-его, «захисту», дефіцит лексики чи інтелекту, нездатність до тонкої рефлексії – не суть важливо, які для цього причини існують). І це вираження свого несвідомого людина знаходить у символах. Символ набуває при цьому нового значення – як усвідомлений елемент (предмет, образ, слово, висловлювання тощо), який перебуває в якомусь зв'язку з несвідомим[24].

Суспільство надає в розпорядження людини багато символів, наприклад, «батько» (пастир, благодійник тощо). Ця символізація створює великий вплив на людину. У дітей, відносини яких з батьком виявилися порушеними, з'являються патогенні ефекти. Кінцевий момент цього процесу – невідповідність уявних чи реальних відносин батька і символу батька символічним відносинам, що констатують сутність функції батька. Символи завжди пов'язані з архетипами. Той чи інший архетип може виражати велику кількість символів. Наприклад, архетип матері охоплює не тільки індивідуальну реальну матір людини, а й також інші материнські постаті, як і постаті годувальниць і вихователь ок. Сюди належать взагалі жінки, міфічний образ жінки (як Венера, Діва Марія, Мати Природа) і такі символи підтримки й виховання-годування, як «церква» або «рай». Архетип матері вміщує не тільки позитивні фігури, а й негативні, такі як загрозлива, домінуюча мати. Наприклад, цей аспект архетипу може кристалі-

[23] *Юнг К.-Г.* Психология архетипа ребенка // Юнг К. Г. Структура психики и процесс индивидуализации. – М.: Наука, 1996. – С. 54.

[24] *Лакан Ж.* Семинары. Работы Фрейда по технике психоанализа. – С. 71.

зуватися в образі Баби-Яги. Існують також й інші архетипи, і серед них можна назвати тінь, аніму (у чоловіків) та анімуса (у жінок), Божество (самість), Мудрого старця тощо.

Повертаючись до символів, варто зазначити, що, за К. Юнгом, несвідоме виражає себе насамперед у них, хоча жоден конкретний символ не може повністю представити архетип (який є формою без специфічного змісту). Чим більше символ відповідає несвідомому матеріалу, організованому навколо архетипу, тим більше він викликає сильну емоційно заряджену відповідь. Крім символів, що містяться в казках, є також важливі колективні символи, зокрема, релігійні образи, такі як хрест, зірка Давида, буддистське колесо життя тощо. Символічні терміни і образи часто репрезентують уявлення, які не можемо чітко визначити або повністю зрозуміти. За К. Юнгом, знак замінює щось інше; символ – є щось само по собі динамічне, живе. «Те, що ми називаємо символом, – писав він, – це слово, ім'я або навіть картина, які можуть бути відомі у повсякденному житті, однак містять дещо специфічне, додаткове понад умовне звичайне значення. Символ вміщує щось невиразне, невідоме або сховане від нас… Слово або образ, широкий «несвідомий аспект», який ніколи не може бути більш чітко визначений або більш повно пояснений»[25].

Усі символи й архетипи є проекціями формуючої сторони людської сутності, що створює порядок і визначає значення. Тому символи та символічні фігури є домінантами кожної цивілізації, як ранньої, так і пізньої. Вони – кокон значення, який людство обплітає навколо себе, і всі дослідження та інтерпретація культури є дослідженням та інтерпретацією архетипів і символів. Колективне відтворення ключових архетипів у магічних і ритуальних діях, а також у релігійних святах і в пов'язаних з ними видах мистецтва надає життю певного змісту і насичує його емоціями, що вивільняються надособистісними психічними силами, які стоять на задньому плані. Поряд з релігійним і сакральним сприйняттям архетипів слід також взяти до уваги їхню естетичну та катарсичну дію.

Архетипи у безпосередньому досвіді найчастіше виступають персоніфіковано, втілюючись під час того чи іншого процесу. Водночас сам процес представлений архетипом іншого роду, який можна було б назвати архетипом трансформації. Він уже не персоніфікований, але виражений типовими ситуаціями, місцями, засобами, шляхами тощо, які символізують типи трансформації. Як і персоналії, архетипи трансформації є справжніми символами. Їх не можна звести ані до знаків, ані до алегорій. Вони рівно настільки є справжніми символами, наскільки вони багатозначні, багаті передчуттями і, врешті-решт, невичерпні[26].

Основу складових міфології становлять архетипи, які органічно пов'язані один з одним, а їх стадіальна послідовність визначає розвиток свідомості. У ході онтогенетичного розвитку індивідуальна свідомість думаючої особистості повинна пройти ті самі архетипічні стадії, які визначають розвиток свідомості людства в цілому. В своєму власному житті індивід має подолати той самий

[25] *Юнг К.-Г.* Архетип и символ. – С. 155.

[26] Теории личности в западноевропейской и американской психологии. – Самара: Бахрах, 1996. – С. 136 – 138.

шлях, який пройшло до нього людство, залишивши сліди цієї подорожі в архетипічній послідовності міфологічних образів. Поряд з початковим значенням архетип також має виправданий історичний аспект. Свідомість мислячої особистості розвивається, проходячи через низку «незмінних образів», і в цьому процесі Его постійно встановлює нові зв'язки з архетипами. Його ставлення до вічності архетипних образів є послідовним у часі процесом, тобто проходить, можна сказати, стадіально. Здатність розпізнавати, розуміти й інтерпретувати ці образи змінюється залежно від рівня розвитку свідомості в ході філогенетичної та онтогенетичної історії розвитку людини; внаслідок цього нестійкість відносин між незмінним образом і свідомістю особистості, що розвивається, стає все більш і більш вираженою. Архетипи, що визначають стадії розвитку свідомості, становлять лише частину архетипної реальності як цілого. Але, скориставшись еволюційним підходом, можна провести щось на зразок основної лінії розвитку, яка проходить через нескінченний символізм колективного несвідомого.

Кожне історичне чи культурологічне дослідження, а відтак кожен еволюційний підхід має починатися з трансперсонального. В історії людства, як і в розвитку індивіда, спочатку переважають трансперсональні фактори, і тільки у процесі розвитку проявляється і добивається незалежності сфера особистого. Індивідуалізована свідома людина нашого часу – це продукт пізній, структура якого вибудована на більш ранніх доособистісних стадіях розвитку людства, від яких його індивідуальна свідомість відділялася лише крок за кроком. Поетапна еволюція свідомості однаково стосується і людства в цілому, й окремого етносу, й окремого індивіда. Тому онтогенетичний розвиток може розглядатися як модифіковане повторення філогенетичного. Цей взаємозв'язок колективного та індивідуального супроводжують дві психічні обставини. З одного боку, рання історія колективного визначається внутрішніми початковими образами, проекції яких проявляються у зовнішньому світі у вигляді могутніх сил (богів, духів, демонів), які стають об'єктами поклоніння. З другого боку, колективний символізм людини також проявляється і в індивідуальному, а правильний або неправильний психічний розвиток людини залежить від тих самих початкових образів, які визначають і колективну історію людини.

Для аналізу праукраїнських міфологічних стадій, встановлення їх послідовності, взаємозв'язків і символізму в контексті стадіального розвитку свідомості українського народу варто звернутися до конкретного матеріалу з різних сфер української культури, підкріплюючи його міфологією інших народів. Звичайно, не можна вважати, що всі стадії розвитку свідомості присутні завжди і скрізь, у кожній міфології, так само, як і теорія еволюції не стверджує, що всі стадії розвитку всіх видів тварин повторюються в еволюції людини. Очевидним є тільки те, що ці стадії розвитку становлять організовану послідовність і спрямовують весь психічний та історичний розвиток. Необхідно також наголосити, що ці архетипові стадії визначені несвідомим і можуть бути знайдені у міфології, і лише розглядаючи колективну стратифікацію людського розвитку разом з індивідуальною стратифікацією розвитку свідомого, можна прийти до розуміння психічного та історичного розвитку, в загальному, й індивідуального, зокрема. І знову зв'язок між особистим і трансперсональним, який має вирішальне значення в житті кожної людини, вже зображений в історії людства. Але колективний аспект цього

взаємозв'язку не означає, що унікальні історичні події або такі, що повторюються, є наслідуваними, тому що до теперішнього часу не існує наукових доказів наслідування набутих навичок. Тому є підстави вважати, що структура психіки визначається попередніми трансперсональними домінантами – архетипами, – важливими складовими органами психіки, що формують хід людської історії. Деякі науковці схильні вважати однією зі спільних ознак українців вияви пріоритету емоцій і почуттів стосовно мислення і волі[27].

Відстежуючи на основі міфологічних стадій розвиток свідомості українського народу, аналізуючи поширені зв'язки між символами і різними шарами розвитку свідомості, необхідно торкнутися такого явища, як «закон вторинної персоналізації». Він полягає в тому, що первинна трансперсональна сутність, яка спочатку за таку й приймається, в ході розвитку стає особистісною. Вторинна персоналізація трансперсональної сутності є еволюційною необхідністю. Для розкриття саме цих аспектів і зосередимося на розгляді української міфології, через призму якої проглядається процес несвідомого забезпечення розвитку свідомості наших предків.

2.3. Феномен праукраїнського міфу і язичництво

Наукове осмислення давньоукраїнської культури неможливе без з'ясування особливостей язичницької міфології. Внаслідок розселення слов'янських племен з праслов'янської території (верхів'я Вісли, передусім з території Південно-Східних Карпат) у Центральну та Східну Європу, від Ельби (Лаби) до Дніпра і від північних берегів Балтійського моря до півночі Балтійського півострова продовжилася диференціація слов'янської міфології і відособлення її локальних варіантів. Це стосується і міфології східних слов'ян (племенні центри – Київ і Новгород). Припускається існування й інших варіантів (зокрема, південнослов'янських на Балканах і західнослов'янських у польсько-чесько-моравській області), але свідчення про них скупі[28].

Власне праукраїнські міфологічні тексти не збереглися: релігійно-міфологічна цілісність «язичництва» була майже знищена в процесі християнізації. Можлива лише реконструкція головних елементів праукраїнської міфології на основі вторинних писемних, фольклорних і речових джерел. Головне джерело свідчень з праукраїнської міфології – середньовічні хроніки, аннали, написані сторонніми спостерігачами німецькою або латинською мовами. Цінні свідчення є в творах візантійських письменників (починаючи з Прокопія (VI ст.) і географічних описах середньовічних арабських та європейських авторів. Багатий матеріал з праукраїнської міфології дають пізніші фольклорні та етнографічні зібрання, а також мовні дані (окремі мотиви, міфологічні персонажі й предмети)[29].

---

[27] *Ткаченко О. Г., Пахтар О. С.* Українська романтична елегія й кордоцентризм: деякі аспекти взаємопроникнення // Вісн. СумДУ. Секція філології. – №1. – Т.11. – Суми, 2007. – С. 113 – 116.

[28] Українці: народні вірування, повір'я, демонологія/ А. П. Пономарьов та ін. – К.: Либідь, 1991. – 640 с.; *Баран В. Д.* Давні слов'яни/Україна крізь віки. – К.: Альтернативи, 1998. – 336 с.; *Моця О. П.* Українці: народ і його земля (етапи становлення). – К.: Стародавній Світ, 2011. – 638 с.

[29] *Войтович В. М.* Українська міфологія. – К.: Либідь, 2002. – 664 с.

Дієвий спосіб реконструкції праукраїнської міфології – порівняльно-історичне зіставлення з іншими міфологічними системами, в першу чергу з міфологією балтійських племен, що вирізняються особливою архаїчністю. Це зіставлення дозволяє виявити індоєвропейські джерела праукраїнської міфології і цілого ряду її персонажів з іменами та атрибутами, в тому числі головного міфу – праукраїнської міфології про боротьбу бога грози з його демонічним супротивником. Індоєвропейські паралелі дозволяють відділити архаїчні елементи від пізніших інновацій, впливів іранської, германської та інших євразійських міфологій, пізніше – християнства, які помітно трансформували праукраїнську міфологію.

Разом з тим, незважаючи на всі проблеми щодо збереження міфологічних текстів наших предків, на основі реконструкції можна стверджувати, що праукраїнська словесність знала вже й міфи, оформлені в жанри, пов'язані з природою і поетичними історичними упорядкованими текстами. Виникають запитання: якою була форма міфу в цей період, чи був міф повним або хоча б відносно закінченим нарративним цілим, про яке ми судимо за його уламками – частковими і більш або менш відображеними, такими, що випадково збереглися, або ж реальністю був не сам міф як такий, а окремі мотиви, образи, мовні елементи (слова), що являли собою основу, на якій викристалізувався – потенційно (у багатьох версіях) або реально – міф, причому – і це необхідно враховувати – реально міф міг набути свого завершення і оформлення вже в якомусь іншому жанровому типі, наприклад, у легенді, казці тощо. Цей другий член альтернативи потребує детальнішого обговорення: саме припущення альтернативи і саме з таким розумінням її другого «або» є новим.

Якщо виходити з цього припущення, то виявляється, що міф для його носіїв був результатом такої самої реконструкції цілого у формі пучка варіантів, який виробляється «дослідником-реконструктором». У будь-якому разі в живій українській традиції міф у прямому розумінні слова, міф як жанрова конструкція, міф як цілісний текст майже відсутній. Можливі лише перекази (і тоді сам переказ утворює певний новий «мета-жанр»). Реальна картина, з якою мають справу дослідники, така, що ані міф не складається у вірогідну «міфову» конструкцію – сюжет з реально засвідчених мотивів та образів, ані міфи не утворюють цикли, пов'язані єдністю міфологічних персонажів і хоча б відносною безперервністю дії.

Нарешті, є ще один аргумент на користь зробленого припущення. Оскільки першим локусом народження міфу (точніше – міфічного) є мова, від якої невіддільний процес міфологізації, що було доведено ще в «романтичний» період становлення наукового методу вивчення міфу, і яка сама (мова) не може відтворюватися завжди безпомилково (а мовна помилка, власне, і утворює основу для мовного міфотворення і використання мови за межами «низького» життя, побуту – в поезії, пророцтвах, релігійних прозріннях тощо), виявляється, що початок міфу лежить у сфері спонтанного, як правило, не контрольованого свідомістю, і що міф вибудовується ніби знизу, шляхом змін, трансформацій, суджень і розширень, «поліпшень» і «погіршень», осмислюваних лише на наступному кроці (Перун – грім > Перун як персоніфікація грому-блискавки і його сакралізація; вел, вол – значення смерті, небіжчика, влади – символ

багатства, худоби, вовни, певного локусу тощо > Велес як теріоморфізація, а потім і персоніфікація окреслених явищ або об'єктів тощо)[30].

Ця тенденція сходження, прояснення, переходу на рівень персонажів, циклізація різного, окремого, випадкового в єдине, спільне, необхідне, одне слово, в щось ціле і завершене, настільки містке, щоб умістити у собі якісь головні змісти, і настільки ефективне, щоб стати в майбутньому силою, що протистоїть тенденції, – ентропія, передаючись з рівня на рівень, якраз і могла привести до створення міфу як вищого досягнення міфопоетичного періоду розвитку. Як далеко зайшов цей процес у праукраїнському міфі і наскільки повно він був відображений у джерелах більш пізнього часу або навіть у реконструкціях, сказати з достовірністю навряд чи можна, але саме припущення про формування міфу в його словесно-текстовій, мовній формі з ізольованих і «випадкових» елементів або їх мінімальних сполучень, які в телеологічному ланцюгу з погляду майбутнього виявилися заготовкою, з яких склався міф, видається конструктивним.

У праукраїнську епоху міф був особливим виявом культури і жанром словесності, однак судити про нього з достатньою вірогідністю важко, тим більше, що не можна не врахувати можливість «дегенеративного» варіанта розвитку, при якому втрати і псування істотно затемнюють початкову картину, або ж міф не сформувався у певний канонічний жанр – він тільки приміряв до себе різні форми, які могли б претендувати надалі на статус жанрових утворень, але не змогли (не встигли) ними стати. Ці особливості ситуації з праукраїнським міфом можуть бути краще зрозумілими, якщо врахувати культурно-історичні ситуації. Як відомо, «міфопоетичне» начало доросло до форми міфу або цілої серії (циклу) міфів у тих культурних традиціях, де рання поява писемності сприяла фіксації «міфопоетичного» і створила особливо вигідні умови для доведення його до рівня міфів (грецька, італійська, хетська та інші традиції), або ж були вироблені надійні мнемонічні засоби, які значною мірою компенсували відсутність писемності (давньоіндійська, почасти давньоіранська традиції). Чи були ці фактори в праукраїнській культурній традиції, можемо лише припускати. Відомо, що була одна вкрай несприятлива обставина для збереження язичницької традиції і завершення процесу міфологізації – певному збігу в часі виникнення писемності й прийняття християнства, що означало крах язичницької міфології і перекреслення (зрозуміло, практично не абсолютне) того, що було вже зроблено на шляху становлення міфологічного жанру. І ще одна обставина має братися до уваги – припущення про дегенерацію старої індоєвропейської міфопоетичної спадщини і що відновлена картина формування праукраїнського міфу вторинна, що їй могла передувати інша, цілісніша картина, спроба відновлення якої, однак, неминуче примусила б дослідника ступити на досить хисткий ґрунт.

Розглядаючи далі проблему праукраїнського міфу, можна було б із деяким застереженням говорити про такий наратив, як «протоказка» (відповідно, і «протоміф»), в якій відтворюються і за «казковою» логікою аранжуються багато мотивів, актуальних для міфу. Тією мірою, якою казкові функції можуть

[30] *Попович М.* Нарис історії культури. – С. 81.

«перераховуватися» (співвідноситися) з мотивами, можна говорити і про мотивну структуру «протоказки», у якій розігрується, по суті, один з варіантів «головного» міфу. Таким чином, з'являються деякі підстави трактувати єдність «протоказки» в тому ж плані, що і єдність міфу.

Якщо ж взяти до уваги й оповіді «квазіісторичного» характеру в тому їх різновиді, який можна охарактеризувати як оповіді про предків-засновників, що багатьма особливостями (композиційними, мотивними, персонажними тощо) перегукуються і з міфом, і з «протоказкою», то не можна не помітити певного взаємозв'язку між єдністю «змісту» всіх цих жанрових конструкцій і певною незалежністю їх складових частин (до речі, мотивів і навіть інколи персонажів) у кожному з названих жанрових типів. Складається враження, що підкреслена «змістова» єдність певною мірою компенсує «слабкість», а почасти й оказіональність внутрішніх зв'язків у кожному з цих типів.

Щоправда, слід зазначити, що реально про жанр «квазіісторичної» оповіді можна судити найчастіше за пізнішими прикладами, де персонажі, їхні імена і просторово-часові обставини виступають як змінні, а функції і мотиви – як постійні. Тому проблема «історичності» персонажів і подій, з ними пов'язаних, у цьому випадку не настільки важлива, важливіша сама інтерпретація автентичності, історичності, установка на те, що так «було насправді». Крім того, необхідно пам'ятати, що саме значення елементу «квазі» у визначенні жанру оповідей як «квазіісторичного» в ряді випадків досить умовне. Нерідко, коли персонажами таких оповідей виступають епоніми певного реального локусу, саме ім'я відсилає до реальності, хоч і іншої, ніж реальність персонажа.

Ілюструє це відображення «київський» міф про Кия, його братів Щека, Хорива та сестри Либідь. Якщо ім'я Кия відображає елемент, пов'язаний з позначенням, зокрема, божественного коваля, помічника Громовержця у поєдинку зі Змієм (українська легенда пов'язує походження Дніпра з ковалем, що переміг Змія, впрягши його в плуг і примусивши його зорати землю; з борозни виник Дніпро, його пороги і вали вздовж Дніпра – Змієвали), то в цьому разі можна побачити зв'язок заснування міста з мотивом змієборства і перемоги над Змієм[31].

Міфологічна свідомість будь-якого народу безпосередньо пов'язана з його етнічними характеристиками – господарським заняттям, суспільним устроєм, звичаями, мовою. Язичництво наших предків – це релігійно-міфологічні уявлення осілих землеробських племен, що проживали територіальними (сусідськими общинами). По суті, в україномовному язичництві у міфологізованому вигляді відбивався весь життєвий цикл селянина-землероба: цикл сільськогосподарських робіт, домашній побут, весілля, поховання тощо. Пошук гармонійного існування в природі й з природою – ось один з найважливіших сенсів язичництва наших предків – слов'ян.

Не випадково, наприклад, що літо вважалося найважливішим елементом різного циклу, оскільки саме влітку відтворюючі сили природи набирають найбільшу міць. До речі, міфологізоване сприйняття літа, як головної частини літа, відбилося і в тому, що вираховування років донині називаємо літочисленням.

[31] *Знойко О. П.* Міфи Київської землі та події стародавні. – К.: Молодь, 2004. – С.112 – 113.

Зима ж пов'язувалася з періодом засипання, а то й тимчасовим помиранням природи. І ця опозиція – літо–зима – становила головний поділ року на два періоди (весна в цьому випадку – передліто, осінь – передзим'я).

Рік у слов'ян поділявся на 12 місяців, а ось тиждень складався з п'яти днів. Донині в позначенні днів тижня у нас збереглася саме ця традиція, започаткована у глибокій давнині. Саме українське слово «неділя» бере початок з назви п'ятого дня, під час якого нічого не робили. Перший день – «понеділок», тобто наступний після «неділі», потім другий день – «вівторок», «середа» – серединний день п'ятиднівки, четвертий день – «четвер», п'ятий – «п'ятниця», він же і неділя. Ще в язичницькій давнині «п'ятниця» була обожнена нашими предками і склався культ П'ятниці. Особливо шанувалися 12 п'ятниць у році, з яких починався кожен місяць. Цей дохристиянський культ тримався довго, а «п'ятниця» оспівувалася в народному фольклорі ще багато віків. Зберігся цей культ і в християнські часи, виразившись у поклонінні християнській святій Параскевії-П'ятниці[32].

Відмінність давньоукраїнської міфології від давньогрецької або іншої викликана також особливостями історичного розвитку праукраїнців, адже кожен слов'янський етнос формувався з найдавніших часів шляхом взаємоасиміляції різних племен і народів. Пізніше, коли у племен запанувала територіальна спільність і суспільна організація, процес етнотворення розширився і поглибився. В культурному плані це призводило до різних наслідків, оскільки територіальна громада, зазвичай, була відкритою для прийому вихідців з інших народів на становищі вільних і рівних. Натомість, кровнородинна – не допускала рівності і всередині сім'ї, а вихідці з інших родів могли потрапити в неї як неповноправні (як було в давньогрецьких полісах).

І що характерно – етнічна самосвідомість наших пращурів, з тієї самої причини, спочатку була ослаблена на тлі племен з кровнородинною громадою. Недаремно ще в язичницькі часи головною складовою слов'янської міфології стає образ Землі. Із землею пов'язані найважливіші релігійні культи й обряди. Земля в давньоукраїнському релігійно-міфологічному світосприйнятті виявляється не тільки відтворюючою силою природи («годувальниця»), але й родоначальницею, матір'ю всього живого («Мати – сира земля»). Слабка етнічна самосвідомість протоукраїнців, їх розмаїтість визначили і той факт, що ідеї самостійності і незалежності у них були пов'язані не стільки з ідеєю племені або роду, скільки з ідеєю «рідної землі» як місця проживання. Давно, наприклад, помічено, що в пам'ятках давньоукраїнської літератури йдеться про Руську (Українську) Землю.

Найдавніший слов'янський світогляд відрізнявся від світогляду інших оточуючих його племен. Так, ще в VI ст. візантійський історик Прокопій Кесарійський записав, що слов'яни «долі не знають». Вони не знали розуміння долі як «фатуму» – невідворотності. Таке «фатальне» ставлення до долі було характерне для стародавніх греків і римлян, для германців і варягів. Ставлення до долі як до «фатуму» породжувало у цих народів незнищенну віру у визначеність, у те, що ніякі дії людини не можуть змінити фатальної невідворотності, накресленої зверху. Слов'яни ж сприймали долю більшою мірою як «фортуну».

[32] *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. – М.: Наука, 1994. – С. 271.

Доля-фортуна відкрита, результати її невідомі. Не тільки доля керує людиною, але й людина долею. Справді, є багато прикладів, коли у слов'янському середовищі йшли наперекір долі, тобто прочитані під час чаклування знаки визначеності не заперечували право вибору. Наявні в давньослов'янській свідомості елементи фаталістичного світосприйняття, найімовірніше, стосуються варязького, неслов'янського середовища.

Уже зазначалося, що наші предки досить спокійно ставилися до запозичень чужих культурних традицій, особливо тих, які вписувались у систему власного буття. Але внаслідок того, що відбувався постійний взаємовплив слов'янських і неслов'янських елементів, інколи досить складно побачити власне слов'янський початок тих чи інших релігійно-міфологічних уявлень. Так, переважання територіальної громади у слов'ян передбачало відсутність глибоких етногенетичних переказів, характерних для народів з кровнородинною громадою. А якщо такі перекази з'являлися, то одразу виникало запитання – звідки вони взялися, хто, який етнос приніс свої перекази у слов'янську пам'ять?

І тут необхідно враховувати один досить важливий факт. Уже в VI ст., коли слов'яни населяли величезні території Східної Європи, вони контактували з різними сусідніми племенами і, отже, відчували їх впливи. Тому навряд чи можна говорити про існування навіть у VII – XIX ст. якоїсь єдиної слов'янської міфології – вона була різна навіть у прибалтійських, північно-східних і південних слов'ян. Вони не мали суворо регламентованої ієрархічної структури суспільства, як це було в народів з кровнородинною общиною (стародавні греки, германці), тому і слов'янські релігійно-міфологічні культи були значно простішими, ніж у останніх. Наприклад, слов'янські божества майже не були в кровнородинних стосунках, за винятком Даждьбога, якого називали сином Сварога. До речі, давньоукраїнський книжник епохи Володимира Мономаха згадує саме цих богів, що причетні до організації українсько-руського суспільства:

- *Перша стадія*. Люди проживають у кам'яному віці, полюють палицями і камінням, знають груповий шлюб («бяху акы скот блудяще»).
- *Друга стадія*. Ера Сварога. З'явилося божество неба і вогню – Сварог. Люди пізнали метал. Почала встановлюватися моногамія.
- *Третя стадія*. Ера Даждьбога. Зарожується держава, військо, данина князям. З усією вірогідністю, в цей час у зв'язку з культом Сонця місячний календар був замінений сонячним з дванадцяти місяців («двою бо на десять месяцю число потом уведоша»)[33].

Про те, що наші предки поклонялися різним богам, свідчать і писемні джерела. Відомий візантійський історик VI ст. Прокопій Кесарійський дав опис вірування слов'ян, з якого можна зробити висновок, що йдеться про вірування різних народів, або таких, що в далекому минулому мали різне етнічне походження. «Вони вважають, – зазначав він у одному місці, – що тільки один бог, творець блискавки, є владикою над усіма, і йому приносять у жертву биків і здійснюють інші священні обряди». А далі зауважує, що «вони шанують ріки і

[33] *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. – С.10.

німф, поклоняються іншим божествам, приносять їм жертви та з допомогою цих жертв чаклують»[34].

З цих свідчень можна зробити висновок, що вже VI ст. на слов'янську язичницьку релігійну систему накладалися інші етнокультурні впливи, і релігійні, зокрема. І ще одне. Прокопій Кесарійський описував вірування слов'ян, які проживали на території сьогоднішньої України, а були ще прибалтійські і ті, що проживали на північному сході Східноєвропейської рівнини.

У XII ст. католицький священик Гельмольд повторює думку Прокопія Кесарійського якщо не слово в слово, то дуже близько за суттю. Тільки якщо візантійський історик описував вірування південних слов'ян, то Гельмольд – язичницькі культи слов'ян прибалтійських: «У слов'ян є багато різних видів ідолопоклоніння, тому що не всі вони дотримуються одних і тих самих язичницьких звичаїв. Одні прикривають неймовірні статуї своїх ідолів храмами, як, наприклад, ідол у Плуні, ім'я якого Подага; в інших божества селяться в гаях, як Прове, бог Альденбурзької землі, – вони не мають ніяких ідолів. Серед багатьох божеств, яким присвячують поля, ліси, горе і радощі, визнають і єдиного бога, що панує над іншими на небі, визнають, що він всемогутній, піклується лише про справи небесні, інші боги, підкоряючись йому, виконують покладені на них обов'язки»[35]. У переказі Гельмольда привертає увагу згадка священних дубових гаїв бога Прове або Проне. Багато дослідників вбачають у цьому богові більш відомого нам Перуна, символом якого також був дуб. Але найголовніше, перед нами знову та сама картина – на релігійні вірування слов'ян Прибалтики також накладалися інші етнічні вірування.

І коли усвідомлюємо цей факт, то стає зрозумілим і глибинний зміст розмаїтості слов'янської міфології – вона була покликана гармоніювати не тільки стосунки людей з природою, але й стосунки між різними етнічними спільнотами. Слов'янська міфологія, відбиваючи глибинні духовні, моральні й соціальні характеристики, повинна була забезпечити мирне співіснування різних етносів у межах певного соціуму, певної соціальної організації. Освячення світу, освячення життя – ось сенс слов'янського язичництва.

На підставі сказаного доречно навести пантеон богів, принаймні тих слов'янських племен, що склали основу українського етносу, або сусідніх:

Баба (Мати) – назва жіночого предка, богиня родючості – врожаю, одне з імен Лади.

Баян (Браги (сканд.), Bajas (італій.)) – Бог пісень, славослів'я, музики і музичних інструментів. Онук Велеса, син Тура.

Білбог – бог примирення і згоди, дружби і щирості.

Бог ранку (Зоребог, Ютрабог (польськ.), Іотербог (зах. слов.), Uniwit (балт.) – Бог ранку, зорі, доби. Чоловік Зорі.

Бука (Букан, Букач, Бучело, Пчелич («Вел. Книга»), Риса (кельт.), Бубілас (лит.)) – Бог бджільництва, бортництва. Також дух страшних снів. Онук Велеса.

Буря (Варма-ава (морд.)) – Богиня вітру, дружина Стрибога.

---

[34] Див.: *Перевезенцев С. С.* Славянская мифология, или первый смысл // http://www.voskres.ru/idea/sensesl.htm – С. 7.

[35] Там само. – С.7 – 8.

Велес (Волос, Влас, Віл) – Бог худоби, пастухів, багатства, хмар, мудрості, книжності, хитрості, волі, жита-зерна, торгівлі, чаклунства, ворожінь, господар чортів, провідник померлих душ. Брат-суперник Перуна, син Сварога, чоловік Макоші.

Дажьбог (Даждьбог, Дайбог, Дажбо, Даже, Дацбог, Дажба, Дашуба, Дабог (серб.), Даба, Дајбог (серб.), Dagbra(брит.), Мітра (інд,), Міфра (ір.), Мгер (вірм.), Атум-Ра (єгип.), Peive (саам.), Чи-пас (морд.), Ош-Кече (мар.), Узіл (етр.), Соль (лат.), Сварожич/Zuarasiz, Дагда (ірл.), Луг (кельт.), Арев (вірм.), Тіват (лув.), Тіят (пагат.), Сурья (інд.), Цар Горох-Білобог, Белбог, Белун (білор.), Біляк, Baldag, Baldr (герм.), Belenus (кельт.)) – Бог сонця, світла, добра, дощу, покровитель весіль, природи, багатства, допомоги. Син Сварога. Чоловік Живи. Батько Орея – праотця білих людей. Покровитель комах. Протистоїть Чорнобогу.

Діва (Дівія, Діна (валах.), Діана (лат.), Артеміда (грец.), Дзевана, Зевонія (польс.), Араньяні (інд.), Vires-akka (саам.), Dziwica, Devana (чеськ.)) – Богиня полювання, заповідних лісів, звірів, дівчат (жіночі таємні мисливські громади). Донька Додоли й Перуна. Дружина Волха.

Дід – друге ім'я Білобога.

Доля (Среһа (серб.), Щастя, Удача, Фортуна (лат.), Лахесіс (грец.), Лайма (лит.), Верданди (сканд.)) – Богиня щасливої долі, удачі. Сестра Макоші і Недолі.

Дунай (Дон, Дніпро, Потрімпс (прус.), Усиня) – Бог річок та рибальства. Син Кощія. Батько русалок, чоловік Дани. Брат Святогора і Святибора. У місцевих звичаях йому присвоюється ім'я найбільшої ріки (Ніл (єгип.), Тібр (лат.)).

Желя (Журба, Zeion (чеськ.), Zeiu (польськ.)) – Богиня похоронного плачу, що проводжає на похоронне вогнище. Звідси «жальник» – могила. Сестра Карни. Дочка Мари і Кощія.

Жива (Живіт, Живана, Живена, Сіба, Сьва, Сива, Весна, Туран (етр.), Zivia (кріто-мікен.), Sif (герм.), Seewa (лит.), Zywye (пол.)) – Богиня життя, весни, родючості, народження, жита-зерна. Донька Лади, дружина Дажьбога. Мати Орея.

Зоря (Зорька, Зорениця, Аврора (лат.), Ужара (марій.), Еос (грец.), Тезан (етр.)) – Богиня зорі, світанку, очищення, здоров'я, дітей, любові, зору, співу (в індусів). Мати Усеня. Донька Дажьбога.

Карна (Кручина) – Богиня скорботи, похоронного обряду, горя. Донька Мари, сестра Желі.

Квасура (Квасир (сканд.)) – Бог таїнства хмелеваріння. Лада навчила Квасура готувати питний мед (сурью).

Коляда (Каледа, Колодій (серб.), Calenda (лат.), Календа) – Бог бенкетів, їжі, календаря, веселощів, жертвоприношень.

Кощій (Кош, Кащій, Вий, Вим, Шолудивий Буняка (на Волині), Солодивий Буніо (Подолія) – Бог підземного царства, підземного сонця. Супротивник Дажьбога. Чоловік Мари. Породження Чорнобога.

Кривда (Брехня) – Богиня брехні, обману, неправди. Донька Суду і Недолі.

Купало (Купала, Купідон (лат.), Купалець, Купалич, Кулебозе, Купайло (укр.), Купалищ (білор.), Аллу (етр.), Апполон (грец.), Cupra (італійськ.)) – Бог очищення, жадання, любові, шлюбних пар; пов'язаний з водою і вогнем. Брат Усеня, Радогоща, Коляди.

Купальниця (Купава) – Дружина Купали.

Лада (Ладо, Лето (грец.), Аділі (інд.), Латонія (грец.), Анна (брет.), Дану (ірл.), Дон (валл.), Мааема (ест.), Маддер-акке (саам.), Юман-ава (марій.), Уні (етр.), Мати-Сира-Земля (рос.), Гера (грец.), Гея (грец.), Alado (польськ.), Рато (кріто-мікен.), Юнона (лат.), Деметра (грец.), Аль-Лат (араб.), Анахіта (ір.), Анаіт (вірм.)) – Богородиця, матір Богів, покровителька пологів, жінок, дітей, шлюбу, любові, жіночих справ, пар, врожаю, родючості. Жіноче втілення Роду. Дружина Сварога. Богиня Землі.

Леля (Лелія, Hely, Heli, Lala (етр.), Ляля (білор.), Алпан (етр.), Лакшмі (інд.), Афродіта (грец.)) – Богиня дівочої любові, покровителька закоханих, багатства, краси, щастя. Донька Лади. Дружина Семаргла.

Люта (Лед, Ляд, Lyada (польськ.), Маворс/Марс (лат.), Арес (грец.), Тюр (сканд.), Ladon (чес.), Turisas (фін.), Сканда (інд.)) – Бог бою, війни. Син Семаргла і Лелі.

Мара (Марена, Коров'яча Смерть, Кікімора, Jambe-akka (саам.), Марцана, Маржана, Маржена (польськ.), Мурієна/Мармурієна (словац.), Мора, Маруха, Марана, Марина, Морена, Мармор (лат.), Мамерс (ок.), Геката/Церера (грец.), Ніррiті (інд.), Марія (грец.), Моргана (брит.), Мерроу (шотл.), Маря (латис.), Smrtonoska (чес.), Smertnica (луж.), Куга (серб.), Морріган (ірл.), Марися (білор.), Магіса (італ.), Хольда (герм.)) – Богиня смерті, хвороб, холоду, зими, зла, ночі, темряви, чорного чаклунства, гніву. Донька Сварога, дружина Кощія, Велеса. Мати Образи, Мсти, Карни, Желі, Сну, Мора, Морозу, Ліні.

Мокош (Макош, Могош, Макоша, Пугес (хант.), Велесиня, Мокошка (словен.), Mococize (луж.), Makosia, Mures (полаб.), Муукс, П'ятниця, Кармента (лат.), Клото (грец.), Верпея (лит.), Нортія (етр.), Урд (сканд.), Ардвісура, Анахіта (ір.), Карта (латис.)) – Богиня долі, щастя, нещастя, жіночої долі, ворожінь, рукоділля, покровителька джерел і святих колодязів, охоронниця корів. Пов'язана з загробним світом. Дружина Велеса. Сестра Долі й Недолі.

Мор (Марс (лат.), Смерть, Танатос (грец.), Грох (вірм.), Мар (інд.)) – Бог смерті, холоду, хвороб. Син Мари.

Мороз (Морозко, Тріскун, Студенець, Зюзя (білор.), Морок) – Бог зими, снігу, холоду. Син Велеса і Мари.

Мста (Маха (ірл.), Бадб (ірл.), Bodua (галл.), Бада (балт. слов.), Біда, Афіна (грец.)) – Богиня помсти, кари, війни, руйнувань. Донька Мари і Кощія. Втілення – чорна ворона.

Недоля (Несрећа (серб.), Лихо, Горе, Нужда, Нещастя, Декла (лит.), Морта (лат.), Атропос (грец.), Хельд, Скульд (сканд.)) – Богиня нещасливої долі, невдач, нещастя. Сестра Мокоші і Долі.

Образа – Богиня образи, біди. Донька Мари. Сестра-близнюк Мсти. Втілення – чорна либідь.

Перун (Гром, Перен, Пярун (білор.), Перон, Паром (словац.), Пераун (чес.), Піорун (польськ.), Пірва (хет.), Парджанья (інд.), Пурьгине-паза (морд.), Перкеле (фін.), Перкунас (лит.), Перконс (латис.), Фєргюн (сканд., ім'я Богині, сходить до імені Перуна), Паргнум/Паркунс/Перкунс (прус.), Проно (балт.), Прохн (полаб.), Айке (саам.), Тоора (фін.), Туури (карел.), Таара (ест.), Сяхил-Торум (мансі), Атям (морд.), Квазь (удм.), Pirchunis (скіф.), Хшатра вайрья (ір.),

Вахагн (вірм.), Тару (хет.), Тор (сканд.), Тараніс (кельт.), Доннер (герм.), Додол, Додон) – Бог грози, родючості, жита, війни, покровитель воїнів, вогню, сили, влади, закону, зброї, бойового мистецтва, покровитель врожаю, подавач благ, дощу. Син Сварога. Брат-суперник Велеса. Чоловік Додоли. Батько Діви, Кришна, Сітіврата.

Погода (Догода, Нот (грец.)) – Бог південного літнього вітру, гарної погоди. Син Стрибога.

Поревіт (Порович, Спориш (білор.), Польовик, Янус (лат.), Puruvit (балт.), Перке-кугу-юмо (марі), Юмис (латис.), Кулсан (етр.), Пильвітус (прус.), Добро) – Бог родючості, достатку, успіху, багатства, життєвої сили, благополуччя, спілок і договорів.

Посвист (Позвізд, Посвистач, Похвисцій, Pochwisciel Pochwist, Не-погода, Борей (грец.)) – Бог північного зимового вітру. Син Стрибога.

Правда (Дакшина (інд.), Юстиція (лат.)) – Богиня правди, істини, чесності, вірності клятві. Донька Суду. Сестра Кривди.

Род (Рудра (інд.), Брахма (інд.), Коре (угр.), Танен (єгип.)) – Верховне Божество (Deo Deorum). Творець всесвіту. Початок Всьому. Батько Сварога і Лади.

Рус (Рос) – Прабатько племені Русів. Син Орея.

Сварог (Бог, Дід, Тіу/Тюр (сканд.), Дьяус (інд.), Ільмарінен (фін.), Ільмойлліне (карел.), Інмар (удм,), Ен (комі), Юбмсл (саам.), Шкай (морд.), Шкай (мокш.), Істен (уг.), Кугу-юмо (марі), Кумі-Торум (угр.), Нішке (морд.-ерзя), Всевишній, Zeus (грец.), Deus (лат.), Savitar (інд.), Ішвара (інд.), Ахура-Мазда (ір.), Арамазд (вірм.)) – чоловіче втілення Роду, Бог-Творець, Бог Неба, мудрості, покровитель шлюбу і ковальської справи, ремесел. Бог, що встановив закон Права. Батько Богів. Чоловік Лади.

Світовіт (Світовід, Святовід, Святовіт, Світозар, Свіндовід, Vitelubbe (балт.), Svatovit, Zwetobochus, Suentebueck – Бог світла, родючості, урожаю, осіннього сонця, зерна, бою. Син Сварога.

Святобор (Світобор, Гай, Ліс, Дубиня, Ажуолрович (лит.), Сильван (лат.), Селванс (етр.), Вертидуб) – Бог лісів, борів, пан лісовиків.

Святогор (Світогор, Гориня, Калнавертіс (лит.), Вертигор) – Бог гір, пагорбів, круч. Брат Святобора.

Семарагл (Симаргл) – символ «озброєного добра», посередник між верховним божеством неба і землею, його посланець. Бог насіння, охоронець пагонів і зелені.

Сон (Гіпнос (грец.), Унтамо (фін.)) – Бог сну. Чоловік Дріми. Батько Угомона (Спокою). Син Велеса і Мари.

Стрибог (Вітер, Вітрила (білор.), Стриба, Саркис (вірм.). Вата (ір.), Ват-Лунг (хант.), Туня-юмо (марі), Oado (кушан.), Pieggolmai (саам.), Vot-pop-ansux (мансі), Шу (єгип.), Вайю (інд.)) – Бог вітру, повітряного простору. Батько Посвиста, Провея, Погоди і Подаги. Чоловік Немізи.

Суд (Усуд (хорв.), Дхарма (інд.), Каба-інмар (удм.), Вахт (вірм.)) – Бог правосуддя, справедливості, істини, законів. Батько Правди, Кривди і Родомисла.

Суриця (Сурья (інд.)) – сонячна Богиня радості, світла (напій сурья (мед питний)). Дружина Хмеля. Дочка Дажьбога.

Троян (Траян, Триглав (балт.), Трояк (укр.), Третей, Діан Кехт (ірл.), Trzy (польськ.), Тріта Апья (інд.), Фріта, Фаридуї/Траетона (ір.), Фаетон (грец.), Тритон (грец.), Асклепій (грец.), Ескулап (лат.), Тройчан, Аурван (ір.), Дханвантарі (інд.), Аушаутс (прус.)) – Бог здоров'я, цілющих трав, знахарства. Пов'язаний з вогнем та водою. Син трьох Богів (Сварога, Перуна, Велеса). Чоловік Трігли. Покровитель часу і простору.

Тур (Віл, Торк (болг.), Tunipit (балт.)) – Бог-покровитель худоби, ігрищ, веселощів, буйності, пристрасті. Син Велеса і Макоші.

Хмель (Місяць, Арма (хет.), Син (шум.), Кужух (хур.), Meness (латиськ.), Мен (фріг.), Мані (сканд.), Мах (ір.), Чандра (інд.), Ікі (хант.), Етпос-Ойка (мансі), Сома (інд.), Хаома (ір.), Нектар (грец.)) – Бог хмелю. Чоловік Суриці.

Хорс (Хърс, Хръс, Харе, Хорос, Хрос, Хурс, Гурс, Гурк, Коре, Геліос (грец.), Орш, Корша, Кърт, Kirt (нім.), Карачун, Керечун (карпатськ.), Крачун (болг.), Kreuunu (рум.), Horse (італійськ.), Херс, Хрс, Хрсовик (серб.), Хорус (чеськ.), Гор (єгип.)) – Бог зимового сонця, зерна, озимих, холодів, покровитель худоби (особливо коней). Бог грому, господар чортів і вовків.

Чорнобог (Царнібу (балт.), Сурт (сканд.), Сет (єгип.), Керемет (удм.), Омоль (комі), Куль (перм.), Куль-Отир (мансі), Кинь-Лунг (хант.), Zcerneboch, Черняк, Ангро Манью (ір.), Tiarnaglof, Церноглов (балт.)) – Бог Зла, брехні, ненависті, ночі. Супротивник Білобога і Вищих Богів.

Числобог (Кронос (грец.), Зерван (ір.)) – Бог часу, букв, чисел, календаря.

Ярило (Ярила, Яр, Ерило (білор.), Ярци, Еріл (лат.), Liekio (фін.), Пергрубрюс (прус.), Арес/Ерос (грец.), Герман (болг.), Яровіт, Herovito (балт.), Herilus (італійськ.), Ярко, Телепінус (хет.), Тарку (вірм.), Геркле (етр.), Геракл (грец.), Геркулес (лат.), Фуфлунс (етр.)) – Бог весняного сонця, пристрасті, кохання, дітонародження, родючості, худоби, пивоваріння, землеробства, війни, звірів. Для кожного божества існували різні види жертвоприношення[36], а їх перелік підтверджує думку про взаємовплив різних етнічних вірувань, починаючи з індоєвропейців, на слов'янське язичництво. Упродовж багатьох століть традиційні слов'янські язичницькі вірування досить успішно справлялися зі своїм завданням. Але язичництво виконувало своє призначення головним чином на додержавній або ранньодержавній стадії розвитку. З виникненням і утвердженням держави ситуація змінюється, оскільки підвищується статус певних соціальних верств, а також одних етнічних груп по відношенню до інших. І, відповідно, ставши пануючою верствою в суспільстві, ці етноси починали підвищувати роль і своїх богів, яким вони поклонялися, що й породило певні суперечності.

Нагадаємо, як розвивалася історія язичницьких вірувань на землях Руси-України, яка співвідносилася насамперед з полянами. Відомо, що руси з «роду руського» поклонялися, перш за все, Перуну, а також Велесу (Волосу) – їх іменами вони клялися, підтверджуючи угоди з греками. «Клялись зброєю своєю

[36] *Плачинда С. П.* Словник давньньоукраїнської міфології. – К.: Український письменник, 1993. – 63 с.; *Демина Е. В.* Особенности религии древних славян. – Елец, 2002. – С. 5–8; *Воропай О.* Звичаї нашого народу. – Х.*:* Фоліо, 2004. – 508 с.

і Перуном, їхнім богом, і Волосом, богом багатства…», – повідомляє «Повість минулих літ». Мабуть, іменем Перуна і зброєю клялися князі та дружинники, а іменем Велеса (Волоса) «богом багатства» – купці. За Ігоря в Києві на якомусь пагорбі стояв ідол Перуна: «Покликав Ігор послів і прийшов на пагорб, де стояв Перун. І склали зброю свою, і щити, і золото, і присягали Ігор і люди його – скільки було язичників серед руських»[37]. Культ Перуна найяскравіше виражений і у Володимировому пантеоні язичницьких богів, коли в 979–980 рр. за велінням київського князя Володимира Святославовича різних богів слов'ян зібрали в одному місці, і було влаштовано капище, в центрі якого розташовувався Перун, оголошений головним богом. Навколо Перуна розміщувались ідоли інших богів – Стрибог, Даждьбог, Мокош, Симаргл і Хорс.

Сенс язичницької релігійної реформи Володимира ніби зрозумілий – опинившись на чолі держави, він зробив спробу створити єдину систему язичницьких вірувань і єдину ієрархію богів, яка б відповідала державним інтересам. Можна припустити, що язичницька релігійна реформа була спрямована проти християнської общини, що посилювалася в Києві з часів Аскольда та Ольги, але в цьому відношенні Володимир схилявся до поглядів свого батька Святослава, який залишався язичником. Це підтвердили й археологічні дослідження «Перунового пагорба». Вияснилося, що для підстави язичницьких ідолів використовували уламки плінфи (давньоруської цегли) і шиферу. Трапляється й штукатурка зі слідами фрескового розпису, подібного до того, який використовувався в християнських церквах. Найвірогідніше, це були залишки зруйнованого християнського храму.

Водночас не зовсім зрозумілі принципи створення пантеону богів за часів Володимира. Дивує, наприклад, відсутність бога Велеса (Волоса), який був присутнім в угодах з греками Олега Віщого і Святослава. Більше того, відомо, що кияни і далі поклонялися Велесу і йому був споруджений ідол на київському Подолі, окремо від Володимирового пантеону. Цей факт свідчить про наявність у Києві релігійних суперечностей не з християнами, але й самими язичниками. І цей факт дозволяє нам дещо привідкрити завісу над таємницею Володимирового пантеону, оскільки релігійні суперечності між язичниками могли мати тільки етнічний характер.

Уже давно науковці звернули увагу на те, що імена богів Володимирового пантеону походять з індоіранських мов. Саме слово «бог» також індоіранського походження. Відповідно, названі язичницькі боги, найімовірніше, не були суто слов'янськими. А це, в свою чергу, означає, що слов'яни Придніпров'я колись жили поряд з іраномовними народами, асимілювали їх, а іранські культи стали частиною слов'янської міфології. Власне східнослов'янське ім'я в Володимировому пантеоні має тільки богиня Мокоша, хоча і щодо неї побутує думка про фінське коріння.

У деяких джерелах називаються й інші боги, що мають слов'янські імена – Сварог, Лада, Род, той самий Велес (Волос). Імена цих богів мають дуже давнє індоєвропейське коріння і знаходять аналоги в індійській міфології. До речі, вищим небесним божеством слов'ян П. Толочко вважає, наприклад, Сварога, а

[37] *Перевезенцев С. С.* Славянская мифология, или первый смысл. – С. 10.

Велес – це бог худоби, покровитель торгівлі і навіть поезії. Але ці слов'янські боги в Володимировий пантеон внесені не були[38].

Складніше визначити етнічне коріння культу Перуна. На думку ряду дослідників, він не був ані загальнослов'янським, ані й взагалі слов'янським богом. Витоки культу Перуна проглядаються в міфології прибалтійських ругів-русів (ілиро-венетів). Перун і став слов'янським богом саме в тих місцях, де слов'яни спочатку близько контактували з ругами-русами, а потім асимілювали їх – у прибалтійських слов'ян (культ Прове-Проне). Мабуть, не випадково Перун під іменем Перкунаса ввійшов у міфологію балтів.

Але навіть у цьому випадку в Києві Перун залишався богом князя і його військової дружини, так і не набувши загальнослов'янського значення. Можливо, це пов'язано з тим, що руги-руси ставали правлячими русами у слов'ян, зберігаючи власну міфологію, а одвічне слов'янське населення і надалі поклонялося своїм традиційним божествам. І недаремно культ Перуна, встановлений Володимиром у Києві, так і не зміг закріпитися. А ось у Новгороді, жителі якого вели родословну від роду варягів-русів й довгий час підтримували зв'язки з «варязьким» узбережжям Балтійського моря, культ Перуна зберігався надовго.

Тому, цілком можливо, що в Володимировому пантеоні представлені не просто боги-покровителі різних «професійних культів», а божества різних племен, що населяли Києво-Руську державу. І створюючи пантеон, Володимир намагався примирити різноплемінних підданих, поставивши на чолі свого, варязько-руського, князівського бога Перуна. Недаремно кількість богів пантеону – шість – збігається з кількістю племен, які названі в літописі: поляни, древляни, сіверяни, дреговичі, кривичі полоцькі і слов'яни новгородські. Хоча, імовірніше, суто племінний зв'язок з божествами донині був уже втрачений і всі вони мали певне функціональне значення.

Релігійна реформа, проведена Володимиром на початку свого правління в Києві, свідчить ще про один досить важливий факт – до того часу в Києво-Руській державі не було структурованої і загальновизнаної ієрархії богів. Володимир увів цю ієрархію власним рішенням, тобто «зверху вниз», але вона не прижилася, не була сприйнята киянами й іншими придніпровськими слов'янськими племенами, нашими предками, як необхідність, як єдина релігійна система – вони зберігали вірність власним богам, незважаючи на рішення київського князя. Навіть у Києві, як зазначалося, жителі усе ще поклонялися Велесу, не включеному в «Пантеон». І не випадково, що незабаром Володимир руйнує ним самим влаштоване капище, «скидає» Перуна і запроваджує християнство. Однак сама язичницька міфологія, на рівні переказів, жила далі, і під час християнства багато слов'янських племен зберігали вірність своїм традиційним віруванням[39].

Про тривале існування різних традиційних язичницьких культів у племен, що проживали на території саме України, свідчить і відоме «Слово о полку Ігоревім», написане через 200 років після прийняття християнства. Взагалі, картина язичницького пантеону, відтворена у «Слові о полку Ігоревім» – унікальне явище в давньоукраїнській писемності. Автор «Слова» не знає Перуна, хоча той

[38] *Толочко П. П.* Літописи Київської Русі. – К.: Київська академія євробізнесу,1994. – 88 с.
[39] *Франклин С., Шепард Д.* Начало Руси. – С. 230 – 232.

вважався саме воїнським, князівським богом. Не знає він і Сварога – одного з головних слов'янських язичницьких богів, як не знає і давньослов'янську богиню Мокош. В цілому, з язичницького Володимирового пантеону в «Слові» згадані лише три боги – Хорс, Стрибог і Даждьбог, тобто боги південних районів Київської Русі.

Зате головним богом виступає Троян – саме цей бог співвідноситься з поняттям часу («віки Трояна») і простору («земля Трояна»). При цьому «віки Трояна» мають і конкретне значення – саме від Трояна автор «Слова» відраховує історичний час (полоцький князь Всеслав правив у XI столітті, жив «на самому віці Трояна»). Конкретизується і поняття «земля Трояна» – саме як «Руська Земля». Цікаво, що у давньоруських писемних пам'ятках, крім «Слова», ім'я Трояна згадується в апокрифі «Ходіння Богородиці по муках», поряд з Хорсом, Перуном і Велесом. Родопочатківцем руського народу в «Слові о полку Ігоревім» виступає Даждьбог, внуками якого названі руські люди.

Унікальність язичницького пантеону «Слова» безпосередньо пов'язана з оригінальною історико-міфологічною картиною. Так, при багатьох історичних паралелях, автор «Слова» зовсім не знає сюжетів, пов'язаних з запрошенням варягів, як і не знає імені варязького князя Рюрика. Але він пам'ятає стародавнього князя Буса, що жив у IV ст. і воював тоді в Причорномор'ї з готами. Автор «Слова» взагалі майже не знає північних і північно-західних історико-міфологічних сюжетів, зафіксованих «Повістю минулих літ». Зате в «Слові» широко представлені сюжети й аналогії, пов'язані з Кримом, Причорномор'ям і Подунав'ям. Так, саме відвойовувати Тмутаракань у половців відправляється князь Ігор, готські діви в Криму згадують «час Буса», плач Ярославни долітає до Дунаю і саме там знаходить відповідь, а коли Ігор повертається з полону додому, то якісь дівчата радісно співають на Дунаї, і їхній спів долітає до Києва. До речі, і слова Святослава Київського чують на Заході й на Півдні Європи – німці, венеціанці, греки і морави[40].

Понад те, на думку деяких дослідників, під образом Трояна варто трактувати не язичницького бога, а римського імператора Траяна (98–117 рр.), який здійснював походи в Подунав'я і залишив по собі пам'ять у подунайських слов'ян. Якщо так, то в «Слові о полку Ігоревім» можна бачити відгуки, що зберігалися в південних межах Стародавньої Русі, історико-міфологічних переказів про дунайську прабатьківщину слов'ян, про контакти з римлянами, про Причорноморську Русь, про війни Русі з готами в VI ст. Інакше кажучи, можна припустити, що «Слово» надає нам досить оригінальну версію походження нашого народу. Можна також припустити, що «Слово» не було єдиною пам'яткою, яка представляла цю версію – за «Словом», можливо, стояла ціла традиція, писемна чи усна. І якщо ми сьогодні не маємо оригіналу «Слова», то, досить вірогідно, загинула і писемна традиція вказаної версії походження Русі, що започатковується корінням у Тмутараканській Русі і, найімовірніше, ще глибше – в Русі Причорноморській (індоарійській?). Продовжуючи розмову про «Слово о полку Ігоревім», варто звернути увагу на такий факт, як започатковування в ньому

[40] Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под ред. Е. Мельниковой. – М.: Логос, 1999. – С. 68 – 164, 259 – 406.

української мови, не кажучи вже про інші писемні джерела. Так, російський історик В. Соловйов небезпідставно визнавав київську літературу XI – XII ст. (у тому числі й «Повість минулих літ» за Іпатіївським списком) як українську. Навіть В. Бєлінський вважав, що «Слово о полку Ігоревім» за характером – українське. «Є в мові його, – писав він, – щось м'яке, що нагадує нинішню українську мову, особливо безліч гортанних звуків і закінчення на букву «ь» в дієсловах теперішнього часу третьої особи множини»[41].

Цей наголос зроблений для того, щоб ми, українці, усвідомили самі для себе, що від початку етногенезу наших предків ми є окремим слов'янським етносом, який творив свою історію і свою майбутню вітчизну. Адже не секрет, що сьогодні російські ідеологи від історії, як і в Радянському Союзі, намагаються постійно твердити, як мантру, про спільні корені трьох братніх народів: українців, білорусів і росіян з надією на те, щоб український народ і надалі не міг творити своє окреме життя. Так, спільні корені є, але тільки в тих слов'янських племен, які проживали на території нинішньої України (власне Києво-Руської держави) і стояли біля витоків українців.

Повертаючись до протоукраїнського міфу, варто звернути увагу і на ритуали міфологічного життя. Так, справді, деякі види праукраїнських міфів у жанровому контексті були надзвичайно ритуалізованими та жорстко прив'язаними до ритуалів. Ідеться про пісні річного та життєвого циклів, а також про гадання та загадки. І ті, й інші, поза сумнівом, тривалий час були прив'язані до ритуалів переходу, ніби гарантуючи його успішність, передбачаючи майбутнє, перевіряючи, наскільки засвоєна «логіка» світу і наскільки випробовуваний відповідає їй.

Взагалі, через операційність визначення об'єктів у міфічному мисленні (як це зроблено? як відбулось? тощо) актуальна картина світу неминуче й нерозривно співвідноситься з космологічними схемами та «історичними» переказами, які розглядаються як прецедент, який служить зразком для відтворення вже тільки тому, що він мав місце у початкові часи, «на початку». Для архаїчної свідомості наших предків міфологічної епохи все, що існує, – результат послідовних відтворень прецеденту, першоподії, експлікація вихідної ситуації (творення) стосовно нових умов космологічного «ущільнюваного» буття. У цьому розумінні всі події міфу творення – лише повторення того, що було у загальному вигляді маніфестовано у вихідному акті творення. Так, всередині космологічного міфу утворюється досить щільна, тотальна мережа ототожнень з правилами переходів (трансформацій) від однієї події до іншої, від одного героя до іншого. Ця ситуація пояснює високий ступінь орієнтації на необхідність постійного звернення з приводу розв'язання проблеми тотожності й різниці.

Для міфічної свідомості все космологізовано, оскільки все входить у склад світу-космосу, притаманне йому, саме він і утворює вищу цінність. Зрозуміло, в житті людини міфічної епохи можна виділити й аспект злободенності, «низького» побуту, профанічного існування. Але життя у цьому аспекті не

[41] Размышления о России и русских. Далекие предки XVIII в. – М.: Правда Интернэшнл, 1996. – С. 90.

входить у систему справжніх цінностей: з погляду вищих інтересів вона невідповідна і досить профанічна. Істотне і насправді реальне лише те, що сакрально зазначене, сакралізоване, а сакралізоване тільки те, що породжене в акті творення, входить до складу Космосу як його частина, вихідне з нього. Ця «всесакральність» утворює одну з найхарактерніших рис міфічної моделі світу. Тільки у сакралізованому світі існують правила його організації, що належать до структури простору і часу, до співвідношення причин і наслідків, окремого й загального. Поза цим світом – хаос, царство випадковостей, розклад. Але сакральність світу потребує охорони й підтримки, періодичного оновлення, особливо у кризові моменти, коли світ-космос старіє і виникає загроза його загибелі. Цим ентропічним тенденціям може протистояти тільки ритуал, який відновлює вихідну цілісність, гармонію та сакральність. Саме в ритуалі знову й знову відтворюється вихідна ситуація «початку» – і певним набором дій запобігається хаос і відновлюється наступність цього світу й того, що було створено «на початку». Крім «випадкових» загроз цілісності світу, що долаються ритуалами часткового характеру, інколи своєрідними імпровізаціями ритуальної дії, існують і періодичні тотальні кризи. Вони відбуваються на зіткненні Старого і Нового року, у свято, тобто в той «святковий» порожній час, коли Старий рік-світ майже повністю відійшов, а Новий – ще не виник, й існує загроза, що в цю порожнечу увірветься стихія хаосу. Ця ситуація крайньої невизначеності передусім характеризує драматичну напругу «великого» (головного) ритуалу, що приурочується до переходу від Старого року до Нового, яка «знімає» напружену колізію в ході свого розгортання.

Стрижневе становище ритуалу в житті архаїчних колективів і наповненість його ритуальною діяльністю як формою творчості, що розцінювалось як головна і вища (можна нагадати, що в ряді культур свята займали до половини всього річного часу), значною мірою зберігалось і для наших предків, про що можна зробити висновок з кількості тих свят, які успадкували українці від язичницької пори, лише частково адаптувавши християнством. Тому для міфічної епохи саме ритуал є не тільки реальною основою релігії, а й найбільшим її актуальним втіленням у двоєдиному ритуальному слові-ділі, священнодійстві. У багатьох випадках ритуал підпорядковує собі міф, визначаючи його роль у мотивуванні самого себе, відсиланні до прецеденту, мовному коментарі тощо. Але і в тих випадках, коли міф утворює самостійну систему, він, як правило, не пориває зв'язків з ритуалом та ідеями, що лежать в його основі, стаючи іншим способом їх вираження. Однак і в ситуації «рівноправності» ритуалу і міфу перший характеризується як більшою інтимністю пов'язаних з ним переживань, так і більшою прагматичністю, організуючим началом і цілеспрямованістю. Один з проявів цих особливостей у тому, що в принципі ритуал загальнообов'язковий і втягує у себе весь колектив («всенародність» свята), і з його допомогою вирішуються завдання, які стоять перед колективом у цілому. Згуртовуючи людей у соціум, виявляючи цінності, актуальні для колективу, і намічаючи своєрідну програму виходу з кризи до «стійкого» життя, ритуал породжує і те колективне слово, яке звернене до всіх і яке, навіть уже помітно відірвавшись від ритуалу, що його породив, і далі залишається голосом усього колективу.

Саме це і становить основу «соціалізації» почуттів і ментальних можливостей людини через внутрішньоритуальні «діяння» і відповідні їм знакові прото-системи, які дають початок мистецтву, науці, філософії, праву. Зрозуміло, що ця спроба розкрити особливості формування праукраїнського міфу не може бути завершеною. Всі уточнення під час висвітлення цього питання, як і більш або менш синтетичний підхід, можливі лише після системного дослідження феномену праукраїнського міфу.

2.4. Міф створення і зародження антропологічної свідомості

Становлення культури на українських землях невіддільне від виникнення, утвердження і відтворення міфічної свідомості. Провідні міфологознавці вважають, що попри самобутність міфів різних народів у них є багато спільного, хоча його прояви мають свою специфіку. Свідченням цього може слугувати міфічна свідомість праукраїнців та цикли їх міфу. *Перший цикл міфу* – це міф створення[42]. Ернест Кассірер показав, що у всіх народів і у всіх релігіях створення проявляється як виникнення світла. Таким чином, виникнення свідомості, що проявляє себе як світло, на противагу тьмі несвідомого, є істинним «предметом» творення міфології. Вчений зазначав, що на різних стадіях міфологічної свідомості спочатку виникає суб'єктивна реальність, починається формування Его та індивідуальності. Початок цього розвитку міфологічно уявляється як початок світу, виникнення світла, без якого жодний процес, що відбувається у світі, не був би помітний взагалі.

Проблема початку пов'язана з питанням «Звідки?». Це вихідне і важливе запитання, на яке космологія та міфи про створення постійно намагалися давати нові й різні відповіді. Це вихідне запитання про походження світу одночасно є і запитанням про походження людини, походження свідомості та Его, це фатальне запитання «Звідки я з'явився?», яке постає перед кожною людською істотою, як тільки вона з'являється на порозі шляху до самосвідомості. Міфологічні відповіді на ці запитання є символічними, як і інші, що виходять з глибин психіки, з несвідомого. Одним із символів початкової досконалості є коло, яйце – аспекти «замкнутого у собі», того, що не має ані початку, ані кінця. У своїй первозданній досконалості воно передує будь-якому процесу, воно вічне, тому що у своїй коловій формі не має ні «до», ні «після», не має часу; в ньому немає ані верху, ані низу, ані взагалі простору. Все це може з'явитися лише з приходом свідомості, світла, якого поки що немає; зараз усе перебуває під владою ще не проявленої божественності, символом якої тому і є коло[43].

Коло – це яйце, філософське Яйце Світу, ядро початку і зародок, з якого, як скрізь вчить класична література, виникає світ. Пригадаймо з цього приводу так добре відому нам усім з дитинства казку «Яйце-райце» і епізод, коли герой казки випадково розбиває його: «як узяв же скот вернути з того яйця. Верне та верне». Будь-які спроби загнати худобу в яйце ні до чого не призвели, і тільки змія

[42] *Парандовський Я.* Міфологія / Переклад з польської. – К.: Молодь,1977. – 231 с.

[43] Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под ред. Е. Мельниковой. – М.: Логос, 1999. – С. 68 – 164, 259 – 406.

(звернімо увагу) «гарненько загнала той скот у яйце, заліпила славно й дала йому (герою казки) в руки»[44]. Яйце – це також досконала структура, в якій об'єднуються протилежності. Досконалість того, що знаходиться само у собі, жодним чином не суперечить досконалості того, що обертається всередині себе. Хоча абсолютний спокій є щось статичне, вічне й незмінне, а тому як таке, що не має історії. В той же час воно є місцем виникнення і початковою клітиною творення. Це змія, що згорнулась у кільце і що живе у своєму власному життєвому циклі, первісний дракон, який кусає свій хвіст, що сам себе народжує – уроборос[45]. Ми повертаємося до казки «Яйце-райце» тому, що саме змія-уроборос змогла загнати всю живність у яйце, тому що сама є синонімом яйця. Уроборос можна знайти в Одкровеннях Іоанна і серед гностиків, його зображення на піску є в індіанців навахо і в Джотто; його знаходять у Єгипті, Африці, Мексиці, Індії тощо.

Існує історичне підтвердження, яке пов'язує праукраїнського бога Велеса з Уроборосом. У Радзивилівському літописі вміщена мініатюра, що зображує клятву воїнів Олега Перуном і Велесом. На ній Перун зображений антропоморфним ідолом, а Велес – змією, що згорнулася колом біля ніг Олегових супутників[46]. Уроборос характеризується тим, що все ще перебуває в «зараз і назавжди» вічного буття; сонце, місяць і зірки – ці символи часу, а отже, і смертності, ще не створені; день і ніч, завтра і вчора, генеза і розпад, постійний рух народження, життя і смерть ще не прийшли у світ. Цей доісторичний стан буття є не час, а вічність; також і час до зачаття, народження і появи людини є вічність. На запитання «Звідки?», яке є одночасно і початковим запитанням про походження, можна дати лише одну відповідь, яка, однак, має дві інтерпретації. Відповіддю буде коло, а дві інтерпретації – лоно й прабатьки.

Уроборос виступає як такий, що вміщує у собі коло, тобто материнське лоно, але також і як з'єднання чоловічої та жіночої протилежностей – Прабатьки Світу, що злилися у вічному єднанні. Відповіддю для людини міфічної епохи про її походження завжди було поняття «лона», тому що з незапам'ятних часів вона переконана, що кожне знов народжене створіння виходить з лона. Фактично вся міфологія повторює знову і знову, що лоно – образ матері, а звідси все глибоке – прірва, долина, земля, море та морське дно, фонтани, озера та басейни, ґрунт, потойбічний світ, печера, церква, дім, город – є частинами цього архетипу. Все велике й охоплююче, яке утримує, оточує, закриває, захищає щось мале, належить до початкової матріархальної сфери.

Уроборос, велике коло, є символом не тільки лона, а й Прабатьків Світу, і вони неподільні. Вони все ще підпорядковані початковому закону: верх і низ, батько й мати, небо і земля, Бог і світ відображають одне одного і не можуть бути поділені. Яким ще чином міфологічно може бути представлена єдність протилежностей початкової стадії буття, якщо не символом Прабатьків Світу, що злилися. Так, Прабатьки Світу, які відповідають на запитання про початок, самі є Всесвітом і головним символом вічного життя. Вони – завершеність, з

[44] Українські народні казки. – Львів: Каменяр, 1977. – С. 48.
[45] *Юнг К.-Г.* Психология бессознательного. – М.: Авеста, 1998. – С. 131.
[46] *Топоров В. Н.* Предыстория литературы у славян. – М.: РРГУ, 1998. – С. 85.

якої все починається; одвічне створення, яке починає, виношує та народжує саме себе; вбиває та відроджує до життя[47].

На зорі розвитку свідомості, коли слаборозвинуте Его все ще перебувало під владою несвідомого, крім символізму, діяв й інший ряд образів, що відповідають образу магічного тіла в психіці. Певні групи символів співвідносяться з певними частинами тіла. Зв'язок світу та богів з будовою тіла є ранньою проявленою формою «антропоцентричної картини світу», де людина розташовується в центрі або в «серці» світу. Сам центр поєднує в собі Небо, Землю й нижні сфери (царство мертвих), які сполучаються між собою. Сполучення виражається в образі Вселенської Осі, яка з'єднує і в той же час підтримує Небо й Землю, а основа її занурена у «нижній світ», який називається пеклом. Під Космічною Віссю часто трактувалося Світове дерево, яке виступає як знак ключового місця – часу в розвитку сюжету «головного» міфу і одночасно як символ світового порядку, космічної організації, яка поєднує все, що є в світі. У наших предків Троїстість Світового дерева (Космічної Осі), згідно з вертикаллю, підкреслювалася співвідношенням з кожною його частиною певного класу тварин: з верхньою – птахи (часто дві симетрично або одна на вершині, часто це орел); з середньою – копитні, рідше бджоли; з нижньою – земноводні (жаби), плазуни (змії) та інші тварини.

У слов'янських версіях сюжету «головного» міфу добре відомий мотив Змія (змії), що знаходиться в гнізді під дубом. «На полі, на кияні стоїть дуб Рокитан, під тим дубом кущ рокитовий, а в тому кущі рокитовому комора, а в тій коморі кущ явора, а в тім у кущі, біля явора гніздо, а в тім гнізді яйце, а в тім яйці три змії». При цьому орел, житель вершини Світового дерева, є супротивником, що веде постійну боротьбу з тваринами – маркерами його низу[48].

А ось як спогади про символічний центр світу збереглися в українських обрядах. «В Україні, в так звану зелену неділю (Трійцю) готовлять гральний дуб, тобто встановлюють на вигоні або площі довгу жердину з прикріпленим зверху колесом, усю увиту травами, квітами, стрічками тощо. Ця жердина називається сухим дубом, навколо якої здійснюються обрядові ігри»[49].

Концепція розташування в самому центрі заснована на відчуттях людиною власного тіла, зарядженого маною, що асоціюється з усім тілесним, виражається у страху людини примітивної культури перед магічним втручанням, тому що будь-яка частина тіла може представляти його як ціле. Символізм міфів творення, в яких усе, що виходить з тіла, є творчим, також отримує силу з його мани. З усього цього виникає світ, і «поява» всього цього є «народженням».

Інстинкт угамування голоду є одним з первинних психічних інстинктів людини, і, відповідно, фактор живота відіграє велику роль у становленні свідомості первісних людей. Для Его, що перебуває в ембріональній фазі

---

[47] *Нойманн Э.* Происхождение и развитие сознания. – М.: Рефл-бук, Ваклер, 1998 – 462 с.

[48] Див.: Яйце-райце // Українські народні казки. – Львів: Каменяр, 1997. – С. 45–46;

Иванов В. В., Топоров В. Н. Орел // Мифы народов мира. Энциклопедия. 2-е изд. – М.: Советская Энциклопедия, 1991. – Т. 2. – С. 261.

[49] *Курочкин А. В.* Растительная символика календарной обрядности украинцев // Обряды и обрядовый фольклор. – М.: Наука, 1982. – С. 157.

розвитку, їстівний бік є єдино важливим, і ця сфера особливо значуща для інфантильного Его, що вважає материнський уроборос джерелом їжі та задоволення. Прийняття їжі прирівнюється до входу, народження – до виходу, їжа як єдина сутність, що підтримує фундаментальну форму вегетативно-тваринного буття – ось девіз життя – сили – їжі. Це найперша формула утвердження влади над чим і ким завгодно. У цьому зв'язку необхідно згадати «жертвоприношення», яке підноситься богу у вигляді їжі і «поїдається» ним. Це одночасно і прийняття у себе або «внутрішнє перетравлення їжі», і захоплення для посилення могутності.

Треба нагадати, що у праукраїнців серед трьох основних божеств – Перуна, Велеса і Мокоші образ Великої Матері втілювала остання, для якої характерні були саме великі груди, і саме вона часто-густо зображувалась у вигляді короваю, що співвідносився з образом корови. Сам коровай прикрашався рогами, вим'ям тощо[50]. Образ доброї матері символізує добробут; дарувальницю життя і щастя, родючу землю. Досить цікаво цей аспект ілюстрував Б. Рибаков, звернувши увагу на деякі українські вишиванки: «На таких вишиванках усередині, на всю висоту показаної ніби у розрізі будівлі, зображується великий ідол Мокоші з опущеними до землі руками; календарно ця поза богині може бути приурочена до купальської обрядовості, до часу початкового дозрівання колосся і появи перших плодів цього року (горох та інші бобові). Мокош вказує на землю, з якої вже виросли рослини, тоді як на вишиванках, пов'язаних з весняними обрядами, Мокош здіймає руки до неба, до верховного божества з молитвою про сонце і дощ для тільки що посіяного зерна»[51].

Велика Мати виражає інстинктивне знання людства про глибину і красу світу, великодушності й милосердності Матері Природи, яка з дня в день виконує обіцянку спокутування і воскресіння нового життя і нового народження. Порівнянно з нею Его (свідомість), індивід залишається маленьким і безпомічним. На цій стадії Его поки що не відвоювало для себе жодної стійкої опори з потоку несвідомого буття. Життя у психічному космосі людини примітивної культури – це життя, повне небезпеки та невизначеності. І демонізм зовнішнього світу, наповненого хворобами і смертю, посухами і землетрусами, голодом тощо, незмірно посилюється, коли в нього привноситься вплив того, що називаємо внутрішнім світом

Панування уроборосу проявляється на етапі дитячої фази Его-свідомості – це те, що відоме як період матріархату. Стадія материнського уроборосу характеризується зв'язком дитини з матір'ю, яка дає їжу, але водночас ця стадія є історичним періодом, протягом якого залежність людини від землі і природи – найвища. З цими двома аспектами пов'язана залежність Его і свідомості від несвідомого. Залежність послідовності «дитина – людина – его – свідомість» від послідовності «мати – земля – природа – несвідоме» ілюструє ставлення особистісного до трансперсонального і те, як одне спирається на інше.

На цій стадії розвитку править образ Матері Богині з Божественною Дитиною. Він підкреслює безпомічну сутність дитини і захисну функцію матері.

[50] *Топоров В. Н.* Предыстория литературы у славян. – С. 123.
[51] *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. – М.: Наука, 1987. – С. 127.

В образі кози мати вигодовує критського хлопчика Зевса і захищає його від поїдаючого батька, Марія захищає Ісуса, втікаючи від Ірода. Цей зв'язок найбільш яскраво виражається в «до-людських» символах, де Мати є морем, озером або річкою, а дитина – рибою, що плаває у воді. Однак цю дитину чекає така сама доля, що й закоханого підлітка, який слідує за нею: його вбивають. Його жертвопринесення, смерть і воскресіння є ритуальним центром усіх культів жертвопринесення дітей – народжена, щоби померти, помираюча, щоби відродитися, дитина співвідноситься із сезонним життям рослинності й кліматичними умовами. Чи не з цим жертвопринесенням пов'язаний існуючий до наших днів у деяких регіонах України ритуал поховання ляльки під час засухи як символу дитини.

Б. Рибаков вказує на те, що в землі полян під Києвом відома Бабина гора із зарубинецьким жертовником і могильником з трупопокладеннями і трупоспаленнями. Найменування цього городища може говорити про присвяту цієї гори якомусь жіночому божеству – це могла бути Мати Богиня Мокош, богиня урожаю і долі, уособлення всієї земної природи. Особливістю цього могильника є поховання тут дитячих черепів без ритуального інвентаря[52]. Припущення щодо ритуального характеру Бабиної гори і наявності дитячих поховань у некрополі примушують нас згадати слова середньовічних письменників про стародавні язичницькі жертвопринесення. Кирило Туровський у проповіді на Хомину неділю писав: «Отселе (відтепер) бо не приемлеть ад требы, заколаемых отцы младенец, ни смерть почести – преста бо идолослужение и пагубное бесовское насилие»[53]. Це не поодиноке свідчення про існування таких «треб». Отже, могильники язичницької доби, схожі на Бабину гору, можна уявити як святилища жіночого божества Мокоші, де відбувалося згадане Кирилом Туровським «ідолопоклоніння».

Уроборичною формою найдавнішої Матері Богині є змія, володарка землі, глибин і підземного світу. Ось чому дитина, яка все ще прив'язана до неї, є змією, як і вона сама. З часом їм обом була надана людська форма, але збережені зміїні голови. Потім лінії розвитку розходяться. Повністю закінченій антропоморфній постаті, людській Мадонні з людським немовлям, передують постаті людської матері з її супутником – змією, а також фігури людської дитини з великою змією.

Прообраз богині знаходимо у стародавньому культі Великої Богині, статуетки якої з'явилися ще в часи неоліту. Відома ця богиня і в Трипільській культурі. Можна припустити, що Мокош походить від давнього культу води богині Дани. Можливо, жінки і символи дощу на трипільському посуді є зображенням цієї богині. Зображення Мокоші дійшли до нас на рушниках: богиня стоїть під відкритим куполом святилища з піднятими вгору руками (поза Оранти). Жінка з піднятими руками зображується і в християнських храмах. Образ Мокоші був поширеним серед багатьох слов'янських народів і пов'язувався передусім з культами води, плодючості худоби та родючості землі. Виступаючи богинею плідності, вона опікувалася також вагітними жінками,

[52] *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. – С. 145.
[53] *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. – М.: Наука, 1982. – С. 238.

допомагала у пологах тощо. У першому тисячолітті н.е., коли в суспільстві дедалі більшої ваги набували соціальні чинники, виразно простежується тенденція до перетворення Мокоші на богиню-берегиню окремої сім'ї, будинку, сімейного вогнища тощо. Можна зробити висновок, що ця богиня перейняла дуже багато рис від різних божеств і духів епохи Неоліту, коли прядіння і ткацтво мали яскраво виражений характер. За народними переказами, що дійшли до наших днів, первісне ім'я Мокоші – Мати Коша. У цьому – відгомін культу жінки-матері часів матріархату[54]. Таким чином, можна з упевненістю говорити, що Мокош була саме тією Матір'ю Богинею у наших предків з усіма притаманними їй рисами.

З архетипом страшної Матері Землі пов'язані переживання смерті, коли земля забирає назад своє померле породження, розділює та розкладає його, щоб стати родючою. Це переживання закладено в обрядах Страшної Матері, яка у своїй земній проекції стає такою, що поїдає плоть, і в кінцевому підсумку – саркофагом – останнім залишком віковічних культів родючості людини, що здавна практикувалися. На цьому рівні кастрація, смерть і розчленування рівнозначні.

У цьому контексті варто згадати свято Івана Купала. Жодне з народних свят не збереглося в українців з його очевидними язичницькими ознаками настільки, після прийняття християнства, як купальське. А. Байбурін зазначає, що згідно з переказами в Малоросії ввечері напередодні Різдва Іоанна Хрестителя, зібравшись надвечір, юнаки і чоловіки, жінки й дівчата сплітають вінки з якогось певного зілля, одягають на голови та обперізуються ними. Ще ж на тому бісівському грищі розкладають вогнище, і навколо нього, взявшись за руки, нечестиво ходять і скачуть, і пісні співають, поганого Купала часто повторюючи і через вогонь перескакуючи[55]. Густинський літопис оповіщає, що ввечері напередодні Різдва Іоанна Предтечі збирається проста челядь обох статей, сплітають собі вінки з відомого зілля і, підперезавшись бадиллям, роздмухують вогонь і навіть ставлять зелену віть та, взявшись за руки, швидко обертаються довкола того вогню, співаючи свої пісні, потім через той вогонь перестрибують[56].

А ось що пише з приводу цього свята в «Повісті минулих літ» літописець Нестор на початку XII ст. Проводилося воно не в селах, а на природі, «межю селы» (що відображало екзотичні уявлення): «И срамословие в них пред отьци и пред снъхами. И браци не биваху в них, нъ игрища межю селы. И съхяжахуся на игрища, на плясания и на вся бесовскыя песни и ту умыкаху жены себе, с нею къто съвещавъся. Имеяху же по дъве и по три жены…». Тобто йдеться про оргіастичний аспект цього свята. У своїй вихідній формі це було загальнонародне релігійне дійство, що відтворювало міфічну історію вбивства стародавнього фалічно-хтонічного бога Купала та його наступного воскресіння в новій якості – в образі священного козла. Саме слово «купала» означає квітку.

[54] *Шостак В.* Дохристиянські вірування українського народу // Рідна школа. – 1997. – № 12. – С. 52.

[55] *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб.: Наука, 1993. – С. 371.

[56] *Костомаров М.* // Хроніка-2000. – К.: Довіра, 1993. – С. 43.

А ось як зображували бога: «Купала-божество, бовван стояв у Києві. Це веселий і прекрасний бог, одягнутий у легкий одяг, тримає в руках квіти та польові плоди, на голові має вінок з яскравих жовтих квітів – купальниць, бог літа, польових плодів і літніх квітів». І справді, як пише М. Костомаров, «зображення цього бога кидають у воду», а «потім водять козла».

Повертаючись до свята Купала як драматичного соціального дійства, зазначимо, що перший акт цієї стародавньої «трагедії» (вбивство бога) здійснюється як всенародна нестямна оргія, на час якої скасовувались усі статеві обмеження, в тому числі й кревнородинні (цей момент показав Андрій Тарковський у фільмі «Андрій Рубльов»); люди пили кров і поїдали сире м'ясо вбитих тут же священних тварин, відкрито віддавалися нестримним статевим потягам; нерідко були й людські жертви. На це, до речі, вказував і Б. Рибаков у вже згаданій праці. Проте нестямність згасає, настає болісне каяття – акт другий – плач за померлим богом і зробленим «гріхом», всенародна туга. І, нарешті, кульмінація – повернення в світ відновленого бога, загальне примирення та радість.

Відомо багато спроб «раціонально» пояснити зміст цієї кривавої оргіастичної драми – початку наймогутнішого людського мистецтва. Безперечно одне: найважливіша функція цієї страшної містерії, її блага мета – той ефект примирення людини із самою собою, «очищення» душі (катарсис), який досягається шляхом важкого напруження та реального відтворення прямо протилежних, страшних і руйнівних сил. Загадка трагедії, таким чином, полягає в тому, що мета (моральне очищення) і засоби її досягнення – прямо протилежні. І тим не менше необхідний ефект – катарсис – тут наявний.

За міфічними уявленнями наших предків, люди – це не просто пасивні спостерігачі божественної трагедії (боротьба Білбога з Чорнобогом). Трагедія – це їхня власна родова доля, тому що згідно з міфічними уявленнями вони, «смертні», є прямими нащадками Чорнобога, які в доісторичні часи розірвали та з'їли бога. Таким чином, усі члени людської громади в цілому – нащадки великого «гріха», зробленого предками; вони – безпосереднє породження цього «гріха», тобто самі, по суті, ті ж боговбивці, перетворені в «смертну» людину – у людський рід, приречені віднині на муки вічного повторення первородної трагедії, вічне відновлення: смерть, перетворення на порох і народження нових людей з пороху. Психоаналітична інтерпретація подібних звичаїв і міфів наштовхнула З. Фройда на концепцію тотема, що виходить з реальності «первородного гріха»[57].

У суб'єктивному плані – це життя індивідуальної людської душі, її вічне колообертання між хаосом і катарсисом: через оргіастичну нестямність і породжуваний нею душевний розлад – до «очищення» і примирення людини з самою собою та життям. «Вічне повернення», «колообертання людських душ» – нав'язливі ідеї наших далеких предків та й не тільки їх.

Зрозуміло, що у своїй вихідній релігійній формі трагічна містерія Купали – це зовсім не театралізоване дійство, яке можна було б «співпереживати» як «сторонній» глядач. Тут немає глядачів; кожен – діюча особа, тому що мета оргіастичного дійства в тому й полягає, щоб кожного зробити безпосередньо

[57] *Фрейд З.* Тотем и табу. – М.: Азбука классика, 2005. – С. 175.

причетним до родової сутності, тут кожен зобов'язаний безпосередньо відтворити родову долю. Таким чином, принципова відмінність релігійної містерії від трагічного видовища в театрі полягає в тому, що перша вимагає від кожного безпосереднього виживання страшної «родової долі». Для чого це було потрібно? Кому і для чого могло б знадобитися зобов'язувати нашого предка, прикриваючись вимогами обряду, здійснювати в певний час і в певному ритуальному місці такі «богоугодні» вчинки, про які сам він особисто, на свій страх і ризик, не посмів би, можливо, навіть подумати?

Певною мірою стародавні оргіастичні містерії, очевидно, були покликані виконувати функцію свого роду «очищення». Саме слово «катарсис» означає «очищення». Але очищення від очищення різниться. Зміст цього слова радикально змінюється залежно від того чи іншого розуміння справжньої сутності людини та її справжніх людських бажань. Враховуючи догматичне уявлення про те, що «справжня» (несвідома) сутність людини («Воно») цілком вичерпується зоологічним егоцентризмом, психоаналіз змушений трактувати будь-яке обмеження цього «природно-тваринного» начала в ім'я вищих цінностей культури як «самообман», як продукт насильства й страху, як збочення людської «натури».

На противагу цій ідеологічній установці фрейдизму, розуміння катарсису у наших предків, як і в стародавніх греків, виходило з упевненості, що глибинне ядро справжньої людської натури становлять усе ж таки не сили природно-тваринних устремлінь, а «спрага неба». Той факт, що кожна людина несе в собі й темні сили Хаосу, підкреслювався міфом про родову долю, якої ніхто не може й не сміє уникнути. Однак справжню сутність людини становлять її вищі – «надприродні», альтруїстичні устремління. Ці устремління – теж доля, ще більш глибинна, ніж «родове прокляття», і про нього не можна забувати людині, тому що за забуття вищого в собі ця доля мстить зсередини муками совісті.

Функція трагедії, таким чином, аналогічна функції «повивальної бабки», яка покликана допомогти людині породити на світ істину – ту істину, яка вже жила в ній, але якої ця людина ще ніколи не бачила. Всебічної раціонально-логічної розробки «метод повивальної бабки» набув, як відомо, у Сократа. Мета цього «сократичного» методу полягала в тому, щоб не нав'язувати людині істину як авторитарне судження (догму), а примусити її саму «народити» цю істину із себе (з власних умовиводів). Спосіб Сократа був простий: він завжди відштовхувався від точки зору свого опонента, але примушував останнього розвивати свої твердження до останньої межі, де вони переходили у свою протилежність. Згодом цей метод був названий діалектичним (від сократівських діалогів).

Купальська містерія застосовувала, по суті, той же метод, але не в раціональній його формі, а в ритуальній. Необхідність у цьому диктувалась, очевидно, тією обставиною, що висока істина, яка підносилася як авторитарна догма (моральна чи релігійна), виявлялася малоефективною. Необхідно було примусити кожного члена общини відчути цю істину як власну сутність. Доцільно підкреслити, що недостатньо було б осягнути цю істину логікою роздумів чи самоаналізу (здатність до такого була невеликою); потрібно було саме відчути її, так би мовити, «власною шкірою», своєрідним шляхом «доказу від протилежного». Маючи на увазі цю мету, ритуал купальської містерії

стверджував законність «богоугодних» бажань одержимої пристрастями людини; на час святкування він легалізував і навіть «освячував» ці «підземні» потяги.

Продовжуючи розмову про діонісійський культ Івана Купала та проектуючи його на менталітет українського народу, варто зазначити, що його ознаки (саме поняття діонісійства) так і залишилися більшою мірою притаманними нашому народу, на відміну від культу Аполлона, який прийшов спочатку у Грецію на зміну Діонісію, а потім і в Західну Європу.

Щодо людини та її Его створення світу й народження сонця пов'язані з розділенням Прабатьків Світу і позитивними та негативними наслідками цього для героя, що роз'єднує їх. Ернст Кассірер, використавши достатньо підтверджуючого матеріалу, показав, як протилежність між світлом і темрявою наповнила духовний світ людей і надала йому форму. Священний порядок світу та священний простір – Храм або територія навкруг нього – «орієнтувалися» згідно з цією протилежністю[58]. Не тільки людські теологія, релігія та ритуал, а й правові та економічні порядки, які пізніше зародилися з них, структура держави і весь спосіб життя, включно з поняттям власності та її символізму, беруть початок від цього установлення різниці й визначення межі, яке стало можливим з приходом світла.

Структура світу, планування міста, схема храмів, просторовий символізм християнської Церкви – все це є відображенням початкової міфології простору, що класифікує та вибудовує світ у безперервні ряди протилежностей, починаючи з протилежності між світлом і темрявою. Шляхом героїчного акту створення світу та розділення протилежностей Его виходить з магічного кола уроборосу й опиняється в стані одинокості та розладу. З появою цілком оформленого Его райське становище речей припиняється. Можна подивитися на це райське становище з точки зору релігії і сказати, що все контролював Бог, або можна уявити його узагальнено і сказати, що все ще було добром, і що зло ще не прийшло у світ.

Спільним фактором ранніх стадій міфів є те, що психологічно вони дещо розповідають нам про стадію до появи Его, коли не було поділу на свідомий і несвідомий світ. З цього погляду, всі стадії є доіндивідуальними і колективними. Не було почуття одинокості – обставини, що відповідала розвитку Его на даному етапі. Ось цей рай в уяві східних слов'ян: сьоме небо зробилося твердинею, міцним прозорим дном для невичерпних потоків живої небесної води. Світове Дерево проросло його зеленою маківкою; і там, під розкинутими гілками, в потоках небесних народився острів. Його назвали Ирієм (вирієм) – непохитним місцем Життя, Світла, Тепла. А ще його називали островом Буяном за плідне буяння Життя, за те, що там почали жити прабатьки людей і всіляких тварин, птахів, риб, змій.

Его-свідомість не тільки тягне за собою почуття одинокості; воно також приносить у життя людини страждання, важку працю, тривогу, зло, хворобу та смерть, як тільки Его починає розрізняти їх. Відкривши себе, одиноке Его одночасно розуміє негативне й визначає своє ставлення до нього, так що воно

[58] *Кассирер Э.* Эссе о человеке// Мистика, религия, наука. – М.: Канон, 1988. – С. 271.

тут же встановлює зв'язок між цими двома фактами, приймаючи своє власне виникнення як гріх, а страждання, хвороби та смерть як заслужену кару. На все сприйняття життя примітивної людини накладають відбиток негативні впливи, що оточують її, а також усвідомлення того, що у всьому негативному, що відбувається, винувата вона сама. Це все одно, що сказати, що для примітивної людини випадковостей не існує; все негативне з'являється через порушення табу, навіть якщо це порушення несвідоме. Пригадаємо на підтвердження одну із казок, де Іван-царевич, порушуючи табу, спалив жаб'ячу шкіру своєї дружини царівни-жаби, і скільки випробувань йому довелося пережити за скоєний гріх, щоб тільки повернути собі дружину[59]. І ось з того часу прийшов до людей страх. Страх перед небом, страх покарання за гріхи. Почали люди притримувати нескромні розмови біля вогню не з однієї поваги до святого Вогню, але ще й із остраху: як би не розгнівався і не спалив усієї хати, і повзли чутки – вже так бувало. Почали класти багаті треби, замолюючи зроблене… і знову все повторювали. Відтоді ті, хто замислював незаконну справу, намагалися зробити її вночі, коли йде з неба Даждьбог, щезає всевидяче око».

Таким чином, початкове уроборичне сприйняття життя відійшло, тому що чим більше відокремленим і самостійним стає Его-свідомість людини, тим більше вона відчуває свою власну незначущість і безсилля. Через це пануючим почуттям стає залежність від сил, що існують. Іншими словами, втрата цілісності та загальної несвідомої інтеграції зі світом переживається людиною як перша втрата; це справжня втрата, що відбувається на початку еволюції Его.

2.5. Давньоукраїнський міф про героя

У давньоукраїнській, як і світовій міфології особливе місце посідає міф про героя, з яким пов'язана нова фаза поетапного розвитку Его-свідомості всього людства і наших предків. Центральний момент у каноні міфу про героя – те, що герой має двох батьків і двох матерів. Крім власного батька, у нього є ще «вищий», тобто архетипічний батько, і поряд з його власною матір'ю з'являється постать архетипічної матері. Це подвійне походження, існування контрастуючих особистісних і трансперсональних батьківських фігур і становить драму життя героя. І в кінцевому підсумку його сутність полягає в тому, що він не має батька чи матері, що один з його батьків часто божественний, і що мати героя часто є самою Матір'ю Богинею або заручена з богом.

Важливий аспект народження героя – це виняткова, надлюдська або нелюдська сутність, що виходить з чогось виняткового, надлюдського або нелюдського – іншими словами, вважається демоном чи божеством. Це бог-герой Перун, який у тому ж «головному» міфі є богом-переможцем. Водночас сутність міфу чи казки (це не тотожні форми уявлень про дійсність: міфи – це «справжня» історія, а казка – «вигадана». Одна із відмінностей міфу від казки полягає в тому, що він не акцентує увагу на різниці між добром і злом. У ньому простежується повне поглинання матір'ю події народження героя. Її здивування

[59] Царівна-жаба// Українські народні казки. – Львів: Каменяр, 1977. – С. 62 – 69.

з приводу того, що вона народила дещо виняткове, тільки підкреслює факт народження як такий, вказує на незвичайність того, що жінка здатна народити з себе чоловіка. Це диво спочатку приписувалося жінкам примітивної культури, нумінозному вітру, родовим духам або іншим силам чи речам. Пригадаємо українську народну казку «Котигорошко», герой якої справді відповідає всім якостям новонародженого героя. «От одного разу пішла жінка на річку прати, коли ж котиться горошина по дорозі. Жінка взяла горошину та й з'їла.

Згодом народився в неї син. Назвали його Котигорошком.

Росте та й росте той син, як з води – не багато літ, а вже великий виріс. Одного разу батько з сином копали колодязь – докопались до великого каменя. Батько побіг кликати людей, щоб допомогли камінь витягнути. Поки батько ходив, а Котигорошко узяв та й викинув. Приходять люди, як глянули – аж поторопіли. Злякались, що в нього така сила, та й хотіли його вбити. А він підкинув того каменя та й підхопив. Люди й повтікали»[60].

Враховуючи сказане та наведений приклад, можна зазначити, що у цьому випадку йдеться про допатріархальні погляди, які передували часу, коли причиною дітонародження почали вважати статевий акт і, відповідно, пов'язувати з чоловіком. Перше сприйняття жінкою народження є матріархальним. Батько дитини – не чоловік: диво дітонародження походить від Бога, який може втілюватися також у дух або якусь річ. Таким чином, на матріархальній стадії правив не батько як особистість, а трансперсональний предок або сила.

У соціологічному розумінні чоловік, виростаючи й стаючи незалежним, також виштовхується з початкового середовища так сильно, що починає відчувати й акцентувати свою власну відмінність та неповторність. Одне з фундаментальних переживань чоловіка полягає в тому, що рано чи пізно він повинен сприйняти середовище, в якому спочатку жив, як «Ти», не-Его, щось відмінне й чуже. Тут необхідно передусім позбавитися від упередження патріархальної сімейної ситуації.

Первинна матріархальна сімейна група матерів і дітей з самого початку передбачає, що молодий чоловік буде мати велику схильність до мандрувань. Навіть якщо він залишається в матріархальній групі, то буде об'єднуватися з іншими чоловіками, щоб утворити групу мисливців або воїнів, яка координується з жіночим центром матріархату. Ця чоловіча група відповідно до обставин є рухливою й енергійною; більше того, вона перебуває в ситуації постійної небезпеки і тому має додатковий збуджуючий стимул для розвитку своєї свідомості. Можливо, вже тут виникає контраст між психологією чоловічих груп і матріархальною психологією жінки.

Матріархальна група у зв'язку із загальною емоційністю матерів і дітей, прив'язаністю до місця та сильною інерцією значною мірою пов'язана з природою та інстинктами, які посилюють вегетативну сутність жінки, що властиво і психіці сучасної жінки. Крім цього, існує сильний зв'язок із землею, який виник з розвитком сільського господарства й городництва – традиційно жіночих занять, які, в свою чергу, залежать від природних ритмів. Усі ці фактори посилюють занурення в несвідоме, що є характерною рисою жіночої групи.

[60] Дивна сопілка. Українські народні казки. – Львів: Каменяр, 1985. – С. 122.

З іншого боку, чоловіча група, подорожуючи, займаючись полюванням і війнами, становила кочову групу воїнів. Матріархальна система екзогамії перешкоджає формуванню чоловічих груп, тому що чоловіки змушені одружуватися за межами свого племені, через що вони розсіюються та приречені жити матрилокально, як чужинці в племені дружини.

Чоловік є чужим у тому клані, куди переходить після одруження, але і як член свого власного клану він також віддаляється від свого будинку. Тобто, коли він живе матрилокально, там, де живе його дружина (а спочатку так було завжди), він є чужинцем, його тільки терплять, а в своєму рідному клані, де його права все ще залишаються дійсними, він живе тільки від випадку до випадку. Зрештою, це призводить до виникнення чоловічих союзів.

З часом чоловіча група неухильно набирає сили, а політичні, воєнні й економічні чинники, врешті-решт, приводять до утворення організованих чоловічих груп. Всередині цих груп становлення дружніх стосунків важливіше за суперництво, більше наголос робиться на подібність чоловіків і на відмінність від жінки, ніж на взаємну підозрілість[61].

Місце, де чоловік вперше справді відкриває себе – це юнацька група, яка складається з чоловіків одного віку. Коли він відчуває себе чужинцем серед жінок і своїм серед чоловіків, виникає соціологічна ситуація, яка відповідає відкриттю Его-свідомістю самого себе. Але «чоловіче» не тотожне «батьківському», і менше всього – персоналізованій постаті батька, щодо якого не можна уявити, що він мав великий вплив у допатріархальні часи. Жіночу групу очолюють старі жінки, тещі й матері; і вона утворює замкнуту організаційну одиницю. Їй належить усе, включаючи й хлопчиків до певного віку. Екзогамне прийняття чоловіка в цю групу внаслідок підкреслення його «сторонності» відкриває його для впливу «зловмисної тещі» – фігури сильного табу, в той час як з боку чоловічого авторитету будь-який вплив відсутній. У своїй початковій формі – як системі союзів між членами різних вікових груп – чоловіча група була організована на суворо ієрархічній основі. Обряди, які офіційно переводили чоловіка з однієї вікової групи в іншу, були, відповідно, обрядами ініціації. Скрізь і, зокрема, серед наших предків ці чоловічі спільноти мали велике значення не тільки для розвитку мужності та для усвідомлення чоловіком самого себе, а також для розвитку культури в цілому. Будь-яка ініціація має міфологічний контекст. А в епоху язичництва, та й пізніше, в період раннього християнства, слов'янські міфологічні уявлення були реальністю, і чоловіча ініціація теж, безперечно, мала свою міфологічну інтерпретацію. Будь-який ритуал у рамках міфологічного мислення має свою сакральну модель, архетип-дію, яка виконувалася спочатку Богом, героєм або предком.

Дослідження показують, що подію, яка сталася у міфічну епоху та стосувалася у наших предків Бога-Громовержця, «ілюстрував ритуал, в якому головний персонаж проходив ритуал ініціації»[62]. Як відомо, Перун, який у міфічній битві з Велесом фактично проходив ініціаційне випробування, був богом воїнів, якому вони поклонялися і дії якого наслідували. Тому можна

[61] *Нойманн Э.* Происхождение и развитие сознания. – С. 162 – 163.
[62] *Пріцак О.* Походження Русі // Хроніка. – 2000. – № 1 – 2 (3 – 4). – С. 22.

припустити, що участь ініціантів у військових походах, де вони перемагали своїх перших супротивників, осмислювалась як аналог давньослов'янського міфу про поєдинок Громовержця-Перуна та Змія-Велеса. І недарма міф про поєдинок Громовержця з Велесом покладено в основу багатьох фольклорних сюжетів про давньоруських воїнів-богатирів. Не випадково Ілля Муромець, Добриня, Альоша Попович мають змієподібних супротивників, виступаючи як аллоперсонажі Перуна.

Сліди ініціації можна віднайти і в українських народних казках: «… Зараз Протиус взяв ту воду, помазав нею шматки хлопця-молодця, вони й зцілились. Влив йому в рот живущої води, він і ожив. Дав йому з'їсти молодого яблучка, він помолодів і зробився ще кращим, ніж був»[63].

Як зазначалося, ініціація – це символічна смерть і народження в новій якості. Казки й міфи цей факт ілюструють найяскравіше. Іншими словами, ініціація – той поворотний момент соціального зчеплення, та темна кімната, де народження і смерть перестають бути крайніми членами життя і реінволюціонують одне в одне не для якогось містичного злиття, а для того, щоб, наприклад, зробити з посвячуваного справжню соціальну істоту. Непосвячена дитина народилася лише біологічно, у неї ще є тільки «реальні» батько й мати; щоб стати соціальною істотою, їй необхідно пройти через символічну подію ініціаційного народження.

Ініціація магічно стримує розрив між народженням і смертю, а заодно і пов'язану з ним долю, що тяжіє над розірваним життям. Адже саме при такому розриві вона приймає форму біологічної невідворотності, абсурдно-фізичної долі, саме при такому розриві життя виявляється наперед загубленим, оскільки приречене на згасання разом з тілом. Звідси ідеалізація одного з двох членів опозиції – народження (що дублюється у воскресінні) за рахунок іншого – смерті. Але це лише один з глибоких забобонів з приводу «сенсу життя». Адже народження як подія індивідуальна й невідворотна настільки ж травматична, як і смерть. Психоаналіз формулює це інакше: народження і є по-своєму смерть. Та й християнство своїм обрядом хрещення – колективним священнодійством, соціальним актом – завжди намагалося саме поставити межу цій смертельній події народження. Життя є самоцінним благом тільки в плані вичислюваних цінностей.

Повертаючись до героя та його Его, слід зазначити, що самосприйняття й усвідомлення цим Его своєї особливої близькості зі світом чоловіків і своєї відмінності від жіночого середовища є вирішальною стадією в його розвитку й обов'язковою умовою незалежності. Чоловіки тепер стоять в одному ряду з батьками, зі старійшинами, які є «оплотом закону та порядку», а отже, і в одному ряду зі світовою системою, яку символічно можна назвати «небом», тому що вона розташована на протилежному від жіночої землі полюсі. Ця система охоплює весь священний і магічний порядок світу, включно до закону та реальності держави. «Небо» в цьому розумінні – це не місце, де живе Бог, чи небесне місце; воно просто вказує на духовну основу душі, яка в чоловічих культурах породжує не тільки патріархального Бога, а й також філософію. Тому на початку зародження чоловічих груп жінкам під страхом смерті заборонялося бути

[63] Дивна сопілка. Українські народні казки. – С. 114.

присутніми під час ініціації, і тому також спочатку їх не допускали в місця богослужіння у всіх світових релігіях. Не випадково, що вся людська культура є здебільшого чоловічою за своїм характером. Хоча внесок жінки в цю культуру невидимий і, головним чином, несвідомий, не треба недооцінювати його значення та масштаби. Однак чоловіча спрямованість веде до більшої координації духу, Его, свідомості та волі. Розвиток чоловічої культури означає розвиток свідомості, тому що чоловік відкриває своє істинне «Я» свідомості і є чужим несвідомому, яке він незаперечно повинен сприймати як жіноче[64].

Духовний колектив, присутній у всіх ініціаціях й у всіх таємних спільнотах, сектах, містеріях і релігіях, по суті, є чоловічим і, незважаючи на суспільний характер, істотним чином він є індивідуальним у тому розумінні, що кожен чоловік приймається в нього індивідуально, а те, що він при цьому переживає, унікальне й накладає відбиток на його індивідуальність. Зі зростанням сили свідомості чоловічого Его біологічна слабкість жіночої групи вагітних або матерів-годувальниць, дітей тощо має тенденцію збільшувати усвідомлення влади у групи воїнів, які захищають їх. Полювання й війна сприяють розвитку індивідуального Его, здатного відповідально діяти в небезпечній ситуації, а також розвитку лідерства. З появою та зміцненням лідерства група стає ще більш індивідуалізованою. Висувається не тільки лідер як герой, з розпливчастого примітивного тотемного образу починають викристалізовуватися постаті духовного прародителя, бога-творця, предка, ідеального лідера тощо. Для «бога-джерела» – дуже ранньої постаті в історії релігії – характерно, що його розглядають не як прабатька, а більшою мірою як батька, «творця всіх речей». Ця постать творця є надприродною проекцією, з неї виводиться образ героя Бога-Царя. Інакше кажучи, герой з'являється як син бога, якщо сам не є богом. У наших предків, як уже зазначалося, це Перун, який розумівся не просто як головний з богів, а як бог за перевагою, в принципі здатний замінити інших богів. У будь-якому разі, тільки Перун мав відношення до всіх функціонально-соціальних кіл – магіко-юридичного, військового та природно-виробничого, і тільки Перун був героєм-переможцем у сюжеті «чоловічого міфу».

Герой не може вступити в битву зі змієм до того часу, поки він не ототожнить себе з тим, що ми назвали чоловічим «небом». Це ототожнення досягає вищого ступеня у відчутті, що він – син Бога, який втілює всю могутність неба. Це рівносильно тому, що всі герої народжені від Бога. Лише божественна допомога, відчуття того, що коріння піднімаються вгору, до бога-отця, який є не просто головою сім'ї, а творчим духом, робить можливою битву зі змієм Великої Матері. Являючи та захищаючи цей духовний світ перед обличчям змія, герой стає визволителем і спасителем, новатором, постаттю, що несе мудрість і культуру.

Коли уроборос розділяється на пару протилежностей, а саме – на Прабатьків Світу, а між ними стає їхній «син», тим самим зміцнюючи свою мужність, тоді успішно завершується перша стадія його звільнення. Его, яке стоїть у центрі між Прабатьками Світу, кидає виклик обом сторонам уроборосу і цим ворожим актом налаштовує проти себе два принципи: верхній і нижній.

[64] *Фрейд З.* Тотем и табу. – С. 57.

Тепер воно опиняється перед обличчям того, що називається битвою зі змієм, активною боротьбою з цими протилежними силами. Битва зі змієм має три основні компоненти: герой, змій і скарб. Перемагаючи змія, герой отримує скарб – кінцевий результат процесу, який символізується боротьбою. Характер цього скарбу, що називається «багатством, яке важко здобути», заручником, коралами високої ціни, живою водою або травою безсмертя, буде обговорюватися нижче.

Для Его і для чоловіка жінка – синонім несвідомого та не-Его, а тому синонім темряви, порожнечі, небуття, бездонної ями. К. Юнг з цього приводу пише: «… слід зазначити, що порожнеча є великою жіночою таємницею. Це щось абсолютно чуже чоловікові; прірва, незвідані глибини»[65]. Мати, лоно, яма й пекло тотожні. Лоно жінки – це місце, з якого з'явилася людина, і тому кожна жінка є первинним лоном Великої Матері всього породженого, лоном несвідомого. Вона загрожує Его небезпекою самознищення, втрати самого себе. Звідси боротьба героя завжди пов'язана з загрозою для духовного чоловічого принципу з боку уроборичної змії і з небезпекою бути проковтнутим материнським несвідомим.

У фізичному аспекті сама боротьба проявляється по-різному: як безпосередня битва зі змієм, вхід у печеру або дім, спуск у підземний світ тощо. «… Стиснув Іван, – розповідається в одній з казок, – в руках свою довбню семипудову, причаївся біля щілини, бачить, Змій одну голову висовує. Як вдарить Іван по ній довбнею, так і одбив голову. Змій другу голову висовує, а Іван і цю відбив. І так усі шість голів відбив». В іншому місці: «… Проїхали ще тиждень – бачать: стоїть великий дім – мідна огорожа навколо, – і веде до нього мідний міст. Дивляться – палиця через паркан перевалилася і ріг дому одбила. А в цьому домі жили страшні змії, тільки їх дома не було – воювали десь далеко.

І говорить Іван-мужичий син до одного богатиря панської крові:

– Сьогодні ти підеш на міст на варту, а ти, каже другому, ляжеш коло коней, а я піду в будинок»[66].

Але найпоширенішим архетипом боротьби зі змієм – міф про сонце, яке герой визволяє, проходячи через певну послідовність: небезпека, боротьба і перемога – світло, значення якого для свідомості вже підкреслювалось, є центральним символом справжньої сутності самого героя. Герой – це завжди постать, що несе з собою світло, Хранитель світла.

З цього приводу варто б нагадати зміст «головного» слов'янського міфу, сюжет якого полягає в тому, що жадібний Змій вкрав дружину Бога Грози, а заодно і Сонце, земні та небесні води, стада худоби. Самого Бога Грози, переможеного в нерівному бою, злі сили зачиняють у темному підземеллі, позбавляють божественної сили, забирають у нього очі й серце, заковують у важкі ланцюги… Довгі роки триває його полон, а тим часом на Землі гинуть люди, а на небі дуже погано богам. Але нарешті син, подорослішавши, повертає батькові очі й серце, допомагає вирватися з неволі. Відбувається новий поєдинок зі Змієм, і тепер уже він утікає, намагається ховатися то в дереві, то під каменем, то за спиною людини. І ось Змія переможено, Сонце повернено на небеса, води проливаються

[65] *Юнг К.-Г.* Душа и миф. – К.: Port-Royal, 1996. – С. 231.
[66] Дивна сопілка. Українські народні казки. – С. 120.

дощем, а врятована дружина Бога Грози повертається до коханого чоловіка. Як відомо, під Змієм, з яким бореться Громовержець, у східнослов'янській міфології трактується Бог худоби Велес, що протиставляється Перуну, а злі сили уособлює вже згадувана Морена.

Таким чином, у міфі про героя показано розвиток системи свідомості, в центрі якої перебуває Его, що перебороло деспотичну владу несвідомого. Потім несвідомі сили цієї, тепер уже віджилої психічної стадії, виступають проти героя – Его як страшні чудовиська та змії, демони та нечисті духи, які загрожують проковтнути його знову. Таким чином, Страшна Мати, всеохоплюючий символ цього пожираючого аспекту несвідомого, є Великою Матір'ю всіх чудовиськ. Усі небезпечні афекти та імпульси, все зло, яке йде від несвідомого й придушує Его своїм динамізмом – це її потомство. Саме це має на увазі Ф. Гойя, використовуючи як девіз для своїх праць серії Капрічос слова: «Сон розуму породжує чудовиськ», саме про це йдеться в грецькій міфології, де Геката, первозданна й всемогутня богиня, виступає як мати поїдаючих людей Емпуси і Ламій, які їдять плоть хлопчиків. Вона є запеклим ворогом героя, що приборкує коня несвідомого, несе із собою світло, форму й порядок із темного хаосу Матері Природи.

У «головному» слов'янському міфі таким несвідомим виступає Морена, морова діва (смерть), Змій та його діти, ведмідь як «товариш Змія»[67]. Але тут боротьба зі змієм – це тільки один аспект звільнення героя від несвідомого, від його злої матері, що, до речі, відображає допатріархальний період. Та є ще батько. Адже, як підкреслювалося вище, проти героя виступають обидва його перші Батьки, і він повинен побороти як жіночу, так і чоловічу частини уроборосу. Зведення всіх цих образів до постаті батька відповідно до теорії З.Фройда – це свавільне й насильницьке викривлення фактів. Становище героя передбачає складніші «родинні взаємини», ніж припускає спрощений сімейний роман основоположника психоаналізу.

Перш ніж інтерпретувати вбивство батька, необхідно фундаментально прояснити батьківський принцип. Структура «батька», як особистісного, так і трансперсонального, двобічна, також як і структура матері: позитивна і негативна. У міфології поряд з творчим, позитивним батьком стоїть руйнівний, негативний батько, і обидва образи батька такі ж живучі в душі сучасної людини, як і в проекціях міфології.

Однак між ставленням Его до батька й образу батька та його ставленням до матері й образу матері існує різниця. Його значення для чоловічої і жіночої психології не слід недооцінювати. Відносно Его образ матері має як плідний, так і рушійний аспект, але, крім того, він зберігає певну незмінність і непорушність. Хоча він двоїстий і може набувати різних форм, для Его й свідомості він завжди залишається світом початку, світом несвідомого. Тому в загальному мати являє собою інстинктивний бік життя. Порівняно зі станом Его і свідомості, що змінюється, вона є постійною і порівняно незмінною, незалежно від того, добре це чи погано, корисно й результативно чи погано і страшно. У той час як Его людини і її свідомість за останні шість тисяч років змінилися кардинально, несвідоме, Мати є психічною структурою, що визначилася навічно і є майже незмінною.

[67] *Семенова М.* Мы – славяне. – СПб.: Азбука-Терра, 1997.

Навіть коли образ матері набуває характеру духовної матері Софії, він зберігає свою незмінність, тому що є уособленням вічного й всеосяжного, зцілюючого, підтримуючого, люблячого й рятівного принципу. Він вічний у тому розумінні, що абсолютно відрізняється від того, в якому вічний образ батька.

З іншого боку, поряд з архетипічним образом батька образ земного батька також має значення, хоча воно меншою мірою зумовлено його власною особистістю, ніж характером культури та культурними цінностями, що змінюються і виражаються в ньому. Існує значна подібність між постатями матері первісно-общинної, класичної, середньовічної і сучасної епох; вони залишаються злитими з природою. А постать батька змінюється залежно від типу культури, яку він відображає. Хоча в цьому разі також на задньому плані стоїть невизначена архетипічна постать духовного батька або бога-отця, вона є пустою формою. Вона наповнюється тільки образами батька, що змінюються з розвитком культури. Дж. Фрезер пише: «Коли, наприклад, міфи називають бога «Батьком», вони роблять це не на основі батьківства, яке справді існувало, а встановлюють образ батька. До нього повинна пристосовуватися кожна конкретна постать батька»[68].

Зі зростанням сили чоловічої самосвідомості за стадією матріархату наступає фаза розділення. Соціологічно це просування вперед полягало в переході від матрилокально-матріархального шлюбу до патрилокально-матріархального і, нарешті, до патріархального шлюбу. Втрату сили жінки найяскравіше видно в її статусі. Спочатку, як така, що дала народження, вона мала повну владу над дитиною; ніякого батька, який був би їй суперником, не існувало. Потім батько був чужинцем, установлений порядок відмовляв йому у будь-якій владі над дітьми. За патріархату ж, навпаки, господар дитини – батько, що зачав його, а жінка – просто родовий посуд і годувальниця. Тобто є відповідний психологічний процес, коли зі зміцненням мужності й Его-свідомості боротьба зі змієм матері стає боротьбою героя, тобто Его, за самовизволення. У цій боротьбі з'єднання героя з чоловічим «небом» викликає самовідродження, при якому чоловік відтворює себе без допомоги жінки.

Становлення патріархату призводить до переоцінки матріархату, який стає негативним. Відповідно, мати набирає характер змія і Страшної Матері. Вона – старий порядок, який необхідно перебороти. Замість неї з'являється старший брат, дядько з материнської лінії, носій комплексу влади при матріархаті[69]. Конфлікт між дядьком з материнського боку і сином, врешті-решт, змінюється конфліктом між батьком і сином. Цей розвиток дуже яскраво показує, як архетипно зв'язуюча ланка між поганим старим порядком і «ворогом» змінюється з різними стадіями свідомості й проектується на інших носіїв, але все ж ще існує як така, тому що вона архетипна. Герой є виразником нової свідомості. Для нього ворожий змій – це старий порядок, застаріла психічна стадія, яка загрожує знову проковтнути його. Ранньою і всеосяжною формою цього є Страшна Мати; за нею ступає авторитарний чоловічий представник матріархату, дядько з материнського боку; за ним іде недружелюбний старий цар, і лише після цього з'являється батько.

---

[68] *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. – М.: Изд-во политической литературы, 1983. – С. 273.

[69] *Ранк О.* Миф о рождении героя. – М.: Рефл-бук, Ваклер, 1997. – С. 163.

У примітивних суспільствах, заснованих на матріархальному законі, існує бажання вбити не батька, а брата матері, який «уособлює дисципліну, авторитет і виконавчу владу в сім'ї. Чим спричинено бажання смерті? Тим, що дядько з материнського боку є носієм того, що називається «небом», що символізує мужність. Він приносить «обов'язок, заборону й примус» у дитяче життя. «Він володіє владою, його ідеалізують, йому підкоряються мати й діти». Через нього хлопчик усвідомлює такі поняття, як «соціальне честолюбство, репутація, хвилювання за своє плем'я, сподівання на майбутній достаток і соціальне становище». Саме проти цієї влади, яка підтримує колективний закон, спрямоване бажання хлопчика заподіяти смерть або тому, що його дитяча сторона відчуває цю владу як таку, що надто пригнічує, або ж його героїчна сторона знаходить її такою, що дуже обмежує. Таким чином, колективний компонент, що визначає Супер-его архетипу батька, сприймається саме через дядька з материнського боку. Його вбивство жодним чином не пов'язане з суперництвом за матір, тому що такого суперництва не існує. Зрозуміло, що на термін «архетип батька» наклала відбиток наша власна патріархальна культура, але все ж краще зберегти його, оскільки він допомагає пояснити цю точку зору.

З розвитком влади чоловіка посилюється суперництво в чоловічих групах, яке росте пропорційно розширенню окремих сіл, племен і держав та накопиченню власності. Примітивна культура характеризується суворою ізоляцією відокремлених груп, а поширення цивілізації тягне за собою дедалі більше і більше перехресних зв'язків та конфліктів. Так починається політичне життя людини, яке майже завжди тотожне піднесенню патріархату, і з ним приходить інше зрушення в принципі протилежностей, а саме – чоловіче протистояння між молодими і старими, хоча спочатку воно жодною мірою не означало конфлікту між батьком і сином.

Спочатку під час принесення в жертву сезонного царя в обрядах родючості представник старого року або річного циклу був таким молодим, як і новий цар, що приходив йому на зміну після смерті. Тільки внаслідок його ототожнення з роком він ставав символічно старим, а тому приреченим на смерть. У слов'янській міфології це був бог-цар Ярило, який, до речі, відповідав єгипетському Осірісу. На це вказував і Б. Рибаков[70]. Ось таким він уявлявся нашим предкам, що відображалося в «головному» міфі: «Одного разу люди зустріли в тільки що засіяному полі босоногого, дуже гарного юного Бога верхи на білому коні, в білому плащі й у вінку з трави і квітів. У лівій руці він тримав віхоть стиглого колосся. Придивившись уважніше, вони побачили у нього в правій руці череп і запитали, хто він такий.

Юний бог назвався Ярилом – невтримною силою насіння, що зійшло, ярою силою живої плоті.

– А нащо тобі череп? – запитали допитливі люди.

– Самі зрозумієте, – посміхнувся юнак і поскакав собі геть, а людям здавалося, ніби за час короткої розмови його хлопчачий голос, що ламався, зміцнів по-чоловічому.

[70] Див.: *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. – С. 155, 327.

Іншого разу його зустріли кількома днями пізніше. І знову здивувались: їхав на коні уже не безбородий юнак – дорослий хлопець, широкий у плечах, золоте волосся, що хміль.

Через деякий час Ярило приїхав зрілим чоловіком, уже трохи пониклим, уже з сивиною в півбороди… і нарешті – старим дідом з погаслими очима і серцем, з руками, що втратили силу і тряслися. І кінь під ним ледве ноги переставляв.

– Поховайте мене в землі, – прошепотів старець-Ярило і повалився на руки людям, розсипаючись порохом на льоту.

Люди виконали його прохання. Поховали у вологій землі, напекли млинців, збирались пом'янути. Але чомусь нікому не хотілось плакати і горювати на цих похоронах. І раптом чи то з вогнища багаття, чи то з самої Землі почувся знайомий юнацький голос:

– Чому дивуєтеся, люди? Ви ховаєте в землю зерно, та хіба воно помирає? Воно проростає високим стеблом і дає нове насіння. Немає смерті, поки народжуються діти, поки не переривається рід! Я знову прийду весною ярити все живе на світі»[71].

У такий спосіб у «головному» міфі вказується, що влада бога Ярила як царя природи відновлюється щорічно. Цей аспект переносився і на суспільні відносини, які починають набирати патріархального характеру. Поряд з царем природи з'являється племінний цар, життєва сила якого була уособленням плодючості групи, племені. Але він міг постаріти, і йому на зміну приходив молодий цар-герой, який кидав йому виклик. Поки він здобув перемогу, він залишався царем. Якщо він зазнавав поразки, його приносили в жертву, як приносили жертви в честь бога Ярила, а переможець змінював його.

Ця рання стадія патріархату мала велике значення для міфу про героя, тому що в цей і тільки в цей період виникає конфлікт між старим царем і молодим героєм. У казці це мало такий вигляд: «Їде Іван-мужичий син, бачить – назустріч шкутильгає на дерев'янці такий поганий дід.

– Ну, – говорить, – молодець, та й кінь же у тебе! Але хоч я такий поганий, ти мене однаково не випередиш!

– Ну, та я не стану з тобою сперечатись, ні, то й ні…

Та тільки сказав це Іван-мужичий син, а той дід поганий своєю дерев'янкою в стремено, а Івана якоюсь гострою стрілою збив з сідла та й полетів на коні… Іван-мужичий син і озирнутись не встиг… А це був ні хто інший, як сам цар Ірод – батько зміів і змііх».

Але цей конфлікт не закінчується, тому що за сюжетом казки її герой Іван-мужичий син усе ж таки здобуває перемогу і стає царем.

Таким чином, Страшний Чоловік, якого необхідно вбити, і його кінцева форма – Страшний Батько, має передісторію, що не характерна для Страшної Матері. Це підтверджує вже сказане про вічну й незмінну сутність архетипу матері та культурний характер архетипу батька. Порівняно з однорідним страхітливим характером змії-матері, змій-батько уособлює собою культурно стратифіковану структуру. З цього погляду вона являє собою природу, а він –

[71] *Семенова М.* Мы – славяне. – СПб.: Азбука-Терра, 1997. – С.117 – 118.

культуру. Страшний Чоловік, подібно до Страшної Жінки, завжди старий, зловмисний і повинен бути скинутий, вбитий героєм, який покликаний здійснити щось незвичне.

Як уже зазначалося, сама боротьба може проявлятися по-різному: тут – це одночасно і спуск у підземний світ, і битва зі Страшним Чоловіком, якого уособлює дідок. Цей же момент можна простежити і на іншій українській казці «Ох». Таким чином, навіть на основі казок можна побачити, що Страшний Чоловік, у нашому випадку «дідок», функціонує не тільки як принцип, який дезінтегрує, але навіть більшою мірою як принцип, який закріплює свідомість у неправильному напрямі. Саме він перешкоджає подальшому розвитку Его і підтримує стару систему свідомості. Він є руйнівним інструментом матріархату, він – його зброєносець; він уособлює його владу як дядько з материнського боку; він – негативний бік самознищення і, нарешті, він уособлює владу патріархату як Страшний Чоловік.

Отже, в боротьбі зі змієм завдання героя полягає не тільки в перемозі над матір'ю, але й над батьком. Конфлікт ніколи не буває особистим, він завжди надособистий. Навіть там, де власні родичі відіграють певну роль – а на практиці це завжди так – їх особистий внесок порівняно невеликий, у той час як внесок надособистих батьківських образів, діючих через них, має велике значення.

Тільки зустріч Его з цими надособистими факторами створює особистість і закладає її «владні структури». Для цього моделлю служить герой. Його діяння та страждання ілюструють те, що пізніше випадає на долю кожного індивіда. Формування особистості символічно зображується в його житті – він є першою «особистістю», і його приклад наслідує кожен, хто стає особистістю.

Основними елементами міфу про героя виступають: сам герой, змій та скарб. Сутність героя і змія вже пояснено, залишається проаналізувати третій елемент, мету боротьби зі змієм. Ця мета – чи то кохана дівчина, яка потрапила в біду, чи «скарб, який важко здобути», – тісно пов'язана з тим, що відбувається з героєм під час битви. Тільки в цій битві герой проявляє себе як герой і змінює свою сутність, тому що чи є він вершителем, який позбавляє, чи переможцем, який звільняє, те, що змінює він, перетворює також і його самого.

Міфологічною метою битви зі змієм майже завжди є дівчина, полонянка або, більш широко, «скарб, який важко здобути». Слід зазначити, що в міфології (і українській також), в ритуалі, релігії, як і в містичній літературі, так і в казках, золото та дорогоцінне каміння спочатку були символічними носіями нематеріальних цінностей. Так само, як і жива вода, зцілююча трава, еліксир безсмертя, крилаті плащі тощо – все це також символи скарбу. Є одне явище, яке має велике значення у психологічній інтерпретації, і це явище можна назвати типологічним подвійним фокусом міфу і символу. Це означає, що характерним для міфів і казок є однаковий вплив, хоча і різним чином, на протилежні психологічні типи. Тобто як екстраверт, так і інтроверт знаходять «себе» зображеними у міфі й бачать у ньому звернення до себе. Тому для екстраверта міф потрібно інтерпретувати на об'єктивному рівні, а для інтроверта – на суб'єктивному, але обидві ці інтерпретації необхідні й взаємодоповнюючі[72].

[72] *Юнг К.-Г.* Сознание и бессознательное. – М.– СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 195 – 197.

Наприклад, «полонянку» на об'єктивному рівні слід розуміти як реальну живу жінку. Проблема взаємовідносин чоловіка й жінки, їх складності на шляху вирішення будуть зрозумілі й недалекому розуму, якщо він знайде аналог цьому в міфі. Але в примітивні часи, коли питання партнера не було такою проблемою, якою воно є сьогодні, завоювання та визволення полонянки означало набагато більше. Боротьба за неї була формою зустрічі чоловіка і жінки, але, подібно до Першої Матері й Першого Батька, ця жінка є надособистою і символізує колективний психічний елемент людства. Тобто, поряд з об'єктивною інтерпретацією від початку існує інша, яка бачить полонянку як щось внутрішнє, тобто саму душу. Міфи зачіпають ставлення чоловічого Его до цієї душі, пригоди й небезпеку боротьби та її кінцеве звільнення. Чарівне й нереальне в подіях, досягнення мети боротьби зі змієм висувається на таке видне місце, що те, що відбувається на психічному задньому плані – а для інтроверта саме це є центром уваги, – безперечно повинно відобразитися у міфологічному символізмі.

Міф про героя, як правило, не стосується особистої історії індивіда, а завжди пов'язаний з будь-яким протилежним і надособовим явищем колективного значення. Навіть особисті риси мають архетипічне значення незалежно від того, наскільки можуть відрізнятися одні від одних окремі герої, їхні долі та мета їхніх битв зі змієм. У багатьох міфах метою боротьби героя є визволення полонянки з-під влади чудовиська. Архетипічно це чудовисько – змій або, якщо архетипічні й особистісні риси змішані, – відьма, старий поганий дід або, особистісно, злий батько чи зла мати[73].

Повертаючись до «головного» міфу, а саме – до боротьби Перуна зі Змієм-Гориничем Велесом і визволення дружини Перуна, зазначимо, що він ліг в основу багатьох фольклорних сюжетів про давньоукраїнських воїнів-богатирів, де мова йде про Добриню, який, уперше перемігши змія, домовляється з ним про те, що «змій зобов'язується не літати на Святу Русь». В іншій битві, після порушення домовленості з боку змія, Добрині допомагає голос з неба Бога-батька, що вказує місце розправи над змієм: «бий списом та в сиру землю». Характерно, що Добриня, слухаючись голосу з неба, сміливо йде в нори до змія, визволяючи з полону русичів, очищаючи «матір сиру-землю» від зміїних дітей. Одружується Добриня на полонянці Настасії, яку визволив від змія[74]. Завоювання і визволення полонянки є подальшою стадією в еволюції чоловічої свідомості. Трансформація, якої зазнає чоловік під час битви зі змієм, включаючи зміну в його ставленні до жінки, символічно виражена у визволенні полонянки з-під влади змія.

Як уже зазначалося, страх чоловіка перед жінкою виникає після подолання дитячої залежності від щедрої Доброї Матері, коли він стає відособленою істотою. Це відокремлення є природним і необхідним. Тобто внутрішні тенденції, спрямовані на самозвільнення, сильніші, ніж зовнішні, що вимагають цього звільнення й зміцнюють його. Немає ніякої злої особи батька, який залишає дитину матері; навіть якщо цей образ справді з'являється, то він завжди є проекцією внутрішнього, «небесного» авторитету, який наполягає на самозвільненні Его, так само, як в образі батька він спонукає героя до битви.

---

[73] *Нойманн Э.* Происхождение и развитие сознания. – С. 218 – 219.

[74] *Киселева М. С.* Эпический герой и феномен «двоеверия» в культуре Древней Руси // Человек. – 2000. – № 3. – С. 78.

Поряд з міфами й казками про визволення та вбивство змія існують інші, де присутня дружня жіноча постать, як правило, це сестра. Ось, наприклад, «Казка про сімох братів гайворонів і їхню сестру». «…Жила сестра з братами у лісі так років зо три. Аж по трьох роках сталося у тім лісі нещастя. Раз убили брати дику козу, а то не коза була – то була дочка баби-яги. От баба-яга і поклялася відомстити їм. Одного разу, коли дівчина була сама вдома, прийшла туди погана баба, принесла з собою яблуко та й каже:

– Може, ти бажаєш яблук, дівчино, то на тобі оце одно!

Дівчина дістала грошей та віддала бабі за яблуко. Потім одкусила шматочок його та й подавилася: упала на долівку, та по одному тільки й можна було помітити, що вона жива, бо ще дихала, хоч і дуже рідко.

Прийшли брати з поля, почали оглядати її, щоб довідатися, що то таке вдруге пошкодило їх сестрі. Пошукали, та нічого й не знайшли. Дуже шкода їм стало сестри, та що ж мають діяти? Зробили вони з кришталю труну із срібними ланцюжками, поклали туди мертву сестру, але не ховали труни в землю, а повісили у лісі, неначе колиску, поміж двома деревами на тих ланцюжках, а самі з жалю та туги за сестрою померли.

А один царський син, ще нежонатий, пішов із своїм челядинцем на полювання у той ліс і заблудився там. Так проблукали вони по лісі аж три місяці і за цей час ані однієї живої людини не бачили тут. Ненароком якось наблизилися вони до того місця, де між деревами висіла кришталева труна, і заночували там недалечко. Уночі той царський син побачив, що між деревами неначе щось миготить, та й каже челядинцеві:

– А ходімо лиш та подивимось, що то таке мигтить між деревами!

Пішли на те місце, аж бачать, що то кришталева труна, і як розкрили її, то побачили, що там лежить дуже гарна мертва дівчина. Почали вони прислухатись, чи не дише часом, і довідалися, що вона ще не зовсім умерла, бо у неї під плечима ще було тепло.

Звелів царський син челядинцеві відв'язати від дерев ланцюжки, щоб спустити труну на землю. Як відв'язав він один ланцюжок, то той якось несподівано вислизнув у нього з рук, і труна впала, та так сильно вдарилася, що у дівчини той шматочок яблука відразу вискочив. Встала вона та й розповіла їм, як це трапилося з нею. Потім поховали вони у землю братів, що тут недалеко лежали, та й пішли всі троє геть з лісу до міста, де жив царевич.

Незабаром після цього царевич одружився з дівчиною»[75].

Сестринський бік взаємовідносин чоловіка й жінки – це та їх частина, яка підкреслює людський елемент; відповідно, вона дає чоловікові образ жінки, найбільш близький до його Его і більш дружній щодо його свідомості, ніж сексуальний бік. Це не реальна форма взаємовідносин, а символічна. Мати, сестра, дружина й донька є чотирма природними елементами в будь-яких взаємовідносинах чоловіка й жінки. Вони не тільки відрізняються типологічно, але кожен з них має своє законне місце в розвитку – і в неправильному розвитку – індивіда. Однак на практиці ці основні типи можуть бути змішаними, наприклад, у відносинах чоловіка з сестрою можуть бути присутні материнські або подружні риси. Але

[75] Дивна сопілка. Українські народні казки. – С. 100 – 101, 128.

важливим компонентом є те, що сестра, жіночий образ душі, є душевною істотою, який уособлює жінку як відособленого, усвідомлюючого себе індивіда, який відмінний від жіночого колективного аспекту «Матерів».

Таким чином, визволення полонянки героєм відповідає відкриттю психологічного світу. Визволяючи полонянку і здобуваючи скарб, герой оволодіває скарбами власної душі, які є не просто «бажаннями», тобто образами чогось, чого у нього немає, але що він хотів би мати. Завдання героя полягає в тому, щоб «пробудити ті сплячі образи, які можуть і повинні вийти з ночі, щоб надати світу кращого образу».

Реальність світової культури, включаючи й українську, полягає в усвідомленні образів героя, прихованих у психіці. Самостворююча сила душі є дійсною і кінцевою таємницею людини, завдяки якій вона влаштована за образом і подобою до Бога-творця. Ці образи, ідеї, цінності й потенціальні можливості скарбу, схованого у несвідомому, здобуваються та реалізуються героєм у різних його масках: спасителя й енергійної людини, провидця й мудреця тощо. Здається очевидним, що проблема творення лежить в основі міфологічного канону, який колись панував не тільки на Близькому Сході, а й у наших предків: скрізь драма помираючого й воскресаючого бога, яка супроводжувалася викладенням поточної історії про створення.

Якщо взяти це драматичне подання міфологічних подій за проекцію психологічних процесів, що відбуваються у свідомості героїв, тоді зв'язок між створенням, ритуалом Нового Року і відродженням стає очевидним. Тепер можна відповісти на запитання: чому людство (і наші предки також) так невинно, так пристрасно і зовнішньо ніби безглуздо «відтворюють» у своїх культурах та ритуалах природний процес. Якщо примітивна людина вважає ритуал необхідним для родючості землі і вбачає магічний зв'язок між першим і другим, то ми, поза сумнівом, повинні поставити запитання: чому вона це робить? Чому, наприклад, помираючий і воскресаючий слов'янський бог Ярило наказував щороку в день своєї смерті, щоб весною з його відродженням «сіяли жито-хліб одні тільки чоловіки, не підпускаючи жінок і близько. Щоби босими ступали в теплу ріллю, щоб виносили зерно в особливих мішках, зшитих зі старих штанів» тощо. Бачити в цьому тільки утвердження патріархату – замало.

Магіко-релігійна поведінка людини, яка антропоцентрично включає свої власні дії як істотну частину природного процесу, є першоджерелом усієї культури. Вважається, що Осіріс вивів єгиптян з дикості, навчив їх сіяти пшеницю, збирати фрукти й вирощувати виноград. Але й трипільці шість тисяч років тому заклали основи хліборобства, винайшли плуг, колесо, одомашнили коня, освоїли шнурову кераміку, ткацтво, заклали фундамент Трипільської цивілізації – сучасниці знаменитої Шумерської культури (нинішній Ірак). З давньослов'янським богом Ярилом, як і з єгипетським Осірісом, пов'язується заслуга в розвитку сільського господарства, а відповідно, й культури.

Кожен культурний герой досягає синтезу між свідомістю і творчим несвідомим. Він знаходить у собі плодотворчий центр, місце відновлення і відродження, яке в новорічне свято родючості ототожнюється з творчим божеством, завдяки чому світ усе ще існує. Через обряд наші предки, і не тільки вони, «розуміли», що навколо пізнання цього творчого місця, прихованого скарбу, якими є жива вода,

безсмертя, родючість і життя після смерті, злиті в єдине, безперервно обертаються всі їхні намагання. Кристалізація цього місця є не «відтворенням», і символічне повторення історії створення напередодні нового року набуває у цей момент свого законного місця. Ця внутрішня мета ритуалу є не природним процесом, а контролем над природою через відповідний творчий елемент у людині.

Однак скарб знайти неможливо, доки герой спочатку не знайде і не врятує свою власну душу, свою жіночу половину, яка зачинає й народжує. Цей внутрішній рецептивний бік на суб'єктивному рівні є визволеною полонянкою, незбагненною матір'ю, яка зачинає від святого духа-вітру, і одночасно є натхненням чоловіка, його коханою і матір'ю, чаклункою і провідницею так само, як герой виступає її коханцем і батьком. Об'єднання Его-свідомості героя з творчою стороною душі, коли він «знає» і розуміє як світ, так і аніму, дає справжнє народження, синтез першого й другого.

Символічний шлюб Его-героя й аніми поряд з тим, що він є попередньою та обов'язковою умовою родючості, також дає особистості стійку основу для битви зі змієм, незалежно від того, чи є цей змій свідомим, чи несвідомим. Герой і принцеса, Его й аніма, чоловік і жінка утворюють пару і особистісний центр, який, змодельований за прикладом Перших Батьків, але, однак, такий, що протистоїть їм, становить власне людську сферу дій. У цьому шлюбі герой уособлює «небо» і є архетипом батька, так само, як плідну сторону архетипу матері уособлює омолоджена й олюднена постать урятованої непорочної дівчини. Внаслідок спасіння полонянки з-під влади уроборичної матері, в якій змій і непорочна мати все ще були одним цілим, звільняються непорочна дружина, молода мати; але тепер завдяки активованій чоловічій свідомості героя вони нарешті диференціюються одне від однї. Та треба зазначити, що героєм у цьому священному шлюбі завжди є чоловік. Як видно із східнослов'янських міфів та епосу українських казок, як і міфів інших народів, шлюб є «причиною» та «прототипом» родючості, тобто творчого життя. Ця родючість творчого начала, відзначена в наказі «народжуйтесь і розмножуйтесь», належить до етапу вже сформованого Его як завершеної стадії формування свідомості.

Таким чином, на основі міфів, казок, епосу нашого та інших народів можна простежити розвиток міфічної свідомості праукраїнців і пересвідчитися, що цей процес відповідав розвиткові й інших народів, які пройшли через ті самі етапи становлення свідомості, що й давні українці. Крім того, осягнувши особливості міфічної свідомості, легше зрозуміти і пояснити конкретно історичні явища і процеси культурного та політичного життя на землях України в давні часи та ранньому середньовіччі.

Розділ ІІІ.
САКРАЛЬНЕ ЯК МЕНТАЛЬНА ОСОБЛИВІСТЬ ДАВНЬОУКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

3.1. Сакральне як феномен культури

Сакральний у перекладі з латинської означає – священний, божественний. Зі сакральним пов'язані найдавніші цивілізації, які мали свою культуру, власні вірування і утаємничені знання. Без осягнення суті сакрального неможливо осягнути діалектику цивілізації і культури. Що ж відомо про сакральне? Що в уявленні людини становить собою ця гіпотетична блага сила? Відомий дослідник сакрального М. Еліаде, спираючись на ідею Р. Отто про «нумінозне», стверджував, що священне – це особлива надприродна потенція, яка виявляє себе через визначені реальні об'єкти, що вражають споглядаючу їх людину, яка бачить за ними «щось ще»[1]. У цьому сенсі сакральне може бути співвіднесене з юнгівським архетипом – підсвідомим символом, що має вплив на людей і проектується на предмети і явища дійсності.

Найпростішу концепцію сакрального знаходимо в Є. Мелетинського[2]. Тут воно співвіднесене з позитивним полюсом бінарної опозиції. Воно, як і інші теорії, має свої переваги і недоліки, але в загальному ці теорії наближають нас до розуміння змісту ідеї сакрального. Справді, сакральне завжди позитивне, але водночас і недосяжне, тому що несанкціоноване залучення до нього може бути небезпечним. Опозиції «сакральне – профанне» і «позитивне – негативне», «сонце – місяць» не можуть охопити все розмаїття буття, що представлене в людській свідомості, як правило, у формі троїчної схеми: верх – середина – низ, добро – нейтральне – зло. Тут середина – поле боротьби протилежностей, змішання у різних пропорціях потенціалу низу і верху. Середній світ, існуючи на стику з'єднання верхнього і нижнього, є ніби «зняттям» протилежних характеристик. Стосовно них, що трактується як теза й антитеза, середній світ – синтез[3].

Так, сакральне – «нумінозне», тобто вражаюче, містичне, а тому воно архетипічне. Будь-який архетип – цю стійку матрицю психіки – можемо співвіднести з певною сакральною сутністю, адже те, що настільки глибокого закарбувалося в підсвідомості поколінь, воістину має бути сакральним. Так приходимо до думки, що священне – первинне стосовно архетипу. Сакральне є, насамперед, суспільною, колективною, культурною цінністю, але, як зауважує Р. Арон, полемізуючи з ідеями Е. Дюркгейма, «не суспільство проливає світло на поняття священного, а поняття священного, дароване людському розуму, перетворює суспільство, як воно може перетворити будь-яку реальність»[4].

Отже, поняття сакрального вимагає особливого визначення, тому що воно не тотожне ані архетипу, ані релігії, ані культурі, ані позитивному, хоча має до

---

[1] *Элиаде М.* Сакральное и профанное. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 85.
[2] *Мелетинский Е.* От мифа к литературе. – М.: РГГУ, 2001. – 168 с.
[3] Там само. – С. 25 – 26.
[4] *Арон Р.* Этапы социологической мысли. – М.: Прогресс, 1993. – С. 358.

них пряме відношення, будучи, мабуть, основою усіх цих явищ. Можна стверджувати: якщо сакральне виявляється в культурному плані як міфи і обряди, що в пізніший час поступилося місцем зовнішній передачі мови і звичаїв, то воно також завжди вимагає початкового внутрішнього стану. Отже, «сакральне проявляється першочергово як безпосереднє відчуття, жива емоція, яка вливає в Я своєрідну сильну духовну енергію»[5].

Ця характеристика сакрального як емоційного стану доповнюється аналізом згадуваного Рудольфа Отто, який вважав почуття сакрального апріорним і рівноцінним досвідом щодо почуття трансцендентної могутності. Воно не пов'язане ані з мораллю, ані з інтелектом, найімовірніше, це мало зрозуміле, нумінозне відчуття, яке пов'язане швидше з враженням, ніж з усвідомленням своєї обумовленості чимось незалежним від свідомості і волі й недосяжним у ролі видимого предмета. Два полюси, що взаємодоповнюють один одного, характеризують цю нумінозність: з одного боку, вона пов'язана з Містерією, що викликає відчуття страху перед непомірною величчю і, з іншого, з прийняттям Містерії чарівною, що виражається в притягуванні надзвичайного дива.

Залежно від того, що переважає, виникають різні культурні форми сакрального. Один час сакральне культивувалося як збудження і переживання почуття, екстазу. Говорили про «діоністичну» форму, що вела до обрядів трансу. В інший час сакральне панувало більшою мірою завдяки відчуттю благоговіння перед вищою могутністю. Тоді воно виражалося більш спокійно, більш «аполонічно», відзначалося серйозністю, повагою як у молитві або ініціаційних обрядах. Отже, «сакральне – це ніщо інше як простір божественного посередництва».

Відтоді божественне трактується не як ідея або концепція, а те, що піддається сприйняттю, відбиттю через почуттєве й інтелектуальне збудження та зберігається лише як своєрідний слід або ехо. «Тому нумінозне, як феноменологія, поставлена на основу сакрального, ніколи не обмежується одним певним типом подій психологічного життя, але приводить до вироблення особливої поведінки в світі, визначає новий рівень власного існування» і відтоді сакральне не є «ані чистим змістом, ані чистою формою, але швидше резервом змісту. Сакральне перебуває у структурі фундаментальної свідомості як первісно необумовлена матриця всіх можливих значень»[6].

Не варто розглядати сакральне як стадію в історії і людській свідомості, яку можна перебороти завдяки певному прогресу людства. Поняття сакрального не виникає на подібних підставах, але залежить першочергово від понять, з якими воно пов'язане і яким протистоїть: сакральне – профанне (з латинської *pro-fanus* – те, що розташоване перед храмом), чисте – нечисте тощо. Справді, сакральне переживання – це рівновага, яку важко зберегти серед протилежних, але завжди пов'язаних устремлінь. Протиріччя сакрального і профанного також важко визначити як протиріччя між роботою і радістю, оскільки можна радіти, докладаючи продуктивних зусиль і працювати із задумливою безпечністю. Сакральне досить часто змішане з прозаїчною і незначною діяльністю. Мірча Еліаде зібрав велику кількість свідчень сакрального підґрунтя соціальних занять, які на перший погляд

[5] *Щкащ Тшуд.* Аспекты сакрального // http.://www.proza.ru/2009/06/30/ 452

[6] *Труссон П.* Сакральное и миф // http.:nationalism.org/vvv/trusson– sacral-and-myth.htm. – С. 4 – 5.

видаються зумовленими суто прагматичними міркуваннями, оскільки воно наділяє елементарні людські дії відповідними моделями. З іншого боку, варто підкреслити, що світ сакрального підпорядкований своєрідній «початковій онтологічній щільності», яка робить з цього джерело дива.

Зрозуміти феномен сакрального допомагає мова і міф. Латинське «сакрум», семітське «херем» наголошують на закритості священного, його неприступності поза визначеним часом і місцем. Грецьке «ієрос» споріднене з «архейос» і «архос», що означають «стародавній, перший» і «влада». Латинське «авхос» підкреслює потенціал сакрального, його владу («авторитет»). Українське «святе» вказує більше на позитивність сакрального («світло»), його благість (порівн. із санскр. «сва», що стосується блага). Та сама парадигма представлена в англосаксонському «*Holy*», що етимологічно рідниться з «*health*» – здоров'я і грецьким «холос» – повний, цілий.

У релігійно-міфологічних уявленнях сакральне стійко асоціюється з неприступністю, благістю і тривожністю. Людина, якщо вона не є сакральною особистістю, тобто шаманом, жерцем, може спілкуватися зі священним лише у визначений час («свято») й у визначеному місці («храм»). Як правило, це особливий, «сильний» час, критичний для існування космосу і соціуму, а також місце, «позначене» діяннями міфічних персонажів-космотворців. Спілкування із сакральним є, по суті, ритуальною інсценівкою міфу, тобто деякої важливої першоподії, що відроджує на час свята первинний хаос. З допомогою ритуалу первісне «холодне» суспільство залучалося до життя космосу, застосовуючи «дії» на противагу «бездіяльності» свого повсякденного язичницького буття.

Як зазначив Л. Леві-Брюль, сакральне за суттю співвідносне. Воно пов'язує небо і землю, людей і богів, видиме і невидиме, природне і надприродне в просторі присутності, яке переважає, але не знищує те, що їх розділяє. Таким чином, сакральне – це саме той посередник, який пов'язує, об'єднує крайнощі та з'єднує протилежності. Хіба латинське слово «понтифік» не означає для священика саме «той, хто наводить мости»? Символічні структури сакрального, переживання сакрального виявляються даремними, якщо людина не володіє структурами інтелекту й уяви для того, щоб їх зрозуміти. Першочергово вони дозволяють людині сприйняти, вловити прояв сакрального. По-друге, це дає їй розуміння, оскільки наповнює змістом ці переживання і, по-третє, дозволяє їй передавати, повідомляти їх через традиційні структури, обряди, міфи.

Отже, людина не зупинилася на простому сприйнятті досвіду сакрального, але оформила його в колективному, загальному вигляді за чотирма напрямами: символічна мова, міфічна оповідь, обрядова гра і структурування простору й часу. Досвід сакрального, будучи за суттю невиразним і нераціональним, не може стати предметом будь-якого опису, що невідворотно вимагає звернення до символу. На противагу мові, у якій слово і уявна річ пов'язані безпосередньо (до тієї міри, що стають однозначними, як, наприклад, у правилах дорожнього руху), система символів відбиває безкінечний ланцюг сугестивних значень. Символ, що має меншу точність, ніж однозначний знак, багатозначний. На це вказує саме походження цього слова (з грецької *syn-bolein* – збирати, об'єднувати), він об'єднує в простих і конкретних образах багато значень, що дає йому велику, яскраво виражену силу. Отже, сакральне дерево є не тільки природною реальністю, що має естетичне й

економічне значення, але й рослинною формою, яка викликає в уяві цілу сукупність духовних цінностей молодості, життя, безсмертя тощо. Володіючи ретроактивною дією, символ навіює думку про сакральне, оскільки є початком пошуків прихованих значень. Досвід сакрального викликає не тільки інтелектуальний неспокій, але є також переживанням з ігрової точки зору, втіленим відчуттям і метафоричним образом, кажучи іншими словами – сценічна постановка або театральна дія. Тілесні рухи і пози надають динамізм й пластичність вираженню сакрального. Це веде нас до такого способу втілення сакрального, як обряду. Мірча Еліаде визначав сакральне як «Кратофанію», прояв дієвої могутності у світі. Але воно могутнє лише завдяки тому, що присутнє. Ця присутність через сакральне здійснюється в жертвопринесенні. Суттєвою функцією жертвопринесення є те, що воно веде людей і богів до єднання, до створення світового порядку в загальній присутності, що породжує соціальний порядок. Жертвопринесення – не що інше як одна з багатьох сторін обряду. В обряді світ вічно відроджується, відтворюється, зберігаючи підставу. Дія відтворює космічну подію, відбувається не просто зображення, але й ототожнення. Обряд відіграє не просто удавану роль, він вимагає участі. «Поза обрядом, – пише Вітторіо Маккіоро, – не існує релігії, доброї чи поганої, істинної або неправдивої. Бути релігійним, означає точно виконувати обряд. Той, хто викривляє обряд, наскільки б чистим і відвертим не був його намір, виходить за межі релігії і впадає в марновірство»[7]. Обряд – не прості суспільні умовності, яких необхідно дотримуватись.

Завдяки своїй владі над часом, обрядове дійство сучасне тій першопочатковій події, яку воно відтворює. Всі релігійні обряди вперше здійснювалися богами, а відтак оживають у міфах. Цей момент (а часто і місце) маніфестації сакрального розкриває присутність божественних сил. Як би він не проявлявся (танцем, виставою в масках, ініціацією (церемонією переходу) або жертвопринесенням), обряд завжди належить тілу як символ духу. Нарешті, поза межами особистості й суспільства, поза символом і обрядом сакральне виходить за ці межі і просякає цілком людське сприйняття світу. Тому просторово-часові орієнтири, дозволяючи узгодити людське існування в суспільстві відповідно до його потреб в їжі і безпеці, виявляються одним цілим у символічній історії і географії. Ці сакральні місця вибираються завдяки топографічним особливостям (гори, печери, поляни, ріки тощо) або завдяки тому, що вони відзначені знаменною подією. Весь сакральний простір, дещо зміщений порівняно з тим, яким він є насправді, символічно трактується як точка відліку, «центр світу», який організовує простір і наділяє його змістом. Центр простору, таким чином, збігається з місцем першопочаткових одкровень, що знаходяться в основах суспільства, і стає місцем, де практикуються посвячені, де зображають під час свят архетипічні дійства, які мають відродити світ, оскільки ці сакральні місця є центром зустрічі космічних сил, вертикальною віссю світу, зібранням, місцем маніфестації божественного. Легко зрозуміти, що для різних народів і, тим більше, для різних культур ці місця (і пов'язані з ними міфічні часи) різні. Стародавні боги були богами міст або місця, відзначеного будь-якою подією (джерело, ліс тощо). Сакральне сприймається через призму

[7] *Новик Е.* Архаические верования // Историко-этнографические исследования по фольклору. – М., 1994. – С. 156.

успадкування предків, воно укорінюється в культурі. Справді, часи економічної активності перериваються чітко встановленими моментами календаря, впродовж яких встановлюються привілейовані відносини з сакральним.

Вибір цих моментів напруження релігійного життя тісно пов'язаний з великими космічними подіями: місячний або сонячний символізм, сонцестояння або рівнодення вважаються найбільш ефективними серед інших часових періодів. Ця сакральна темпоральність дистанціюється, відривається від потоку економічної і повсякденної діяльності завдяки своєму зв'язку з міфічним Великим Часом богів, під час якого відбувалися першопочаткові події. Отже, день святкування розглядається як сучасник першопочаткових часів, з яких він бере силу для відновлення суспільства і космосу. «Релігійна людина, – за словами Мірчі Еліаде, – живе в двох часових просторах, з яких більш значущим є сакральний час, що представляється в парадоксальній формі – колоподібного, оберненого і поверненого часу, своєрідного вічного міфічного теперішнього, з яким він періодично зливається завдяки обрядам»[8]. Відповідно, сакральний час не лінійний. Минуле, теперішнє і майбутнє невіддільні одне від одного на лінії, що відходить в далину, але є вимірами актуальності. Хоча не варто вважати, що циклічний час – це механічне повторення сутнісного, навпаки, це вічне розкриття сутнісного. Повторення не виключає відмінностей: весна приходить періодично в тій самій формі, але це не одна і та сама весна. Повернення до джерел – не просте повернення до минулого: це звернення до того, що знаходиться поза часом, до того, що є. Так, свято, обряд, культ відтворюють «прикордонну ситуацію, де порядок народжується з безпорядку, де хаос і космос ще стикаються», як сказав М. Еліаде і доповнив: «З динамічної точки зору, схема свята відповідає безкінечно зростаючому оберненню і оберненню не тільки матеріальних благ, але також почуттів, завдяки відкритості всього всьому, щедрості й обміну»[9].

Завдяки повторенню обрядової дії людина знову стверджується сама в собі; вона повертається до витоку для нового починання. Обряд і міф невіддільні один від іншого. Обидва вони передають маніфестацію сакрального і присутність божественного. Якщо міф – це «оповідь» (про це говорилося у попередньому розділі), то обряд – «діяння», яке розкриває те, що оповідається. Отже, обряд – це поведінка людини, яка живе певним міфом. Сакральний чи ритуальний стан «вивертає» повсякденні культурні норми, знищує час і простір у повсякденному розумінні, уможливлює все те, що було можливе в міфічні першочаси. Звідси випливає роль сакрального, із санкцій якого виводяться будь-які інновації, трансформуючи як традицію, так і соціотерапевтичне значення ритуалу, з допомогою якого сублімуються образи, що нагромадилися, агресія, знімаються всі межі й відмінності та досягається екстатичне злиття громади в «комунітас». Тому сакральне як благосне, так і досить небезпечне, і лише деяким – «позначеним» печаткою інобуття, людям незвичайним – суспільство довіряло постійний контакт із сакральним. Первісна людина не тільки залежала від свого шамана, але й боялася його; юродивий – не тільки «свята, божа людина», але і явний порушник усіх норм

[8] *Элиаде М.* Священное и мирское. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С.47.
[9] Там само. – С.53.

«світу цього» – соціуму. У цьому і шаман, і юродивий уподібнюються до найдавнішого міфічного героя – трикстера, діяння якого амбівалентні, завдяки чому і творений ним космос накладає відбиток вічних протиріч; у цьому вони відмінні від пізнього жерця і священного царя, для яких традиція занадто авторитетна, щоб її порушувати. Як правильно зазначила Є. Новик, відмінність шамана від жерця в повнішому і пліднішому контакті із сакральним: жрець лише приймає послання божеств, шаман же підтримує постійний діалог з містичними силами, не тільки чуючи повідомлення сакрального, але і відповідаючи йому як рівний партнер[10].

Для характеристики сакрального необхідно виділити актуальні сторони сакрального портрета. Воно належить до первинного, стародавнього стану, тому усе у світі, насамперед культурна традиція, зобов'язане йому своїм існуванням. З цієї ж причини воно родюче, багате, сильне, щедре, тому що стирає межі, знімає обмеження, змішує ролі. Ця ідея сакрального простежується у всіх об'єктах, які людина тієї чи іншої культури й епохи визнала священними. Ці об'єкти (ієрофанії, за М. Еліаде) воно відрізняє від інших, профанних представників їх родів:

Поліморфізм, тобто незакінченість, відсутність чітких меж, що символізують вічний процес творення. Споглядаючий сакральне саме тому відчуває «священний трепет», що воно ніби проникає в нього самого, роблячи учасником і матеріалом творення. У цьому містичний зміст і сила сакрального.

Полісемантизм, що випливає з поліморфізму. Чим більше невизначена форма об'єкта, тим більшу кількість змістів може він породжувати у споглядаючих. Сакральне – упредметнена метафора, сила якої залежить від множинності й вдалості змістів, що відкриваються за нею.

Жертовність. Оскільки сакральне надлишкове і щедре, то завдяки цьому його санкції у світі породжують все нове, ніби емансипуюче зі священного джерела. Сакральне може дозволити собі відривати від свого багатства, жертвуючи профанному світу свою силу. Такою є жертва шамана, що вмирає і відроджується в кожному акті камлання; розіп'ятий Христос, чиє відродження – свідчення тієї самої сакральної властивості, здатності жертвувати, по суті, не втрачаючи при цьому нічого.

Отже, сакральне, насамперед, надлишкове, воно виділяє із себе силу, що дає йому владу над світом. Воно волюнтаристичне, тому що не залишає байдужих, заражає собою усіх. Приклади сакральних об'єктів і істот з усіх релігій і міфологій підтверджують цю думку. Так, будь-яке антропоморфне божество мало переважно тваринну подобу, а найбільш архаїчні сакральні діячі – тотемні герої – уявлялися ще тваринами, але вже виступали як предки людського колективу.

Християнський Господь триєдиний, Христос – боголюдина, причому жодна єресь, яка намагалася раціоналістично відкинути ці постулати, тобто вихолостити сакральну їхню суть, не досягала успіху. Можна стверджувати, що жодна духовна концепція не спроможна бути життєздатною, довговічною, якщо вона не озброєна вдалими сакралізаціями. Прикладом сакрального можуть служити «палеолітичні Венери» – найдавніші людські зображення, своїми формами

[10] *Новик Е.* Архаические верования // Историко-этнографические исследования по фольклору. – М., 1994. – С. 156.

порівняні з бахтіновською ідеєю «гротескного тіла», а також мізинські скульптурки (Україна, XV тис. до н. е.), що розшифровуються як «птах-жінка-фалос».

Своїм волюнтаризмом і неприборканістю сакральне несе небезпеку циклічному «холодному» суспільству; за сакральним завжди стоїть подія. Міф і історія є прикладами сакрального часу, в якому надто багато чого можливого, з якого народжується новий світ, космос з визначеними стійкими законами. Щоб зберегти космос, суспільство встановлює табу, що регулює відносини соціального, світського із сакральними об'єктами. Тим самим табу виявляється рівнозначним закону і відповідає не сакральному, як багато хто вважає, а профанному[11]. Сакральне завжди стоїть за порогом закону і норми. «Хто порушив табу, той сам стає табу», – писав З. Фройд[12]. І справді, поза законом, тобто поза профанними нормами, завжди перебували як злочинці (низ), так і володарі (верх). Шаман сприймався своєю паствою амбівалентно – його, як і злочинця, ховали особливим чином, поза цвинтарем (мабуть, того самого походження й особливі обряди поховання царів і вождів з їхніми пірамідами, курганами, мавзолеями). Руйнівники старого світу ставали творцями нового, інколи проходячи шлях від злочинців до законодавців. Такі творці історії – революціонери і пророки; такі герої міфів, де часто «нове покоління богів» відбирає владу у своїх батьків.

Отже, саму ідею сакрального варто трактувати як загальну потенційність, а ієрофанії знаменують прорив сил надбуття, що припускають можливість усього або багато чого, через межі космосу – світу, який був створений і живе за циклічними законами. Звідси благість і катастрофічність сакрального, багатомисленість і різноманітність, ієрофанії; амбівалентність будь-якого великого божества, чи то Аллах, Ієгова, Велика Мати богів Кибела, духи первісності. З'явлення божества є катастрофічним для нормального плину людського життя, оскільки завжди несе заохочення або покарання.

Сакральне поєднане з магічним і містичним. Проникнення потойбічних сил сприймається соціумом як виклик, що вимагає відповіді. Первісне суспільство уважно прислухалося до всіляких знамень (тобто подій і фактів, що випадають зі звичної – циклічної – картини світу), виробляючи свій метод їхнього тлумачення і мову для відповідей. Характерно, що в різних культурах ці мови були значно подібніші, ніж профанні, людські мови для «цьогосвітнього» спілкування. Універсальна мова комунікації із сакральним відома як магія, з якої пізніше, на думку Дж. Фрезера, народилася наука. Магічна мова будується на спільних із сакральним підставах і поєднує три основних ідеї:

Метафору. Одне позначається іншим завдяки наявності у них спільної властивості. Така символізація «розмиває» межі предметів, виявляючи їхнє споріднення, походження зі спільного кореня, єдиної міфічної першоподії.

Метонімію – трансляцію частини замість цілого. Цей прийом також спрямований на руйнування меж, оскільки частини різних предметів можуть бути більш подібні, прості (а отже, давні, які стосуються начал), ніж «повний варіант».

[11] *Петрухин В., Полинская М.* О категории «сверхъестественного» // Историко-этнографические исследования. – М., 1994. – С. 167 – 168.

[12] *Фрейд З.* «Я» и «Оно». – Тбилиси: Меракни, 1991. – Т. 1. – С. 215.

Інверсію – мотив обміну. Якщо ієрофанія – знамення, послання «звідтіля», то магічний акт – це відповідне відправлення, що припускає одержання деякого блага натомість. Магія завжди містить у собі мотив жертвування, тому маг або сам є жертвою (як шаман – жертва і той, хто жертвує в одній особі), тобто напівлюдиною-напівбогом, або суспільство в буквальному значенні приносить у жертву якийсь свій плід, сподіваючись одержати відповідний дарунок сакрального.

Магічний досвід має дві сторони: «прислуховування» до викликів сакрального і «відповідь» на них. Виклик відчувають ті, хто має потребу діяти – виражати те, що, нібито, транслюється через них ззовні. Справжній твір мистецтва, літератури містить загадку, набір символів і філософських проблем, тобто це відблиск сакрального, послання, деякий образ різноманітної і потворної реальності зверхбуття. Не випадково сюрреаліст М. Ернст писав, що поєднання двох (або більше) далеких один від одного елементів на далекому для них обох ґрунті породжує найсильніший спалах поезії[13]. Тут виражений уже відомий нам принцип сакрального: поєднувати, на перший погляд, несумісне, протилежне, породжуючи тим щось зовсім нове. Масове ж мистецтво ближче до магічної «відповіді», творення за готовими лекалами.

Перший тип досвіду завжди містичний, тобто поєднує більше інформації, ніж спроможна передати мова профанної логіки. Такий творець більше медіум, шаман – порушник норм і волюнтарист, оскільки через нього діє сакральне. Другий – слуга суспільства, системи, який працює за встановленими канонами, у рамках традиції. Така магія («відповідь») – лише мимезис сакрального, оскільки є копіюванням удалих способів реагування на виклики.

Творіння, осяяне іскрою священства, відрізняється від звичайного виробу тим самим, чим справжня сакралізація – від помилкової: позачасовістю і, у певному розумінні, позакультурністю – здатністю уражати багатьох людей різних культур і епох. Якщо традиційна культура – не профанне, тобто та сама маскультура сучасності, то сакральна культура елітарніша і складніша для сприйняття. По суті, мас-культура виходить з надр елітарної, містично насиченої, шаманської культури, але бідна на змісти і символи. Як помилкова або «слабка» сакралізація є «каліфом на годину», діючи в межах одного-декількох поколінь, так профанна культура – лише проекція деяких архетипічних тем на сучасність.

Основний зміст сакрального – у протистоянні часу, наближенні до вічності. Більшість діянь великих історичних особистостей були підігріті потребою увічнити себе, перебороти тимчасовість земного життя. Імовірно, тяга до сакрального або до щастя – повноти буття – стосується тієї ненаситності життям, «волі до влади», про яку говорив Ф. Ніцше. Якщо основні інстинкти істоти не придушуються, вона здатна придушувати інших – не від патологічної злості, а від прагнення щастя для себе. Найімовірніше, це має стосуватися, насамперед, людини, і то не кожної. Говорячи ж про більшість, а також про світ природи, то тут бажання перемогти час, бути великим притаманне, мабуть, не індивідам, а видам і популяціям й виражене воно в розмноженні та споживанні.

[13] *Яффе Я.* Символизм в изобразительном искусстве // Юнг К. Человек и его символы.– СПб, 1996. – С. 347.

Рід та інстинкт розмноження були в центрі уваги язичницьких релігій. Сучасна людина в цьому сенсі не дуже далека від своїх предків. Не маючи можливості перемогти час поодинці, люди перемагають його шляхом продовження роду. Як правило, почуття споріднення, «крові», сильніше розвинене в профанних особистостей, які мало відрізняються одна від одної, а тому слабко відокремлюють своє «я» від родового «ми». Такі люди готові на великі жертви, навіть смерть заради свого роду, чого не скажеш про складніші особистості, які вбачають у собі особливу духовну цінність. А оскільки будь-яка цінність повинна бути визнана суспільством, то такі особи приносять соціуму цінні плоди, насамперед, у вигляді ідей, здатних змінювати життя, запліднювати розуми, надихати інших на творчість тощо. Не є винятком, що сакральний зміст профанного дітородіння в тому і закладений, щоб народити в якомусь з майбутніх поколінь генія, спроможного на духовні удосконалення. У цьому сенсі всі предки «працюють» на майбутнього сакрального діяча.

Сакральне завжди містить у собі щось багатогранне, сповнене протиріч: у ньому досягається особлива пристрасть боротьби протилежностей і їхня єдність. Акт запліднення має відбиток сакральності з тієї самої причини: тут поєднуються протилежності, а майбутні діти тим життєспроможніші, чим чужими по крові були мати і батько. Поєднання протилежностей у міфологічному ключі розглядається як відродження первинного хаосу нерозчленованості, завдяки якому, однак, можливе утворення космосу. Саме таким способом породжується все нове.

Розмноження можна трактувати як копіювання, тиражування. Як уже зазначалося, сакральне, будучи виявленим один раз, стає матрицею для наступних творінь. Кількість копій першозразка може розглядатися як ступінь сакральності. Тим самим виправдується ідея переходу кількісних змін у якісні. Досвід кожної культури, етносу, особистості індивідуальний, а тому уявлення про сакральне, його почуттєві й розумові, матеріалізовані образи можуть бути досить різні. Але, як зазначав видатний італійський філософ Ніколо Кузанський (1401–1464), «єдина релігія – у різноманітті обрядів» – за всією строкатістю міфів стоять єдині структури, загальнолюдські архетипи. Сакральна суть від цього не страждає.

3.2. Ритуали посвячення та жертвопринесення як вияв сакрального праукраїнців

З культурно-духовними цінностями минувшини невіддільний цілий комплекс ритуалів, пов'язаних з трансформацією людської особистості і переходом її на новий, вищий. Його називають ініціаціями, посвяченнями, ритуалами переходу. Загальноприйнятою вважається типологія Лаурі Хонко й Ене Петер Скейджа: обряди переходу (ініціації); календарні обряди і обряди життєвих криз (переломів)[14]. Мірча Еліаде дав свою власну типологію цих ритуалів, називаючи їх загальним терміном «ініціація» і виокремлюючи: ритуали переходу; ритуали посвячення в таємні товариства; ритуали посвячення в шамани і знахарі[15]. До першого типу він відносить вікові ініціації, обов'язкові для усіх архаїчних

[14] *Schojdt J. P.* Initiation and classification rituals // Temenos? Helsinki. – 1986. – Vol. 93 – 108.
[15] *Eliade M.* Rites and symbols of initiation. – NY., 1965. – Vol. 3.

культур. В етнологічній літературі ці ритуали називаються «ритуалами статевої зрілості», «посвяченнями у вікові групи». На відміну від першого типу ініціацій, другий і третій проводяться не для усіх, а для окремих індивідів і малих груп. Ініціації в таємні товариства обумовлені кількісним обсягом самого таємного товариства, статевою і віковою обмеженістю (більшість з них чоловічі). В архаїчній культурі таємні товариства осіб жіночої і чоловічої статі досить рідкісні і є ознакою деградації. У культурі стародавніх цивілізацій ці посвячення називаються містеріями і мають дещо інший характер. Третій тип ініціацій, за М. Еліаде, пов'язаний з містичним покликанням. Специфічною рисою є той факт, що в процесі цих ритуалів у них розчиняється персональний досвід адепта. Він інтенсивніше втягується в релігійне життя порівняно з іншими членами племені.

Російські дослідники ці ритуали називають ритуалами переходу і дають дещо іншу типологію: а) життєвого циклу; б) соціальної трансформації; в) релігійної трансформації. До першої групи за цією типологією віднесені ритуали, які оформляють біологічну кризу життєвого циклу: народження, повноліття, шлюбу і смерті. До церемоній соціальної трансформації належать, по-перше, всі ритуали життєвого циклу, оскільки вони є переходом до нового статусу; по-друге, ритуали, не пов'язані безпосередньо з біологічними змінами, це може бути посвята в таємні товариства, а також у різні спільноти – воїнів і знахарів. Саме ці ритуали мають інституціональне оформлення. Ритуали релігійної трансформації також фіксують зміни в статусі, тільки релігійному. Це жертвопринесення, хрещення, рукоположення тощо. Отже, поняття «ритуали соціальної трансформації» і «ритуали релігійної трансформації» є синонімами і збігаються за змістом з поняттям «ритуали криз»[16]. Водночас соціальні ритуали переходу можуть мати суто світський характер або бути включеними в інституціоналізований релігійний комплекс. Навіть у випадку включеності вони можуть мати формальний характер і не мати сакрального, містичного забарвлення.

Ініціації, навіть вікові, завжди пов'язані з сакральним, причому необов'язково в межах офіційної релігійності. Тому можна говорити про ритуали посвячення, ініціації, які водночас є і ритуалами переходу. У межах ритуалу посвячення виділяють такі обряди: вікові ініціації; військові ініціації; ініціації переходу в інший соціальний, функціональний або психічний стан. Для зручності викладу будемо розглядати терміни «ритуали переходу», «посвячення» і «ініціації» як взаємозамінні. Ритуали посвячення посідають особливе місце в історії культури не тільки архаїчного суспільства, але й багатьох більш розвинених цивілізацій. Вони є дією, що охоплюють і релігійне, і соціальне життя людини. «Тільки через ініціацію в примітивних і архаїчних суспільствах людина стає тим, ким вона є і ким вона має бути. Вона стає відкритою для духовності свого суспільства», – писав М. Еліаде[17].

На нашу думку, саме ритуал ініціацій є основою релігійного комплексу архаїчного суспільства, в тому числі й українського, а згодом стає внутрішнім, латентним, сакральним його стержнем у пізніших культурах. Ці ритуали ста-

[16] *Самыгин С. И., Нечипуренко В. Н., Полонская И. Н.* Религиоведение: социология и психология религии. – Ростов-на-Дону:Феникс, 1996. – С. 414 – 415.

[17] *Eliade M.* Rites and symbols of initiation. – Vol. 3.

новлять, з одного боку, інститут, що склався з певними ролями і зафіксованим порядком у кожному окремому випадку. У зв'язку з цим вважаємо за доцільне звернути увагу на те, що проблеми перехідного періоду у східних слов'ян досліджують як українські, так і російські історики. У позиції останніх щодо ініціацій склалася парадоксальна ситуація. З одного боку, з посиланням на класичне дослідження В. Проппа, присвячене російській казці, дослідники зазначають детальну розробку і широке представлення сюжету ініціації в слов'янському оповідному фольклорі[18]. Становлять інтерес у цьому аспекті і спроби реконструкції давньоруського обряду ініціацій юнаків на підставі даних, що містяться в билинах, зроблені В. Балушок[19]. З іншого боку, багато авторів висловлюють сумніви щодо існування перехідних обрядів у східних слов'ян у чітко оформленому вигляді й схиляються до думки про те, що їх елементи були включені до календарних, народжувально-хресних, весільних, поховально-поминальних обрядових циклів. Загалом, у російській історичній науці відсутнє чітке розуміння статусу перехідних обрядів у східнослов'янській культурній традиції, визначення їх місця в системі традиційної обрядовості в цілому також знаходиться під питанням, оскільки бракує загальновизнаної типології останньої. На відміну від російських, українські історики традиційно відстоюють наявність ініціацій у східних слов'ян в цілому і наших предків зокрема, що підтверджується як історичними джерелами, так і етнографічними матеріалами[20].

Повертаючись до ініціації як ритуалу, з'ясуємо їх специфіку в межах релігійного комплексу. Ключовою тут є ідея переходу до нового, найчастіше вищого стану людської суб'єктивності, яка означає відмирання старого. Тому формально основні етапи ініціації набувають форми «ритуальної смерті», яка може бути як реальною, так і символічною. У більшості випадків вона все-таки символічна і означає втрату зв'язку з минулим. У випадку вікових ініціацій – це відрив від матері (оплакування сина, посипання голови попелом, відчуженість після ритуалу), зміна імені, причому кожному віку і соціальному щаблю може відповідати своє ім'я.

У латентному вигляді стержнем ініціацій є жертвоприношення. Воно може бути безпосередньо включене в процес ініціацій (полювання за головами). У цьому разі прецедентом виступатиме жертвоприношення, здійснене богами. А військові ініціації майже повторюють собою цей жорстокий ритуал. Героїчна дуель – це жертвоприношення. Війна – це декадентський ритуал, в якому богам перемоги приносяться нечисленні жертви. Але не забудемо, що самі боги також здійснили первісне жертвоприношення, і ритуали переходу – повернення в цей міфічний час, як зазначав Дж. Кемпбел: «Ініційований піднімається з попелу мертвих богів»[21].

---

[18] *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. – 346 с.

[19] *Балушок В. Г.* Инициации древних славян (попытка реконструкции) // Этнографическое обозрение. – 1993. – № 4.

[20] *Грушевський М. С.* Нарис історії Київської землі від смерті Ярослава до кінця XIV сторіччя. – К., 1991. – С. 349; *його ж.* Постриження й інші обряди, відправлювані над дітьми і підлітками. – Б. м. і р. – С. 3–4; *Крип'якевич І., Гнатевич Б.* Історія українського війська. Вип.1. – Тернопіль, 1992. – С. 18–19; Легенди та перекази // Упорядник А. Л. Тоаніді. – К.: Наукова думка, 1985. – С. 58, 59.

[21] *Кэмпбел Дж.* Герой с тысячью лиц. – С. 16.

Ритуальна смерть пов'язана ніби з повним забуттям минулого. Перехід порогу є, по суті, самознищенням, у будь-якому разі, попередньої особистості, самості. Нове життя не може виникнути, доки зі старим не буде покінчено. Символічна смерть тягне за собою і символічне народження.

Важливо зазначити, що в процедурі ритуалу ініціації посвячуваний перебуває в певному пролонгованому стані. Через ритуальну смерть він переходить зі світу профанного у світ сакральний. Однак у процесі ініціації він перебуває у маргінальному, лімінальному (термін В. Тернера), перевернутому світі. Це світ, у якому соціальні, моральні, естетичні норми не тільки можуть бути, але й повинні бути порушені. Ініційовані змінюють стать, переодягаються у дивний одяг, їдять табуйовану їжу, вживають таємну мову тощо[22]. Ініціальний комплекс часто називають маргінальним існуванням. На нашу думку, про лімінальність у вузькому розумінні можна говорити тільки щодо серединної фази. В культурному ж контексті сам ритуал ініціації можна вважати маргінальним.

Отже, ініціації – це не тільки перехід від старого до нового, від попереднього соціального або психологічного щабля до вищого, але й перехід від профанного до сакрального. З кожним новим етапом ініціації людина все ближче до сакрального світу, вона більш сакралізована. Вона стає тим, «хто знає». Сам процес ініціації є перенесенням переломних моментів життя особистості на мову класичних, безособових форм. З одного боку, адепт отримує певний новий безликий соціальний статус – «дорослий», «воїн», «святий», тим самим відбувається знищення основної уваги від індивідуальної свідомості до колективної. Вікові ініціації допомагають дитині пристосуватися до нових функцій, оскільки процес пристосування стереотипізується. З іншого боку, в процесі ритуалів переходу індивід зливається з космосом, зі сакральним, тобто відбувається включення індивідуальної свідомості в космологічне. Таким чином, у соціальному плані процес ініціації має горизонтальні й вертикальні складові. Горизонтальним є профанне (соціальне), а вертикальним – сакральне (космогонічне). Горизонтально ініціації орієнтують людську діяльність у руслі соціально схованих норм, а вертикально – в межах сакрально легітимованих. Точка перетину цих двох осей і є маргінальний світ.

Ініціація має ще і низку психологічних аспектів. К. Юнг, зокрема, вважав, що ініціація на психологічному рівні – це звільнення індивіда з першопочаткового, тваринного стану. На його думку, механізм ініціації є інстинктивним, біологічним, хоча він і оформлюється в інституціональну, тобто соціальну форму[23]. До психологічних аспектів можна віднести і зміщення в процесі ініціацій емоційних зв'язків з іншими людьми і зі священним, а також зменшення стресу, тобто ритуали переходу виконують психотерапевтичну функцію. На нашу думку, психотерапевтичний ефект досягається методом від протилежного, через страх і «смерть». Причому це не тільки страх перед болем, кров'ю і можливими жертвами, скільки перед пізнанням священного. З одного боку, це комплекс негативних емоцій – біль, страждання, випробування. З іншого (в маргінальній частині) – це залучення до чогось позамежного, вищого, що може

[22] *Brill E. J.* Transition and reversal in myth and ritual. – Leiden, 1993. – Vol. 55.
[23] *Юнг К-Г.* Архетип и символ. – М.: Ренесанс, 1991. – 297 с.

викликати трепет і захоплення, змішані зі страхом. І в цій точці відбувається звільнення від соціальних норм і пут (порушення табу), від особистої прихильності (наприклад, любові до матері).

Але ініціація на рівні передлімінальному і лімінальному – це ще і перехід від свідомого стану у несвідоме, причому з індивідуального свідомого до колективного несвідомого. Призначення і справжній результат цих обрядів полягав у супроводженні людини через ті важкі пороги перетворення, які вимагають змін у моделях не тільки свідомого, але й несвідомого життя. Жрець ініціацій є, на нашу думку, спочатку проявом архетипу самості, а потім архетипу батька: «Після посвячення першого рівня син повертається в світ як посланець, але після другого – він приходить назад зі знанням того, що «Я і Батько – одне»[24]. На післялімінальному етапі ініційований здійснює процес індивідуалізації, тобто переходу від одного психічного стану до іншого з метою досягнення самості. «Індивідуалізація – це певний процес становлення особистості, що полягає у виділенні її з колективного підґрунтя, звільнення від сугестивної влади несвідомих образів»[25]. Якщо на лімінальному рівні змінюються моделі несвідомого життя, то, змінившись, вони здійснюють вплив на формування нової соціальної структури. За словами В. Тернера, «народження, життя і смерть індивідуальності однаковою мірою можна розглядати як вхід у несвідоме і повернення»[26].

Ініціації, якщо вживати термінологію Е. Фромма, є певним синтезом ірраціонального і раціонального в ритуалі, але не як матриця, що набуває в різних ситуаціях різного емоційного ефекту, а своєрідна дихотомія. З одного боку, ініціації справді ірраціональні, оскільки пов'язані зі сакральним у маргінальній, лімінальній фазі протікання, коли ініціюючий потрапляє в перевернений світ і, відповідно, в міфологічний світ богів і предків. У цей період його можуть переслідувати напади агресії і безумства: «він стає збудженим до надзвичайних меж, переповнений містичною, нелюдською і непереборною силою»[27]. З іншого боку, ці обряди раціональні, оскільки у випадку вікових ініціацій вони допомагають превентивно адаптуватися до нового вікового періоду. Обряди ініціацій зберігаються і в пізніших культурах, але вже не для всіх, а для вибраних, у вигляді посвячення в містерії. У християнстві ініціаційний інститут зберігається в редукованому вигляді (хрещення, конфірмація, причастя, соборування), включеним в інститут церкви. Однак він перестає відігравати ту саму роль, що була в архаїчній культурі.

Звернемося до ініціаційної практики, властивої нашим предкам, насамперед давньоукраїнським дружинникам. Військово-дружинна ініціація починалася обрядовим відділенням майбутнього дружинника від колективу і сім'ї. До такого ритуального відділення варто, мабуть, віднести звичай передачі великими боярами своїх синів на виховання «годувальникам» за межі сім'ї. Так, за Іпатіївським літописом, у галицького боярина Судослава, сучасника

[24] *Кэмпбел Дж.* Герой с тысячью лиц. – С. 16.
[25] Там само.
[26] *Тэрнер В.* Символ и ритуал. – М., 1983. – С. 195.
[27] Mystical Rites and Rituals. Initiation and Fertility Rites, Sacrifice and Burial Customs. Incantation and Rituals Magic. – London, 1975. – Vol. 23.

Данила Романовича, був годувальником Нездила (сам знатний представник феодальної знаті)[28]. Цей звичай відповідає звичаю, що існував у західноєвропейських країнах. Там підготовка майбутнього лицаря починалася з семилітнього віку, коли підлітка віддавали на виховання великому феодалу або іншому лицарю. Але справжнє виділення юнака з колективу, в якому він до цього часу виховувався, відбувалося в момент проводів його до двору князя або заможного боярина, що обіймав, наприклад, посаду воєводи, де юнакові необхідно було стати дружинником.

З прибуттям у військову дружину юнаки зараховувалися до молодих отроків. Князівська або воєводська дружина поділялася на старшу і молодшу. До старшої належали бояри, молодшу складали отроки і гридні. Як зазначав І. Крип'якевич, отроки – «це лицарська молодь, яка походила з боярських родів: у князівській дружині вони готувалися до військової служби»[29]. Відомо, що отроки – вихідці зі знатних сімей, за становищем відрізнялися від гриднів (мечників) – юнаків менш знатного походження. Для позначення отроків вживалося і слово «дътскыи», що означало «дитя», «підліток», «юнак»[30].

Літописи засвідчують, що отроки не просто входили у дружину, але зазвичай складали присягу тому чи іншому князю, належали йому, були пов'язані з ним: «отроци Свъньлъжи»; Ольга «повель отрокомъ своим»; «отрокы Борисовы многы»[31]. Отроків зазвичай набирали у невеликій кількості. Так, воєвода Янь мав при собі 12 отроків, при Данилі Галицькому їх було 18. Під керівництвом наставників отроки навчалися військовій справі. «Молодий воїн повинен був пізнати різні види зброї, різні способи боротьби і лицарські вправи, мав навчитися кидати спис, стріляти з лука, володіти мечем і шаблею, їздити верхи на коні тощо»[32]. Приклад військового навчання міститься і в літописі: «…обнажившему мечь свои играя на слоугоу королеви, иному похвативши щти играючи неверным Молибоговидьгъмъ». Серед отроків літописці часто називали «меньшихъ дътскых», «мал детескъ»[33]. Таких молодших отроків інколи називали «чадью», тобто челяддю, оскільки вони зазвичай виконували роль слуг. Виконання молодшими отроками, вихідцями зі знатних сімей, обов'язків слуг вказує на їх принизливе становище, що характерне для другої, порубіжної або лімінальної фази ініціації.

Після завершення навчання військовій справі і дружинним традиціям отроки проходили випробування, найголовнішими з яких були військові походи й участь у битвах. Літописи повідомляють про «дружних», тобто озброєних отроків, що брали участь у військових діях. Так, Данило Галицький під час походу на ятвягів «ъха вь маль отрикь оружных». В билинах такі богатирі, як Добриня і Альоша Попович, стали справжніми богатирями тільки після першого військового подвигу. Дослідники зазначають, що богатирі здійснювали свої подвиги двічі: один

[28] Полное собрание русских летописей (Далі ПСРЛ). Т. 2. Ипатьевская летопись. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – С. 764 – 765.

[29] *Крип'якевич І., Гнатевич Б.* Історія українського війська. Вип. 1. – С. 18–19.

[30] *Срезневский И. И.* Материалы для «Словаря древнерусского язика». Т. 1. – СПб., 1983. – С. 798.

[31] ПСРЛ. Т. 2. – С. 570, 573.

[32] *Крип'якевич І., Гнатевич Б.* Історія українського війська. – С. 20, 37.

[33] ПСРЛ. Т. 1. – С. Т. М., 1997. – С. 325; Т. 2. –762.

раз «по-молодецьки», вдруге – «по службі»[34]. Участь отроків у військових походах мала на меті не тільки випробування. Річ у тім, що будь-яка ініціація передбачає вихід посвячуваних за межі упорядкованого соціального світу. Для переходу з однієї соціальної (вікової) групи в іншу, вищу, «необхідно покинути простір, у якому панує упорядкованість, і перейти у сферу невпорядкованого». Таким невпорядкованим простором і виступала «чужа» земля, до якої вирушав у військовий похід отрок у складі князівського війська. Причому це необов'язково далекі заморські країни. У ролі «чужого» простору сприймалася будь-яка територія, що розглядалася як «ворожа», з якою пов'язана загроза, зокрема, для життя, дружинників і, відповідно, для отроків, що проходили ініціацію. Тому вони обов'язково брали участь у військових походах як «неоружні» зброєносці, а пізніше як «оружні» молоді воїни.

Після випробувань отроки посвячувались у дружинники. Про ритуал посвячення відомо не багато, оскільки літописи його опису до нас не донесли. В країнах Західної Європи ритуал лицарського посвячення включав надягання шпор, а також перепоясування мечем. Потім той, хто посвячує – найстаріший лицар – вдаряв юнака долонею по потилиці або щоці. Завершувався ритуал показом вправності нового лицаря: осідлавши коня, він повинен був проткнути списом мішень. З усією вірогідністю, давньоруський ритуал посвячення у воїни-дружинники був до певної міри подібний до західноєвропейського. Про перепоясування мечем молодих дружинників, яке здійснив у 1149 р. польський король Болеслав під час перебування в Лупці, зазначається у Іпатіївському літописі: «Пасаше Болеславы сыны боярьски мечемъ многы»[35]. М. Грушевський вважав, що тут ідеться про перепоясування мечем польських «сынов боярских»[36].

Посвячення в дружинники включало в Русі-Україні, як і на Заході, вручення ініціюючому атрибутів дорослого чоловіка-воїна: коня і упряж, зброї, обладунків. Вірогідно, деякі елементи озброєння посвячуваний отримував перед участю його у військовому поході як «дружинний» отрок. Але право на весь комплекс військового облаштування і символічне його представлення здійснювалося, мабуть, на завершальному етапі посвячення. Із зброї у давньоукраїнських дружинників, як і у західноєвропейських лицарів, особливе місце посідав меч. «На мечах клялися, мечі шанували, меч зберігали, мечем «пасли» – посвячували у вищий ранг феодального суспільства, меч дарували князю, відправляючи його на князювання тощо»[37].

Одним з центральних під час дружинного посвячення був обряд посадження на коня, про що вказується у літописах, а також у билинах. Матеріали у князівських ініціаційних посадженнях на коня ми розглядаємо тому, що ці обряди у князів і їхніх дружинників мали багато спільного, оскільки і ті, й інші належали до соціальної страти воїнів, на чому наголошував Ж. Люмезіль. Кінь під час дружинної ініціації, як і в інших перехідних обрядах наших пращурів,

[34] *Бычко А. К., Бычко И. В.* Человек в мировоззренческой картине былинного эпоса // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 263.

[35] ПСРЛ. Т. 2. – С. 386.

[36] *Грушевський М. С.* Історія України-Руси. Т. III. – Львів, 1905. – С. 254.

[37] *Лихачев Д. С.* «Слово о полку Игореве» и культура его времен. – Л.: Художеств. литература, 1985. – С. 212.

був важливим ініціаційним символом. Він виступав не тільки атрибутом воїна, але і як символічний перевізник – посередник між світами при ритуальній смерті ініціанта, «перенесенні» його на той світ і поверненні у соціальний світ.

У літописах часто наводяться звернення князя до дружини перед битвою або під час битви, в яких він називає своїх воїнів «братами» (слово Святослава в його відомій промові, звертання до дружини Ігоря Новгород-Сіверського під час походу на половців 1185 р. тощо)[38]. Під час посвячення в повноправні дружинники молодий воїн складав своєму князю присягу на вірність, клявся не загубити честь і славу свою і князя, ревно оберігати дружинну репутацію, показати свою мужність. Слова «честь», «слава», «мужність» у контексті кодексу дружинної моралі й правил поведінки були важливими і багато значили для воїна-дружинника. Згадаємо у цьому зв'язку про воїнів-курянів князя Всеволода зі «Слова о полку Ігоревім», які шукають «себе чти, а князю славъ»[39]. Внаслідок проходження всієї обрядової ініціації новий воїн-дружинник зачислявся до складу князівської дружини як повноправний її член, набуваючи нового, тепер уже постійного, соціального статусу і місця на щаблях соціальної ієрархії.

Зрозуміло, що ініціації в наших предків не обмежувалися тільки ініціаціями дружинників. Вони охоплювали представників усіх соціальних верств давньослов'янського суспільства, які досягли вікового періоду проходження цієї обрядовості. Наприклад, підлітки, які підлягали ініціації у слов'ян, часто об'єднувалися у так звані вовчі зграї, називаючи себе вовками, протиставляючи себе звичному світу. Ініціюючі носили одяг зі шкіри, уподібнюючись до вовків, вступаючи у союз, зобов'язані були кусатися і вити[40]. Можна припустити, що уособлення підліткових співтовариств, що проходили ініціацію, з вовчими зграями – це відгомін тотемізму і вовк у цьому випадку виступає як тотем.

У всіх народів світу (і наших предків також) після обряду ініціації юнаки, які пройшли цей ритуал, не одразу допускались у культурний простір поселення, а певний час (інколи значний) жили окремо в лісі, в «дикому полі», ізольованим тільки чоловічим мисливсько-військовим співтовариством. Кожен член такого співтовариства повинен був усвідомлювати себе і регулювати свою поведінку на підставі того, що він – втілення тотемного звіра. Пригадаємо у зв'язку з цим українську народну казку про сімох братів-богатирів і їхню сестру, які жили в лісі у «великому будинку», – це відображення обрядової практики. Для усіх цих співтовариств, зафіксованих як стародавніми пам'ятками, так і етнографічними дослідженнями – від античних до сучасних, характерні три головні ознаки: 1) ізольованість від основного людського співтовариства; 2) обмеженість у правах; 3)надзвичайна жорстокість, що має демонстративний характер.

Ізольованість цих співтовариств зумовлена просторовою опозицією лісу, «дикого поля» і культурного поселення. Ця опозиція заснована на традиційно міфологічних уявленнях хаосу і космосу, життя і смерті, дикості і культури,

[38] Літописні оповіді про похід князя Ігоря // Упорядкування, текстологічне дослідження та переклади В. Ю. Франчук. – К.: Наукова думка, 1988. – С. 80 – 81.

[39] Слово о полку Игореве / Изборник (Сборник произведений литературы Древней Руси). – М.: Художеств. литература, 1969. – С. 198.

[40] *Балушок В. Г.* Инициации древних славян (попытка реконструкции) // Этнографическое обозрение. – 1993. – № 4.

людини і звіра. Отже, ті, які проживали в дикому полі або лісі, ритуально трактувались як мерці, втілення тотемного звіра, нелюди (вовки, пси, ведмеді). За цими моделями будувалася їхня поведінка.

Обмеженість у правах полягала у тому, що власне вони були не чоловіками, а отроками, тобто людьми, яким відмовлено у праві на розмову на племінних зборах. Вони також не мали права на потомство (у деяких народів діти, народжені від «вовків», не вважалися людьми і їх позбавляли життя одразу після народження). Вони не мали права і на повноцінне чоловіче озброєння. Жорстокість поведінки «вовченят» визначалася як просторовою винесеністю за межі структурованого, окультуреного космосу, фактично за межі людського (родоплемінного) світу, так і тваринним (тотемним) статусом. Причому тотемна ідентифікація і, можливо, самоідентифікація були спрямовані на міфологізований образ жорстокого хижака. Однак, якщо «жорстокість» звіра завжди викликається зовнішніми (природними) обставинами і проявом інстинктів, то вказаний тип жорстокості обумовлений не стільки природно, скільки соціально, ритуально. Досить часто до безмежної агресивності юнаків свідомо доводили шляхом магічно-релігійних випробувань і за допомогою наркотичних або токсичних засобів. «Надягання шкіри хижака, – пише польський дослідник А. Гоштор, – мало змінювати їхню психіку, звільняючи від людських норм поведінки»[41]. Таким чином здійснювалася спеціально обумовлена зміна ідентифікаційних кодів. На наш погляд, цей вид жорстокості вербалізувався у мові наших пращурів у словах на зразок лютий, лютість, лютувати. Відповідні лексеми першопочатково означали, мабуть, як тип поведінки, так і ритуальну належність його носія до тотемного хижака. У цьому зв'язку характерно, що словосполученням «лютий звір» у мові праукраїнців могли називатися і вовк, і пес, і ведмідь тощо. Первісна людина, переживши «вовчий» постініціаційний період свого життя, рано чи пізно з «вовченяти», «пса» ставала чоловіком, переборювала межу, що відділяла «дикий», «лютий» простір від організованого структурованого світу культури, набувала нового статусу і назавжди вичерпувала свою маргінально-ритуальну ворожу протиставленість світу культури, а з нею свою жорстокість (лютість).

Смерть старого Ігоря, який за «Історією» Лева Диякона (кінець X ст.) був прив'язаний древлянами до стовбурів дерев і розірваний навпіл, має більше ознаки, найімовірніше, жертовного ритуалу, ніж жорстокої страти. Ігор загинув тому, що не стільки збирав з них данину, скільки грабував. Невипадково древляни, пояснюючи Ользі причину його жорстокого вбивства, казали: «бяше муж твои аки волк восхищая и грабя». Тут слово «вовк» вживається не як образне порівняння і, найімовірніше, не як інвектива, а як термін, що визначає, на думку древлян, справжній статус цього князя, від якого віддає архаїкою. Це, по суті, звинувачення у відсталості й нецивілізованості[42].

Щодо ініціації у дівчат, то вона зазвичай пов'язана з календарними циклами природи. Це було не випадково. Відповідність жіночих перехідних обрядів

[41] *Giesztor A.* Mitologia Słowian. – Warszawa, 1982. – S. 230.

[42] Див.: *Агранович С. З., Стефанский Е. Е.* «Пожалел волк кобылу…» О синкретизме славянского концепта лютость и отражение этого синкретизма в мире, фольклоре и литературе // http://vestnik.ssu.samara.ru/gum/2003web1/ litr/20031060.html – С. 3 – 4.

весняно-літньому порубіжжю має глибоке коріння і бере початок зі світогляду ранніх землеробів. Турботи про майбутній урожай у свідомості людини аграрного суспільства були тісно переплетені з турботами про продовження роду, тому біологічне становлення людини завжди співвідносилося з плідністю природи в цілому, а циклічні явища природи – з людськими життєвими циклами. Не випадково «для виконання головної ролі в обряді охорони достигаючих хлібів» вибиралися тільки дівчата – колоски, «які самі були в періоді достигання», на що свого часу звернув увагу Б. Рибаков[43].

Підсумовуючи, можна сказати, що ініціації зачіпали не тільки вузький спектр ритуалів, але й широкий суспільний контекст. По-перше, через ініціації формується світоглядна сторона архаїчної культури – головні міфи поетапно, зі зростаючою складністю доводяться до ініціюючого. По суті, вся космогонія викладається в процесі ініціацій, і необов'язково вербально, але й через жести. По-друге, через ініціації формується спеціальна структура архаїчного суспільства. Перехід у нову вікову категорію, на новий соціальний щабель обов'язково здійснюється через ініціацію. В ініціаціях людина закріплюється в соціальній структурі і тим зміцнює її. По-третє, ініціації спрямовують емоційне, психічне підґрунтя архаїчної культури. Людина навчається контролювати свої емоції в будь-якій ситуації. Мінімальність ініціацій не тільки знімає стрес, але й дозволяє переробляти на несвідомому рівні абсурдні моменти оточуючої дійсності. Ініціації структурують світ не тільки на свідомому, але і, першочергово, на несвідомому рівні[44].

Отже, можна вважати, що ритуали ініціацій, точніше, інститут ініціацій, є стрижнем, основою архаїчної культури. Щодо другої частини питання, то поняття принесення в жертву асоціюється з «освяченням», що дає підставу говорити про тотожність цих понять. Справді, поняття про жертвопринесення передбачало освячення: під час будь-якого акту жертвопринесення об'єкт переходить зі сфери мирського у сферу релігійного, він освячується. Але не всі процедури освячення мали однакову природу. Наприклад, це стосується помазання. Чи є освяченням помазання князя на князювання? Відбувається тільки зміна релігійного статусу князя; дія ритуалу цим і обмежується. Під час жертвопринесення, навпаки, освячення поширюється за межі освячуваного об'єкта: воно захоплює, зокрема, персону, яка замовила церемонію. Людина, котра надала жертву, що є об'єктом освячення, в кінці дії уже не та, якою була на початку. Вона набула релігійного статусу, якого раніше не було, або позбавилася від неблагонадійної характеристики, що тяжіла над нею. На неї або зійшла благодать, або вона очистилася від скверни – як і в тому, так і в іншому випадку в сенсі релігійному вона змінилася.

Таким чином, у ролі того, хто приносить жертву, назвемо суб'єкт, який отримує вигоди від жертвопринесення або відчуває на собі його дію. Цей суб'єкт може бути як індивідом, так і колективом – сім'єю, родом, племенем, нацією, таємним співтовариством. В останньому випадку група інколи виконує функції

[43] *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. – С. 180.

[44] *Горський В. С.* Історія української філософії. – К.: Наукова думка, 1996; *Козлов М. М.* Уявлення давніх слов'ян про потойбічний світ // Український історичний журнал. – 2000. – № 3. – С. 61 – 73.

того, хто приносить жертву, тобто в повному складі бере участь у принесенні жертви. А інколи колектив делегує одного зі своїх членів, який і діє від імені всієї групи. Так, сім'ю зазвичай представляє її голова, а колектив в основному уособлюють представники влади.

Однак бувало так, що освячення спрямовувалося не прямо на того, хто приносить жертву, а на певні речі, які стосувалися його особистості. Жертвопринесення, яке відбувається у зв'язку з будівництвом будинку, спрямоване на будинок, отже, якість, яку набуває будинок, може зберегтися і після смерті його власника. В інших випадках це можуть бути такі об'єкти, як поле, що належить тому, хто жертвує, річка, яку він повинен переплисти, клятва, угода тощо. Варто зауважити, що дія жертвопринесення торкається того, хто жертвує, внаслідок його присутності під час обряду, участі в ньому або зацікавленості в його проведенні. Здатність жертвопринесення поширювати свій вплив у такому випадку особливо відчутна, оскільки воно може діяти в двох напрямах. З одного боку, воно впливає на об'єкт, заради якого приноситься жертва, і на який, власне, спрямоване жертвопринесення. З іншого боку, воно звернене на особу, яка бажає справити вплив і викликає його. Інколи жертвопринесення має сенс тільки за умови цього подвійного результату. Коли батько сімейства приносить жертву, завершуючи будівництво, він досягає не тільки того, щоб будинок міг вмістити сім'ю, але й того, щоб вона була спроможна ввійти в нього.

Звідси видно, яка відмінна риса освячення в жертвопринесенні – освячувана річ служить посередником між тим, хто жертвує, або об'єктом, на який має спрямовуватися корисна дія принесення, і божеством, якому зазвичай адресується жертва. Людина і Бог не вступають у безпосередній контакт. Цим жертвопринесення відрізняється від більшості фактів, що стосуються кровної угоди, в яких завдяки обміну кров'ю відбувається пряме об'єднання людського життя і життя божества. Те саме можна сказати про деякі випадки жертвопринесення: тут суб'єкт завдяки тому, що віддає частину свого тіла, вступає у прямий зв'язок з Богом. Без сумніву, ці ритуали і жертвопринесення перебувають у певному зв'язку між собою, але їх необхідно розрізняти. Таким чином, можна стверджувати, що жертвопринесення – це релігійний акт, який завдяки освяченню жертви змінює статус особи, котра здійснює цей акт, або певних об'єктів, що становлять для неї інтерес[45].

Розглянувши сакральну сутність жертвопринесень, методологічно можна перейти до з'ясування їх особливостей у наших предків. Є писемні та археологічні свідчення про наявність у них людських жертвопринесень. Такі відомості містяться у Лева Диякона: воїни князя Святослава після битв зібрали своїх мерців і спалили їх, «заколовши при цьому, за звичаєм предків, чимало полонених, чоловіків і жінок[46]. Здійснювалися жертвопринесення і в Києві на пагорбі, де стояли кумири, поставлені при князі Володимирі: «Привожаху сына своя и дщери и жряху бесом, [и] оскверняху землю теребами своими. И осквернися кровьми земля Руська и холмо-ть»[47]. Подібне відбулося після походу князя

[45] Див.: *Мосс М.* Социальные функции священного. – СПб.: Евразия, 2000. – С. 15–17, 19.
[46] *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. – С. 71.
[47] ПСРЛ. Т. 1. – М., 1997. – С. 79.

Володимира на ятвягів. Ось як цю подію описує «Повість минулих літ»: «В рік 6491 (983) пішов Володимир проти ятвягів, і перміг ятвягів, і завоював їхню землю. І пішов до Києва, приносячи жертви кумирам з людьми своїми. І казали старці і бояри: «Кинем жереб на отрока і дівчину, на кого впаде він, того і заріжемо в жертву богам». Був тоді варяг один, а двір його стояв там, де зараз церква святої Богородиці, яку побудував Володимир. Прийшов той варяг з Грецької землі й сповідував християнську віру. І був у нього син, прекрасний обличчям і душею, на нього і впав жереб, з заздрощів диявола. Тому що не терпів його диявол, маючи владу над усіма, а цей був йому як голка в серці, й намагався згубити його поганий і направив людей. І послані до нього, прийшовши, сказали: «На сина твого впав жереб, вибрали собі його боги, та й принесемо жертву богам». І сказав варяг: «Не боги це, а дерево: зараз є, а завтра згниє; не їдять вони, не п'ють, не говорять, але зроблені руками з дерева. Бог один, йому служать греки і поклоняються; створив він небо, і землю, і зірки, і місяць, і сонце, і людину, і зобов'язав її жити на землі! А ці боги що зробили? Самі вони зроблені. Не дам свого сина бісам». Посланці пішли і розповіли про все людям. Ті ж, взявши зброю, пішли на нього і зруйнували його двір. Варяг стояв на порозі з сином своїм. Сказали йому: «Дай сина свого і принесемо його богам». Він відповів: «Якщо боги вони, то нехай пошлють одного з богів і візьмуть мого сина. А для чого здійснюєте їм треби?» І крикнули, і кинули їх з порогу, і так їх вбили»[48].

Як видно з тексту, літопис не дає пояснення, чому в жертву хотіли принести саме варяга-християнина. Він вказує тільки про жереб, згідно з яким визначали майбутню жертву, і далі: хто брав участь у жеребкуванні й чи було воно добровільним? Частково пролити світло на ці питання дозволяють свідчення Гельмольда, який повідомляє, що західні слов'яни приносили в жертву богам «людину-християнина, якого вкаже жереб»[49].

Жеребкування і наявний конфлікт між язичництвом і християнством зближують свідчення Гельмольда з ситуацією в Києво-Руській державі кінця X століття. Це дозволяє припустити, що сутність жертвоприношення 983 р., про яке повідомляє літопис, полягала саме в убивстві християнина. Тут ми, можливо, стикаємося з особливим типом людських жертвоприношень, які побутували у слов'янському язичництві напередодні прийняття християнства.

За уявленнями наших предків язичників смерть була тільки переходом в інший стан і померлий продовжував жити на тому світі, який, власне, вважався відбиттям земного світу. Потойбічний світ, за українськими казками, мав вигляд чудового саду і лук, де немає роботи, туди приходять померлі, там можна побачити усіх своїх родичів. У багатьох народів світу було поширене уявлення про кругообіг у природі «життя–смерть–життя» – для того, щоб відбулося відродження, необхідна смерть, життєва сила вбитого переходить до живих, як це вважалося при вбивстві старих вождів або знатних людей[50]. Померлий родич-предок ставав захисником і покровителем живих, долучався до сонму богів. З

[48] ПСРЛ. Т. 1. – С. 82.
[49] *Гельмольд.* Славянская хроника. – М.: Изд-во АН СССР, 1963. – С. 129.
[50] *Фрезер Дж.* Золотая ветвь. – М.: Политиздат, 1980. – С. 87.

цим пов'язаний звичай убивати спеціального представника общини і відправляти його на той світ до богів як свого посланця.

Цей аспект можна чітко прослідкувати на волинських подіях 1097–1099 рр., які висвітлюють акт осліплення Василька і включені до складу другої і третьої редакції «Повісті минулих літ». Ми зупинимося на тих деталях і епізодах, які, на наш погляд, дають можливість осмислити деякі традиційні уявлення давньоруських людей, породжені ще язичницьким світоглядом. Після спроби, що провалилася, силою «перея ти Василкову волость» володимирський князь Давид Ігорович повинен був звільнити з полону Василька Ростиславовича й укласти з ним мир[51], що означало вимушену відмову володимирської общини від планів відновлення політичного панування над своїми минулими «пригородами» – Теребовлею та іншими червоноруськими містами.

Але військові дії на цьому не припинилися. Бажаючи відомстити за свою образу, «приде Володарь и Василко на Давыда, и придоста ко Всеволжю, а Давыд затворися Володимери». Мета цього походу, на перший погляд, очевидна, на неї вказує і сам літописець – «створить мщенье»[52], і таке пояснення приймається істориками. М. Грушевський зауважує при цьому, що Ростиславичі «не мали на увазі, як і пізніше, під час боротьби зі Святополком, територіальних претензій і обмежилися помстою»[53].

Насправді справа була не настільки однозначною. На початку своєї розповіді літописець заявляє, що Ростиславичі прийшли «на Давыда», але одразу ж виявляється, що помсту брати роблять зовсім не над володимирським князем, який у цій історії зовсім не постраждав: «Онема (Ростиславичі) же ставшима около Всеволожа, и взяста копцем град и зажчаста огнем, и бегоша людне огня. И повеле Василко исечи вся, и створи мщенье на людех неповинных, и пролья кровь неповинну»[54]. Помста братів, отже, відбулася, але впала вона на голови «людей», жителів володимирської волості. Це переконливо свідчить, що перед нами не стільки міжкнязівський, скільки міжобщинний конфлікт. Помститися Давиду – це означало помститися всій володимирській волосній общині, що підтримувала свого князя, коли він замислив «переяти Василкову волость», тепер виявила готовність «битися» за нього. Сам Давид, як видно з подальших слів джерела, зовсім перестає цікавити месників: «Посем же при доста (Ростиславичі) к Володимери, и си отступиша град. И посла ста к володимерцем, глаголюще: «Ве не приидохове на град вашь, ни на вас, но на врагы своя, на Туряка, и на Лазаря, и на Василя, ти бо суть намолвили Давыда, и тех есть послушал Давыд и створил се зло. Да еще хощете за сих битися, да се мы готовы, а любо выдайте врагы наша»[55].

Отже, вимоги Ростиславичів зводилися до того, щоб в обмін на припинення облоги, до якої володимирці, судячи з усього, виявилися неготовими, володимирська община видала на розправу трьох своїх бояр, на яких вказали брати.

[51] ПВЛ. – М.; Л., 1950. Ч. І. – С. 176 – 177.
[52] ПВЛ. Ч. І. – С. 177.
[53] *Грушевський М. С.* Волинське питання 1097–1102 рр. – К., 1891. – С. 21.
[54] ПВЛ. Ч. І. – С. 177.
[55] Там само.

Виконати таку вимогу означало поступитися своїм політичним престижем. Звідси – гострі суперечки серед володимирців, які для вирішення цього питання скликали віче: «Гражане же, се (вимоги Ростиславичів) слышавъ, созваша вече, и река Давыдовы людье: «Выдай мужи сия, не бьемъся за сихъ, а за тя битися можем. А ще ли, – то отворим врата граду, а сам промышляй о собе». И неволя бысть выдати и. И рече Давыдъ: «Нету ихъ зде»; бе бо я послал Лучъску. О нем же пошедшим Лучъску, Туряк бежа Кыеву, а Лазарь и Василь воротистася Турийску»[56].

Привертає увагу такий факт. Туряк, Лазар і Василь, судячи з усього, завчасно знали про те, яка доля їх очікує за певних обставин. Тому вони з допомогою князя намагалися сховатися від володимирців, прагнучи при цьому заплутати сліди: відправляючись ніби в Луцьк, один з них опиняється в Києві, а двоє інших – в Турійську. З цього випливає, що вимога Ростиславичів про видачу ініціаторів злочину не є чимось небувалим і несподіваним, а навпаки, вона узгоджується з традиційними нормами правової поведінки і, мабуть, відповідає уявленням про способи вирішення таких конфліктів. З таких самих позицій варто трактувати і готовність володимирців прийняти умови Ростиславичів.

Виникає питання, що спонукало общину погоджуватися з такими вимогами, що принижують її суверенітет, і навіть заставляти свого князя, всупереч його волі, підкорятися їм? Останнє бачимо у взятому в облогу Ростиславичами Володимирі-Волинському, жителі якого у відповідь на небажання князя видати бояр «кликнула… на Давыда, и рекоша: «Выдай, кого ти хотять. Аще ли, – то предаемыся». Не можна сказати, що володимирці погодилися на видачу своїх бояр, оскільки не могли вже тримати облогу. Адже вони водночас заявляють про готовність продовжувати війну, мовлячи Давиду: «А за тя битися можем»[57]. Отже, в розглядуваному випадку вирішальний вплив на поведінку общини справляють інші, приховані від поверхневого погляду мотиви, що лежать у сфері традиційних відносин, зумовлені традиційною (архаїчною) свідомістю.

Дослідження особливостей архаїчної свідомості й мислення на великому етнографічному матеріалі дають результати, які допоможуть вирішити це питання. «Первісна людина, – пише Л. Леві-Брюль, – зазвичай відмовляється розлучатися з тим, що йому приносить щастя. Це почуття спонукає його шукати товариства тих осіб, яких супроводжує удача, й уникати тих, кого переслідує невдача або нещастя»[58]. Це пояснюється тим, що випадок у розумінні стародавньої людини «раптово і беззаперечно відкриває…, що той, з ким він трапився, знаходиться під дією одного або кількох поганих впливів. Ще до випадку ця людина була поміченою жертвою таких впливів. Скоро мають з'явитись і інші біди, оскільки поганий вплив… не обмежується першим проявом своєї шкідливості. Той, хто не відсторониться якнайшвидше від «нещасного», розділить його нещастя». Діючи у сфері суспільної свідомості,

[56] ПВЛ. Ч. І. – С. 177.

[57] *Майоров А. В.* Галицко-Волынская Русь. Очерки социально-политических отношений в домонгольский период. Князь, бояре и городская община. – СПб.: Университетская книга, 2001. – С. 132 – 136.

[58] *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. – С. 407.

цей принцип стає визначником відповідної суспільної поведінки, коли община намагається відгородити себе від тих людей, які стали провідниками поганого впливу і шкодять благополуччю общини.

У випадку з володимирськими боярами, яких прагнуть позбутися городяни, можна вбачати дію тієї самої світоглядної установки: ці бояри стали причиною важкої невдачі, що переслідує общину, оскільки через них прийшла біда – запропоновані ними заходи з боротьби із зовнішнім ворогом не тільки не досягли своєї цілі[59], але, навпаки, призвели до воєнної поразки. За уявленнями, якщо не відгородити суспільство від впливу таких людей, вони і далі сіятимуть біду. Але річ, мабуть, не тільки в цьому.

У цьому випадку йдеться не про рядових общинників, а про представників знаті, суспільних лідерів, які були радниками князя. За давньою традицією, що сягає корінням ще в первісну епоху, архаїчна свідомість приписує людям, які є очільниками суспільства, особливі магічні здібності, завдяки яким вони можуть приймати рішення з приводу найважливіших суспільних справ. Давньоруські джерела, вірогідно, зберегли певною мірою це давнє язичницьке уявлення, називаючи бояр «кращими», а бояр-радників – «розумними мужами», тим самим розуміючи наявність у них певних характеристик, непритаманних простим «мужам».

Дію подібних язичницьких стереотипів свідомості, що проявляються в періоди суспільних катаклізмів, досліджував І. Фроянов, зробивши висновок про те, що випадки розправи над представниками знаті («кращими мужами» і «кращими жонами»), які стосувалися управління суспільними справами і відбувалися під час суспільних катаклізмів, мали зазвичай сакральний (магічний) характер: на цих людей лягала відповідальність за нещастя, що переслідували общину, вони визнавалися свідомими або несвідомими у тому винуватцями. У відповідному покаранні винуватих «люди тієї пори вбачали засіб для відновлення суспільного благополуччя»[60].

Язичницькими мотивами суцільно просякнута подальша оповідь літопису про володимирські події 1098 р., зокрема, про розправу Ростиславичів над виданими їм боярами Лазарем і Василем: «Давыд же, пославъ, приведе Василя и Лазаря, и дасть я. И створиша миръ в неделю. А заутра, по зори, повесиша Василя и Лазаря и растреляша стрелами Василковичи, и идоша от града. Се же 2-е мщенье створи, его же не бяше лепо створити, да бы богъ отместник былъ, и взложити было на бога мщенье свое, яко же рече пророкъ: «И вздам месть врагам, и ненавидящим мя вздам, яко кровь сыновъ своих мщаеть и мстить, и вздасть месть врагам и ненавидящим, сею же снемше погребоша я»[61].

Першочергово розповідь про розправу з боярами варто зіставити з характеристикою, поданою літописцем. Туряк, Лазар і Василь «намолвили» свого князя Давида Ігоровича «створить зло» (осліпити Василька Ростиславича) не просто,

[59] Метою ініційованого Туряком, Лазарем і Василем осліплення теребовлянського князя Василька, перш за все, було захоплення і підкорення Володимиру Теребовлі з «пригородами», що відповідало політичним інтересам володимирської общини (*Фроянов И. Я.* Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. – М.; СПб.: Златоуст, 1995. – С. 541–542).

[60] *Фроянов И. Я.* Древняя Русь. – С. 160.

[61] ПВЛ. Ч. І. – С. 177.

оскільки в справу втрутився сам диявол, який, розлючений «братской любовью» князів, «влезе» названим боярам «в сердце», підбурюючи їх на погану справу[62].

Зовнішньо таке трактування поведінки злочинних бояр повністю відповідає ідеї християнського провіденціалізму, яку послідовно проводили літописці впродовж всієї праці. Водночас таке трактування повністю вміщується і в межі язичницького світосприйняття, отже, могло народитися і в свідомості язичника. Достатньо згадати добре відоме в етнографії язичницьке уявлення про вселення (втілення) в тій чи іншій людині якої-небудь надприродної сутності, божества або духу, що починає керувати життям або вчинками свого реципієнта. «Таке втілення, – пише Дж. Фрезер, – є в примітивному суспільстві звичною справою. Втілення може бути тимчасовим або постійним. У першому випадку втілення… знаходить прояв швидше в надприродному знанні… Його звичними проявами виявляються… пророцтва і передбачення»[63].

Чи не таким пророцтвом і передбаченням могли сприйматися одкровення володимирських бояр, які звинувачували в потаємних намірах проти київського і володимирського князів теребовлянського князя Василька? Адже жодних інших доказів проти нього не було. Водночас ці обвинувачення стали достатнім обґрунтуванням для розправи з Васильком. І хоча літописець дивиться на описані події інакше, трактуючи їхню сутність винятково з позицій християнського віровчення, можна помітити, що провести свій погляд до кінця йому так і не вдається. Цьому перешкоджає поведінка самих героїв розповіді, учасників описуваних подій, вчинки яких не вписуються в концепцію літописця, оскільки були зумовлені іншими мотивами. Звідси – підсумкове судження автором «Повісті…» розправи Ростиславичів з виданими їм володимирськими боярами як богонеприйнятного діяння, висловлене, незважаючи на наявну симпатію автора до осліпленого Василька і Ростиславичів взагалі?

Розправу теребовлянського і перемишльського князів зі своїми ворогами Лазарем і Василем літописець підносить як акт помсти, називаючи його другою помстою братів володимирцям. Та водночас треба зауважити, що те, що сталося, не може зводитися лише до акту помсти в звичному розумінні. На це вказують деякі обставини страти винуватих, що містяться в літописній розповіді й, перш за все, спосіб убивства, які свідчать, що перед нами не звичне покарання злочинців, а якийсь стародавній язичницький ритуал або його пережиток.

Як відомо, в традиційній свідомості слов'ян і інших народів люди, покарані через шибеницю, як і самогубці, що покінчили життя таким самим чином, сприймалися як «заложные покойники», котрі віддали душу дияволу, оскільки їх душі з часу смерті знаходяться у підпорядкуванні в нечистої сили[64]. Другою характерною обставиною страти, за літописним свідченням, є розстріл стрілами повішаних, здійснений «Василковичами». Ось як про це говориться в Хроніці Феодосія Софоновича: «Василко і Володар… казали високо на деревах повісити (Лазаря і Василя) і стрілами насмерть постріляли»[65]. Мабуть, так само треба

[62] *Майоров А. В.* Галицко-Волынская Русь. – С. 136 – 140.
[63] *Фрезер Дж.* Золотая ветвь. – С. 95.
[64] *Софонович Ф.* Хроніка з літописів стародавніх. – К.: Наукова думка, 1992. – С. 80.
[65] ПСРЛ. СПб., 1843. Т. ІІ. – С. 285.

трактувати і повідомлення «Повісті минулих літ», де Лазаря і Василя «повесиша… и растреляша стрелами Василковичи»[66].

Сказане наводить на думку, що вбивство Ростиславичами своїх ворогів Лазаря і Василя, в якому проглядається ритуал передачі злочинців у розпорядження диявола, повинно було також мати значення ритуального жертвопринесення, де жертвами виступають вороги-злочинці, а адресатом жертви – божество, семантично пов'язане з потойбічним світом. Ще однією важливою рисою жертви у цьому випадку є те, що страчені бояри – це, по суті, військовополонені, які стали здобиччю Ростиславичів; вони також виступають представниками ворожої общини, неодноразово намагаючись завоювати і підкорити своїй владі жителів червоноруських міст[67].

Дослідники вказують на побутування на Русі ще в XI ст. стародавнього язичницького звичаю, пов'язаного з ритуалом відправлення на «той світ» (насильницького вбивства) общиною окремих своїх членів. Ритуальному вбивству підлягали немічні старі, інші фізично неповноцінні члени колективу, а також всі ті, кого підозрювали у шкідливому чаклунстві і, таким чином, вважали ворогами. Однак його застосовували лише у виняткових випадках, під час бід і катастроф, з надією перебороти їх і ліквідувати загрозу ще більших бід.

Жертвопринесення Ростиславичів має милостивний характер, що відповідає широко представленому в релігії багатьох народів, які досягли пізньої стадії первісності, милостивному культу. Згадаємо про звичай наших предків жертвувати богам злочинців, а також полонених, що виступали синонімами злочинців, розраховуючи тим самим відвести їхній гнів, спокутати гріхи. Чи не цієї мети добивався осліплений Василько, котрий, за словами літописця, сприймав нещастя, яке сталося з ним, наслідок божого гніву: «… на мя богъ наведе (нещастя) за мое възвышенье», – бідкається князь, але при цьому зовсім не обмежується одним тільки покаянням перед християнським священиком, а отримавши свободу, діє в дусі язичницьких традицій[68].

Відповідно до світогляду давніх слов'ян у їхніх звичаях людських жертвопринесень не можна вбачати якоїсь особливої жорстокості. Ці жертви були зумовлені світоглядом того часу і застосовувалися для користі та спасіння суспільства. Смерть при жертвопринесенні, що сприяє благополуччю живих і продовженню життя на землі, вважалася почесною, і на неї інколи могли йти добровільно, що підтверджують численні писемні джерела. Водночас з поширенням християнства акцент людських жертвопринесень зміщується саме в бік християн, що також, крім писемних джерел, підтверджують археологічні дані. Саме археологія завдяки численним розкопкам слов'янських язичницьких святилищ, проведених в останні десятиліття, розвіяла сумніви багатьох дослідників щодо існування у наших предків людських жертвопринесень як таких.

У пошуку слідів ритуальних вбивств християн у великій кількості археологічних матеріалів варто звернутися до тих археологічних пам'яток, де такі

---

[66] *Майоров А. В.* Галицко-Волынская Русь. – С. 143 – 144.

[67] *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М.: София, 2003. – С. 47 – 48.

[68] *Русанова И. П., Тимощук Б. А.* Языческие святилища древних славян. – М.: Ладога, 2007. – С. 137.

жертвопринесення найбільш очікувані. Одне з таких місць – знаменитий Збруцький (Збручанський) культовий центр, що виник на межі ІХ – Х ст. на березі р. Збруч в Медоборах на Тернопільщині у переломні для язичництва роки. Три святилища Збруцького комплексу були з усіх боків оточені слов'янськими поселеннями, розташованими у досить незручних для постійного проживання місцях: їх розміщення зумовлене, мабуть, близькістю до святилищ. Жертовні речі, знайдені на капищах, походять з різних районів теперішньої України, а сам Збруцький центр містив у собі увесь спектр слов'янських язичницьких культових споруд, яких ніде більше не знаходили у такій близькості одних до одних. Ці важливі свідчення говорять про те, що релігійний центр на Збручі можна розглядати як своєрідний автономний «язичницький анклав», створений для захисту від християнізації і який справляв великий релігійний вплив. Отже, негативне ставлення до християнства язичників, що здійснювали обряди на святилищах Говда, Богит і Звенигород, сумнів не викликає.

На святилищі у Звенигороді археологи знайшли багатий матеріал про людські жертвопринесення. Найбільшу увагу з усіх здобутих там знахідок привертають увагу три: «розрізнені кістки чоловіків віком близько 45 років»[69], християнський хрест і кадило. З розташування цих знахідок на капищі незрозуміло, чи стосувалися вони один одного, але викликає інтерес подібність обряду жертвопринесення, внаслідок якого були вбиті порівняно одного віку чоловіки, з розповіддю Гельмольда про вже згадуване принесення в жертву єпископа Іоанна: «ободриди в своїй столиці Ретрі, а відрубали йому руки і ноги, тіло викинули на дорогу, голову ж відсікли і, ввіткнувши на спис, принесли її в жертву своєму богу Радегасту». Зазначимо, що серед залишків людських жертв у Звенигороді були знайдені тільки фрагменти черепів, нижня челюсть і кісті рук і ніг, а кісток тулуба знайдено не було.

Щоб пояснити таку велику кількість предметів християнського культу на язичницькому капищі, пропонувалися різні версії. Теорію про те, що вони могли свідчити про можливі обряди розхрещування, які ніби проводилися тут, заперечує знахідка кадила (навряд чи християнський священик міг пройти обряд розхрещення). Негативне ставлення «вірян» Збруцького комплексу до християнства змушує сумніватися в тому, що деякі обряди на капищах Звенигорода могли бути здійснені християнами-двовірцями. На наш погляд, найбільш правдоподібно пояснити дивні для язичницького капища знахідки можна, якщо визнати їхніми господарями тих людей, кому належать знайдені там залишки.

Наявність ритуальних вбивств християн не тільки підтверджується археологічними і писемними джерелами, але й цілком відповідає логіці слов'янських язичницьких ритуалів, пов'язаних з людськими жертвопринесеннями. Жертвопринесення християн можна зіставити з двома видами відомих з історичних джерел людських жертвопринесень. По-перше, за своїм призначенням ритуальні вбивства християн нагадують здійснювані в критичних ситуаціях принесення в жертву людини, яка вважалася втіленням небезпеки і загрожувала суспільству, щоб позбавитися її. Наприклад, вбивство жінок у Чернігові 1024 р. По-друге, є певна подібність між жертвопринесенням християн і ритуальними вбивствами полонених ворогів, як, наприклад, жертвопринесення Святослава, описане Левом Дияконом.

[69] *Русанова И. П., Тимощук Б. А.* Языческие святилища древних славян. – С. 137.

Питання про те, чи зараховувати ритуальні вбивства християн в окрему категорію слов'янських язичницьких жертвопринесень, поки ще не має однозначної відповіді. В роки протиборства язичництва і християнства, яке нерідко переростало з ідеологічного в озброєне, позбавлення життя християнина можна порівнювати зі стратою військовополоненого. Якщо розглядати зміну релігії і проповідь християнства як злочин, то принесення в жертву християн можна зарахувати до розправи над злочинцями.

З іншого боку, ритуальні вбивства християн суттєво відрізняються від інших видів жертвопринесень – ця відмінність не тільки помітна з історичної точки зору, але й зазначалася самими слов'янами-язичниками: за словами Гельмольда, слов'яни «приносять богам своїм жертви волами, і вівцями, а багато і людьми-християнами, кров яких, як запевняють вони, приносить особливе задоволення їхнім богам»[70]. Справді, незважаючи на наявність у слов'ян багатьох ворогів, вбивство християн переросло з епізодичних ритуалів у тенденцію, що підтверджується писемними й археологічними даними.

Жертвопринесення християн, що здійснювалися в Київській Русі, були викликані, по суті, однією обставиною – протистояння ворогу, який, мабуть, уперше за всю слов'янську історію загрожував не стільки «ззовні», політичним підпорядкуванням, скільки «зсередини». Для боротьби з ним був вибраний відповідний метод, найадекватніший з точки зору наших предків. Порівняно з іншими відомими конфліктами релігій, методи боротьби слов'янського язичництва з християнством не відрізнялись (умовно) жорстокістю, навіть без поправки на суворі звичаї середньовіччя, і не виходили за межі звичного язичницького релігійного правосуддя[71].

Отже, ритуали посвячення та жертвопринесення були виявом сакрального праукраїнців і ключовою частиною їх культурно-духовного життя. Таким способом наші пращури вибудовували нормальні взаємовідносини (взаємообмін) зі світом надзвичайного, «тим світом» та язичницькими богами.

3.3. Традиційна та міфопоетична картина світу

Світобачення людини традиційного суспільства зумовлено діалектикою міфу і засноване на обожненні всіх речей у Всесвіті живими. Первісна традиція населила світ богами і духами, до яких, якщо тодішня людина бажала чогось досягти, необхідно було приязно ставитися, або, в противному разі, мати угоду, що є вираженням суб'єктивізму. Такий принцип суб'єктивності незвичний для науки, але природний для традиційного суспільства, де на ранніх стадіях його розвитку міф був способом впливу на індивіда, системним засобом у пізнанні світу. Необхідно зауважити, що міфологічна свідомість несвідомо традиціоналістська, а тому для її розуміння величезне значення мають показники самої традиції. Міф і традиція сутнісно співвіднесені через легенду.

Рушійною силою легенди, інструментом її розвитку в різних змістовних контекстах, зародження і паралельного існування різних її версій є не стільки

[70] *Гельмольд.* Славянская хроника. – С. 129.
[71] *Лосев А. Ф.* Миф. Число. Сущность. – М.: Мысль, 1994. – С. 98.

розширення кількості діючих осіб, скільки історично зумовлена модифікація набору предикатів, що приписуються одним і тим самим, пізнаваним, ізоморфним персональним фігурам і пізнаваним, типізованим взаємодіям, у які вони вступають. За словами І. Куайна, «Онтологія, до якої зобов'язує людину вживана нею мова, охоплює саме ті об'єкти, які вона розглядає як вхідні… в царину значень його змінних»[72].

Міф утворює змістовне ядро культури певного типу, а традиція забезпечує різнобічні механізми трансляції цього змісту від покоління до покоління. Якщо скористатися сучасною комп'ютерною термінологією, то можна сказати, що колективна пам'ять усної традиційної культури характеризується дистрибутивністю і масивним паралелізмом, а тому, незважаючи на абсолютно нежорстку форму фіксації того чи іншого змісту (на відміну від писемної форми), вона відрізняється незрівнянно більшою стійкістю щодо руйнівних впливів часу.

Водночас міф є дзеркальним відображенням картини світу. Загальновідомо, що як колективний, так й індивідуальний досвід реалізуються першочергово в уявленнях про світ у цілому, його походження, будову, еволюцію і, відповідно, світопорядок. Конкретно ця «наївна» метафізика втілюється в тому, що прийнято називати «картиною світу», більш абстрактно – в «моделі світу», яку можна розглядати як репрезентацію «картини світу». В загальному картина світу розглядається як спосіб концептуалізації і категоризації дійсності. Ця дійсність найповніше відображена у міфологічній творчості. В картині світу цієї творчості оточуюча дійсність сприймалася як ціле, кожен елемент якого має певне місце. На цьому обґрунтовувалося відчуття та усвідомлення стійкості і закономірності всього сущого. «Так було, так є і так має бути завжди» – характерний імператив, який був присутній у фольклорному спадку більшості народів. Неписані закони – звичаї предків охороняють від розпаду не тільки соціум, але і Космос, які співвідносяться як частина і ціле, а світобудова трактується як взаємозв'язок речей, істот і явищ, що складають її різноманітність. Зміни, викликані в одній частині Космосу, невідворотно викликають ланцюгову реакцію і в інших його частинах, що є порушенням першопочаткового балансу, розпадом, хаосом[73].

Маючи нормативні структури і вочевидь виявлену регулятивну функцію, традиційне право виступало як інструмент соціального контролю за поведінкою індивідів, брало участь в установленні порядку і стабільності всередині традиційних суспільств. Нормативні начала, що містяться в міфічних і релігійних уявленнях, визначають особливість норм моралі й права, що виникають на її основі. Уявлення про звід правових установок (законів) як відображення певного більш загального написаного Божого закону, реалізацією якого є закон людський, уже визначає зразок, який нерідко (а в архаїчних суспільствах майже завжди) має обґрунтування і мотивування у відповідному міфі. З цього приводу дослідники зазначають, що в індоєвропейців «передправовий» комплекс виник

[72] *Банников К. Л.* Отношение мифопоэтического и правового сознания в традиционной картине мира // Обычное право и правовой плюрализм. Материалы XI Международного конгресса по обычному праву и правовому плюрализму, август 1997 г. Москва. – М., 1999. – С. 243 – 245.

[73] *Бачинин В. А.* Миф и право // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. Сборник в честь 90-летия профессора М. И. Шахновича. Серия "Мыслители". Выпуск №8. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2001. – С. 300 – 304.

«навколо головного міфу, який саме описував першопочаткове порушення певного установленого традицією порядку, покарання того, хто порушив порядок, порушив традицію, і виправлення ситуації. Цей *casus primus* і міг стати об'єктом перших «передправових» суджень і висновків»[74].

У цьому розумінні будь-який злочин був *par excellence* злочином проти всесвітньої гармонії або рівноваги, що порушував не тільки соціальну рівновагу, але торкався і природної сфери. Таке поєднання соціального і природного можна зарахувати до реконструйованого тексту (переважно на матеріалах української традиції) загальноіндоєвропейського «головного» міфу про космогонічну боротьбу бога Грому (слов'янського Перуна) і його змієподібного супротивника (слов'янського Велеса).

До загальноіндоєвропейської давнини належить і дуже важливе релігійне та філософсько-правове поняття «порядку», що символізує космічний закон, який керує світобудовою і сферою людських взаємин. «Порядок» – основоположна категорія правової, а також релігійної і моральної свідомості людини традиційної культури, якому підпорядковуються як устрій світу, рух небесних тіл, зміна пір року, також стосунки між богами і людьми й самі людські взаємини. Порядок уявлявся як підґрунтя всього суспільства, без якого розпочався б хаос. Концепція порядку в своєму визначальному впливові на взаємовідносини і поведінку людей виступала як морально-правовий закон. У контексті виникнення і еволюції різних підходів до розуміння права її можна охарактеризувати як міфологічну версію універсального природного права, яке ще не знало поділу між релігійним і секулярним (тобто того, що сьогодні визначили би світськими термінами права і моралі).

Традиційне суспільство – apriori суспільство звичаю і звичаєвого права, які завдяки своєму природному походженню, спадковості й багатолітньому застосуванню відповідно до потреб цього суспільства (тобто через його – суспільства – досвід) виконують роль конституційної основи та універсального нормативного регулятора.

Більшість дослідників зазначають, що звичай, звичаєва правова норма часто становить певну синкретичну єдність різних явищ і значень. Так, наприклад, індійська *dharma* може охоплювати багато понять і відтінків їх значення: цнотливість, правду, закон, справедливість, право, обов'язок, правосуддя, релігійну мету і ритуал, звичай, правило тощо. Звичаєва норма зазвичай мала сакралізований статус, а її наявність застерігала суспільство від поганих наслідків. Можна з упевненістю сказати, що і в українському традиційному праві також існувала архаїчна нерозділеність понять права, справедливості й закону. Право, правда, справедливість, як і закон, що їх втілює, мали божественне походження, започатковувалися безпосередньо від Бога. Наприклад, Божа правда, Божий суд. Сакралізація нормативних і правових начал організації соціального життя забезпечувала наслідування і виконання найдавніших звичаїв.

[74] *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Древнее славянское право: архаичные мифопоэтические основы и источники в свете языка//Формирование раннефеодальных славянских народностей. – М.: Наука, 1981. – С. 57.

У звичаї втілюється не тільки обов'язок, загальний і обов'язковий для всіх основний закон, але і форма відносин, образ дій, переконання і рефлексія над підставами гармонійного буття. «Звичай, – зауважує Т. Кіпп, – це не тільки джерело пізнання народної правосвідомості, яка може сама творити правову норму. Безумовно, це стосується тільки правових установок, правових прав, тобто таких установок, з яких випливає, що узгоджені з ними вчинки здійснюються заради права. У свідомості народу весь час змішується те, що фактично є правом, з тим, що має бути правом»[75]. Отже, звичай є позачасовим способом регуляції і досягнення порядку, відображенням традиційних уявлень про те, що і потреба його виконання відбувається з потреби того, що «боги робили на початку», оскільки саме дії або наслідки, що витікають з них, дуже часто були сакралізуючою легітимацією правових звичаїв у традиційному суспільстві.

Культура традиційного суспільства – це сукупність раціональних і ритуальних дій і уявлень, що стоять за ними, аналіз яких можливий тільки в межах широкого, системного підходу. При цьому модельна реконструкція традиційної культури має розглядати процес переходу від форм архаїчної (з її когнітивною орієнтацією на динамізм у контексті цілого) до канонічної моделі світу (з її стійкими метафорами, ритуалоцентричністю, цілісністю репрезентації онтології як священної історії). Є підстави стверджувати, що в цій опозиції традиція, що розглядається, становить проміжну модель, реліктові компоненти якої не були повністю витиснуті в процесі стихійного структуроутворення, а навпаки, виявилися багато в чому законсервовані ін'єкцією християнського світогляду.

Традиційна культура охоплює компоненти структурування. Зокрема, українська традиційна модель світу, в сукупності своїх відмінних рис, демонструє симптоми саме такого подвійного структурування, або, за словами Ю. Лотмана, «виведення кодової організації в сферу усвідомлено-структурної конструкції». Це переважання топічного змісту у формуванні уявлень про організацію світу; базова опозиція «свій» – «чужий» як обґрунтування культурної і топічної ідентифікації суб'єкта; звідси – досвід ідентичності як «неподібності», «особливості»; перевага неформалізованих або погано формалізованих поведінкових стереотипів над вербальними інструкціями; ритуал як соціогенетичний і культуроутворюючий механізм. Як наслідок, форми матеріальної культури і зазвичай факти мови можуть розглядатися як метафори ритуальних практик і, в свою чергу, як «метафори другого ряду» зразків поведінки й інструкцій, що випливають безпосередньо з картини світу.

Звичайно, розглядаючи традиційну модель світу, інакше кажучи, реконструюючи головні параметри традиційної моделі світу, увага акцентується на тому, що підлягає передачі від попередніх поколінь наступним. Однак певна некоректність терміна «традиційна культура» як сфера реалізації цієї моделі у формі синоніма «народної» «архаїчної» полягає в тому, що деяка традиційність притаманна будь-якій культурі. На нашу думку, виходом з можливої плутанини, актуальним у зв'язку з правовим елементом моделі світу, може стати термін «тематична культура» (з грецької – стародавній звичай, закон, як правило, неписаний, взагалі – те, що не записується, святий закон, установлений богами,

[75] *Кипп Т.* История источников римского права. – СПб., 1908. – С. 18 – 19.

також правило, зразок, прецедент), відповідний тому, що саме підлягає передачі в суспільствах певного типу[76].

Але оскільки традиційна культура максимально космологізована, визначальне значення в ній набуває просторово-часовий параметр. Щодо культур, які беруть свої витоки в культурі так званої «індоєвропейської єдності», багато дослідників вважають навіть, що саме просторові інтуїції є провідними і лежать в основі більшості культурних концептів (навіть щодо концепту «час», а також поняття «Я»). Міфопоетичний простір традиційної культури принципово відрізняється від простору так званої евклідової топології, який був ототожнений Г. Галілеєм з реальним фізичним простором. Основні особливості – це неоднорідність (якісна або семантична нерівноцінність місць), анізотропність (якісна або семантична нерівнозначність різних напрямів) і багатозв'язність (наявність шляхів, які топологічно не зводяться один з одним).

Головною структурною одиницею Всесвіту у праукраїнців був «світ», яких багато. Основа класифікації «світів», фактично, також започатковується з елементів близького і далекого дейксиса: «цей світ», «той світ». «Світ» кінцевий як у просторі, так і в часі: «Коли ще світ тільки починався, так нічого ніде не було». «Цей світ» і «той світ» відрізняються за ознакою однини першого і великої кількості другого (один з них – десь дуже далеко, «за тридев'ятою землею», другий – світ підземний, ще один – небесний, але й вони ще можуть якісно ділитися). Особливістю «цього світу» є його наповненість усім живим, тоді як особливість «того світу» – в його до-/післякосмічній пустоті. «Цей світ» – широкий, тоді як «той світ» – вузький. Останнє відобразилося у таких висловах, як «світ клином зійшовся», «зав'язати світ» (тобто створити неможливі умови для існування).

Анізотропність простору проявляється у відмінності його горизонтальної і вертикальної проекцій. Першу характеризує тетрактичність (пентактичність, якщо враховувати центр), що проявляється у виділенні чотирьох (якісно і семантично) різних сторін світу. Однак обидві проекції тісно пов'язані через взаємовідношення з іншими параметрами. Так, Схід і Захід співвіднесені з часовим параметром як «початок» і «кінець». Північ і Південь співвіднесені як «верх» і «низ», «небеса» і «пекло» (в межах самої просторової параметризації), але і як «шлях богів» та «шлях предків» (у межах персонажної параметризації). Основні особливості просторової параметризації міфопоетичної моделі світу реалізуються у так званому ландшафтному коді. До його основних елементів належать ліс, поле, степ, луки, ріка, озеро, море, гора, камінь. При цьому найбільш чітко протиставлені ліс і степ, скорельовані з фундаментальною опозицією «свій» «чужий», хоча і ліс, і степ належать до категорії «іншого світу». Але ліс – це швидше свій «інший світ», тоді як степ однозначно – «інший світ» чужий. Геометрія простору лісу циліндрична (і навіть гіперболоїдна) з чітко вираженим полярним вектором низ–верх і аксіальною векторністю горизонтальних перетинів. Зі степом співвідноситься «низ», «чужина», відсутня опосередкованість опозицій («приїхав у такий степ, тільки й видно небо та земля»). У степу знаходиться, як правило, вхід у підземний світ.

[76] *Мікуліч А.* Беларусы у генетычнай прасторы. Антропалогія этнасу. – Мінскі: Тэхналогія, 2005. – С. 41.

Якісна неоднорідність простору до певної міри відповідає відомій гетерогенності звичаєвого права і локальних юридичних інститутів, які в цьому розумінні суттєво відрізнялися від більш централізованої державної судової системи й уніфікованого писаного права. На це звертав увагу ще автор «Повісті минулих літ»: «Имяху… обычаи свои и закон отец своих и преданья, кождо свой нрав». При цьому зазначена гетерогенність звичаєвого права не могла не викликати і різкої оцінки з боку проповідників християнської релігії, яка проголошувала єдиний універсальний Божий закон для всіх народів замість старовинних установлень, охарактеризованих як «звіринні». Хоча, згідно з уявленнями першопочаткового руського літописця, наприклад, кривичі належали до числа найстійкіших прибічників останніх: «Си же творяху обычая и Кривичи и прочии погании, ни ведуще закона Божиа, но творяще сами себе закон»[77].

Дуже важливо зазначити, що всі параметри моделі світу так чи інакше співвіднесені з аксіологічним або етичним параметром, що визначає критерії «добра», «справедливості», «порядку», «права», «закону» тощо. Зокрема, загально індоєвропейським правовим уявленням відповідає реконструйована у слов'янських мовах (і в українській також) бінарна опозиція *pravъ-krivъ,* де пряме, правильне ототожнюється зі справедливістю, законом і упорядкованістю, а криве – з порушенням закону і відхиленням від норми. З іншого боку, ця опозиція співвідноситься з великим матеріалом, який підтверджує майже універсальний характер сакральної або магічної ролі нестандартного члена протиставлення, а саме – кривого, а не прямого, лівого, а не правого. Відхилення від норми (кривизна) може мати як негативний, так і позитивний зміст. Як зазначалося, у зв'язку зі сакральною семантикою кривизни, саме вона гарантувала те добро, успіх, які звичними шляхами були недосяжні; те, що погано з погляду простих людей, може бути добре з погляду богів і їх «вуст» – жерців[78].

Продовжуючи розгляд традиційної картини світу, хотілося б звернути увагу на такий аспект. Як відомо, тип колективної пам'яті безпосередньо пов'язаний з типом причинності, який береться за основу при певному світосприйнятті. На підставі нашої проблеми необхідно звернути увагу на той тип причинності, який панує в міфопоетичному сприйнятті й заставляє нас говорити про його «алогічність» щодо світосприйняття сучасної людини.

На перший погляд видається, що це нелогічне, з точки зору логіки, мислення зовсім не знає і не хоче знати ніяких причин, зв'язків, законів, детермінацій та імплікацій. Містичне «так хоче Бог» і «так завжди чинять» не має жодної пояснюючої сили для вченого. І, вірогідно, даремно, тому що в цьому формулюванні («так завжди чинять») ми маємо справу з посиланням до колективної пам'яті, до якої входять всі типи «сталості». «Стале» (подібне, повторюване) фіксується ритуалом і архетипом одночасно з правилами реакції на нього – і тому не вимагає пошуку причини власного виникнення. Власне, питання «чому?» виникає завжди для прийняття рішень про подальші дії, а якщо

[77] Повесть временных лет. Ч. І: Текст и перевод. – М. – Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1950. – С. 14.

[78] Традиционная культура Беларуси как объект когнитивно-контрастивного и структурно-семиотического изучения: Отчет о научно-исследовательской работе // Национальная академия наук Беларуси. Институт философии. – Минск, 2008. – С. 23, 29, 35, 42 – 45, 61 – 62, 65 – 68.

вони відомі й необхідність саме таких дій незаперечна і не може бути заперечена (тому що приймається на несвідомому рівні, більше того, на рівні колективного несвідомого), то питання про причину і звернення до сфери причинності взагалі виявляється непотрібним. Роль, яку в аналітиці відіграє причинність: визначення вибору подальшої поведінки – в міфопоетиці успішно бере на себе колективна пам'ять. Саме через це у міфі ніколи, або майже ніколи, не постає питання ані про мету, ані про мотив, ані про причину у власному розумінні цього слова. На таку ситуацію у фольклорі вказував В. Пропп: «Мислення – це в основі своїй не причинно-наслідкове в нашому сенсі цього слова. Це означає, що для дій, описуваних у фольклорі, не вимагається вказівки на причини цих дій, або, мовою поетики, не вимагається мотивувань… Мотивування або спонукальні причини можуть бути, але оповідач не вимагає і не шукає їх»[79].

Зневага природними причинами (тобто причинно-наслідковими зв'язками), а також небажання прийняти логічне пояснення того, що відбувається, приводять етнолога до нерозуміння, тому що він підозрює наявність «особливої логіки» у свого «нецивілізованого» співрозмовника, але виявити цю особливу логіку не так просто. Однак логіка, безумовно, є, як і специфічні функції у міфопоетичного типу причинності. Але які вони, і що відрізняє їх від функцій причинності звичного нам аналітичного типу світосприйняття? Розглянемо це питання детальніше.

Сказати, що в міфопоетичній картині світу все випадкове, не дозволяє вже той факт, що певні події виділяються з низки інших подій, зовсім однорідної, з точки зору стороннього спостерігача, впевнено і постійно, за якимось особливим принципом, з «природними» причинами, що наявно не пов'язані, але які організовують міфопоетичну картину світу не менш суворо, ніж поняття «природних причин» організовує картину наукову, що заставляє говорити про «систему» стосовно міфопоетичного світосприйняття, так і стосовно міфопоетичної спільноти. Однак принцип організації цієї системи не має нічого спільного з причинністю природно-наукового напряму і багато в чому залишається не до кінця зрозумілим для більшості науковців. Принцип цей багатьма дослідниками визначається як «містичний» і «надприродний», на противагу «природному» і звичному для нас.

Клод Леві-Строс говорив про «співчуття, що випливає з ототожнення себе з іншим, – не родинним, не близьким, не співвітчизником, а просто з будь-якою людиною, оскільки та є людиною; більше того, з будь-якою живою істотою, оскільки вона жива»[80]. Отже, звідси виникає і поняття міфу як «особистісної форми» у О. Лосєва. Що стоїть за цим уособленням? Чим обертається воно для принципів організації міфологічної картини світу? Для відповіді на ці питання простіше спочатку звернутися до логічного мислення, до картини світу, для нас природної, і подивитися, чим виявилася в ній відсутність такого уособлення. І, подивившись на неї з такої точки зору, можна майже зразу побачити, що для наукового мислення, з його принципами об'єктивності й прагненням до жорстких законів, людина цілком байдужа.

[79] *Пропп В. Я.* Поэтика фольклора. – М.: УрГПУ, 1998. – С. 314.

[80] *Леви-Стросс К.* Руссо – отец антропологии // К. Леви-Стросс. Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. – С. 23.

Аналітичне мислення взагалі і природознавство особливо в людині як людині не потрібні; вони спокійно можуть обійтися і без неї, замінити одного вченого на іншого або зовсім на спеціальну машину, адже їм важливі функції, а не сутність. Навіть суперечка про те, чи відкрили б фізики найважливіші свої закони без І. Ньютона або ні, зрештою, не змінює справи: адже при цьому завжди передбачається, що закони ці й далі існували б, нехай і не відкриті, і без людини, і без І. Ньютона також, нітрохи від того не змінюючись. Не випадково потрібно було стільки століть для відкриття феноменології, яка показала, що дослідник – зовсім не математична точка і не реєстратор даних. Але і після її виникнення зміни, що вносилися дослідником, сприймалися, найімовірніше, як перешкоди, які варто б усунути або звести до мінімуму.

«Об'єктивне логічне мислення» байдуже. І в цьому його перша і, можливо, головна відмінність від міфологічного. У створюваній картині світу в першому і другому випадку ставляться прямо протилежні акценти: що для «об'єктивного логічного» було невідворотною і непотрібною перешкодою, яка підлягає знищенню, те для міфологічного є найзначущим, якщо взагалі не найважливішим. Річ у тому, що міфологічне уявлення про світ передбачає, що якщо хтось або щось з'являється в цьому світі, то світ не може поставитися до цієї появи байдуже і, отже, буде так чи інакше турбуватися; або, навпаки, якщо воно, це хтось-щось, світу шкодить, – заперечувати те, що в ньому з'являється.

У будь-якому разі, ніщо не може бути залишене без уваги, оскільки принцип належної уваги, що лежить в основі міфологічного світосприйняття і має наслідком принципи включеності, додатковості й спрямованості на майбутнє, передбачає неможливість байдужого ставлення до будь-якого явища або до істоти цього світу. На беззаперечному наслідуванні принципу тримається єдність буття, можливість становлення, єдність людської особистості (існування індивідуальної ідентичності як такої) і цілісність суспільства.

Суттєвим аспектом такого типу світосприйняття є факт, що в міфологічному світі не все рівне, і головний закон його може бути названий небайдужістю, або законом належної уваги. Тому найважливіше завдання людини в міфологічному світі – прислухатися до цього світу і до його змін не менш уважно, ніж цей світ прислухається до неї. Й інакше, ніж взаємною увагою, взаємопроникненням різних живих істот міфологічного світу, їхньою взаємозацікавленістю одне одним, усіх цих численних «випадкових» зустрічей і збіжностей – не пояснити.

Термін «небайдужість» передбачає емоцію і дієвий відгук. Включеність у життя іншого передбачає участь у його житті. Позиція «мене це не стосується», позиція стороннього спостерігача стає неможливою через те, що де б не опинився герой, він завжди опиняється всередині, а не зовні, в центрі подій, що стосуються безпосередньо його і безпосередньо від нього залежать.

У міфологічному світі увага відіграє тим значнішу роль, що принцип особливого і змінного кожного разу «підкидає» нові важливі дрібниці у знайомий вже, здавалося б, образ. Насправді, якщо уявити собі багато різних істот, які так чи інакше стикаються одне з одним і необхідні одне одному в різних ситуаціях, що вимагають від них щоразу іншої поведінки, то напрошується висновок про взаємний вплив цих істот і ситуацій одне на одного, і, отже, про

постійну і різнобічну зміну кожного з них. Звідси багатоликість давніх міфологічних божеств, плутанина в іменах і назвах, оскільки, залежно від ситуацій, «одне і те саме» може по-різному іменуватися і зовсім не бути «одним і тим самим». З приводу багатоликості можна навести образ бога Перуна, яким він був у наших предків. Це Перун-громовержець, і Перун – воїн-захисник Русі й клятвогарант, і Перун – покровитель землеробства і ковалів. У будь-якому випадку виявляється відповідна ситуація, що вказує на божество: гроза, веселка, сильний вітер у дубовому гаю, де ростуть кропива та чортополох і куди злітаються ворона, орел і сокіл, перунові помічники.

У кожному окремому випадку виникатиме свій образ бога. Отже, зазвичай боги за наявності своєї особливості містять багато характеристик, які досить суперечливо розкриваються в різних міфах і навіть важко узгоджуються між собою. Звідси особлива увага до дрібниць, стійкостей, випадковостей: саме в них проявляється особливе і, відповідно, найважливіше. Повторюване, подібне приймаються ніби самі собою і не потребують особливої уваги. Вони не звернені ні до кого конкретно: тобто, з точки зору міфопоетичного світу, німі, мовчазні і, таким чином, не вимагають відповіді й участі. Тому його помічають, але не затримують на ньому уваги надовго: стійке і мінливе «саме собою» такої підвищеної уваги не вимагає. Воно зберігається в колективній пам'яті і тому ніби завжди природно супроводжує індивіда, пропонуючи готові схеми ситуації і правила поведінки, що приймаються нами на підсвідомому рівні. На рівні ж свідомості залишаються «частковості», що не вкладаються в колективні схеми, не продиктовані пам'яттю, і тому вимагають особливої уваги.

Вивчаючи специфіку первісного мислення, К. Леві-Строс використав для його опису поняття «бриколаж», протиставивши його поняттю «проекту», яке характерне для побудови наукового мислення. Бриколаж означає складання кусочків досвіду, як у калейдоскопі, де кожен такий кусочок становить певний образ-символ, запозичений з минулого, але в цілому кусочки створюють завжди нову картинку. «…Сутність міфологічного мислення полягає в тому, щоб виражати себе за допомогою репертуару химерного за складом, широкого, але все ж обмеженого… Таким чином, мислення виявляється чимось на зразок інтелектуального бриколажу»[81].

Поняття бриколажу, настільки вдало введене К. Леві-Стросом, чудово вписується в міфопоетичну картину змінного небайдужого міфу. Але все ж образ бриколарського калейдоскопа вимагає деякого доповнення, оскільки він не враховує, точніше, не акцентує увагу на двох моментах, досить-таки суттєвих у цьому випадку. По-перше, того, що зміна картинки щоразу змінює її складові, наділяючи їх новим звучанням. «Кусочки досвіду» не залишаються колишніми, як у калейдоскопі, але змінюються відповідно до картинки. По-друге, «набір інструментів» постійно поповнюється, оскільки з появою нових образів старі не зникають, а навпаки, лише множаться у видозмінах.

Отже, міфопоетичне уявлення є щоразу символічним і, відповідно, особливим. Установка на особливе приводить до розвитку конкретного мислення і зводить до мінімуму можливість узагальнення. Вона також призводить до того,

[81] *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. – С. 126.

що кожне конкретне сприймається у відповідному оточенні, відповідній ситуації, тобто в певній «картинці», що супроводжується щоразу відповідною емоцією і поведінковим імперативом. Таким чином, конкретне в міфопоетичній картині світу виступає як символ, що відсилає до умов його існування, і не може бути представлене «саме собою», оскільки такі вимоги міфопоетичної причинності[82].

Розглядаючи далі міфопоетичну картину світу, варто вказати на те, що світ поставав у свідомості людей тієї пори як єдине космічне Тіло, макрокосм, уявлюване інколи антропоморфно. Людиноподібними були в міфології окремих народів і сонце, і місяць, і зірки, і багато інших частин Космосу. Космогонічні міфи індоєвропейських народів передають ідею загальної тілесності в міфі про створення світу з тіла першолюдини Пуруші. Міфи про Пурушу започатковуються від загального з ним індоєвропейського міфу про створення світу з тіла людини. Справді, в «Голубиній книзі» йдеться про Адама як першолюдину, з тіла якого були створені всі стани: з голови – царі, з «мощів» – князі та бояри, з «коліна» – селяни. Тіло Адама стає віссю світобудови, оскільки з його голови росте світове дерево, що зв'язує небо, землю і підземний світ. Отже, першолюдина і світове дерево взаємно змінюють одне одного, утворюючи вісь світобудови.

Зі «Слова про неділю», початок якого датується XII – XIII ст., відомо, що створення світу приписувалося також і язичницьким божествам («невернии написаша свет болваном»), і що видовбаних з дерева і розписаних язичницьких ідолів ховали від церковної і світської влади («болван сеть спрятан, выдолблен, написан»)[83].

Світове дерево (дерево життя) у наших предків надавало форму світовому простору; воно зростає в центрі світу, найчастіше це «булатний дуб», але може бути яблуня, явір тощо; крона його досягала неба, коріння обплутували підземний світ. Воно ділило світ на три зони: небесну, де в його кроні гніздилися соколи та інші птахи, серединну земну, облюбовану бджолами, і нижню, підземну, де проживають бобри та інші підземні тварини. Дуб як уособлення світового дерева мав перевагу завдяки силі, міцності, довголіттю, стійкості листя, що жовтіло лише пізно восени, тощо. В апокрифічних «Бесіді трьох святителів» і «Від скількох частин створений був Адам» йдеться про те, що «залізний дуб» – це світове дерево, яке стоїть на «силі Божій», дозволяючи йому утримувати на своїх гілках увесь світ. Часто у слов'янських загадках «дуб-вертодуб» або «дуб-стародуб» загадувався як символ світу. Факти жертвоприносень біля дуба зафіксовані у писемних джерелах, починаючи з трактату Константина Багрянородного «Про управління державою» X ст.

У XX ст. археологи віднайшли кілька дубів, скинутих колись під час християнізації в річки (Дніпро, Десну) зі встромленими у стовбур кабанячими челюстями, що свідчить про проведення біля цих дерев жертвоприносень. Не дивно, що саме дуб став деревом Перуна і символом чоловічого початку. Інколи світове дерево замінювалося іншою «віссю» світобудови – «золотою горою»,

[82] *Козолупенко Д. П.* Мифопоэтическое мировосприятие. – М.: Канон плюс, 2009. – С. 159 – 169, 156.

[83] *Срезневский И. И.* Древние памятники русской письменности и языка. – СПб., 1863. – С. 272.

стовпом («брус на всю Русь»). Вертикальна вісь світу з'єднувала тріаду: підземний (загробний) світ, землю (серединну частину) і небо. Світова вісь зв'язувала воєдино також і горизонтальний простір, особливо чотири сторони світу. «На морі на Океані, на острові Буяні стоїть дуб… І ми вам помолимося, на всі чотири сторони поклонимося». Ідею охоплення простору по колу уособлював і Збруцький ідол, в якому під однією шапкою були об'єднані чотири лики божеств, звернених на чотири сторони світу. Найбільше уваги в текстах і в зображеннях світового дерева приділялося серединній земній частині, яка наповнювалася людьми і тваринами. За спостереженням дослідників, від вертикального світового дерева відходили ніби горизонтальні малі світові дерева. Крім того, траплялися і «перевернуті» світові дерева, у яких замість крони було коріння, а гілки проникали під землю, в загробний світ. «На острові на Океані, на острові Кургані стоїть біла береза, вниз гілками, вверх корінням». Перевернуте світове дерево знаменувало вісь загробного світу, який відзеркалював будову світу земного[84].

Після християнізації в народних уявленнях українців функцію світового дерева взяло на себе райське дерево життя, яке, в свою чергу, часто плутали з деревом пізнання добра і зла (духовний вірш «Плач Адама» тощо). В апокрифічній «Книзі Єноха» йшлося про те, що Бог спочиває на дереві життя, що росте в центрі Раю. Зв'язок Бога з деревом життя перегукувався зі зв'язком Христа з хрестом, що розквітнув після його розп'яття. Звертає на себе увагу опосередкована антропоморфність світового дерева, яка перейшла на дерево як таке: воно має голову (крону), що впирається в небо, тулуб (стовбур), руки (гілки), ноги (коріння).

Людина і дерево взаємозамінні, людина легко перетворюється в дерево, особливо після смерті тощо. Отже, світове дерево було співродинним першолюдині, воно стало своєрідним тілесним скелетом-структурою, що утримує світ у межах тілесної форми; інші дерева уподібнювалися і першодереву, а через нього і першолюдині, особливо в організації простору по вертикалі й горизонталі, а також і в організації часу (але вже іншою мірою)[85].

Тілесна інтерпретація простору відбилася на його поділі на чоловічу (чисту, праву) частину і жіночу (нечисту, ліву), що спостерігається майже у всіх світових міфологічних системах (інколи в поверховому варіанті, де жіночий початок позитивний, а чоловічий негативний). Цей поділ просякав уявлення про земну (серединну) зону світового дерева, тоді як небесна і підземна зони були позбавлені наявної гендерної орієнтації і уявлялись або безстатевими, або двостатевими водночас за сукупністю чоловічих і жіночих ознак. Однак небесна сфера несла на собі чоловіче маркування, а підземна – жіноче, що найяскравіше відобразилось у мотиві шлюбу неба і землі. Чоловік-небо міг, за повір'ям стародавніх слов'ян, переживати людські емоції (радіти, сердитися), здійснювати людські вчинки (карати, допомагати), міг плакати тощо. І хоча в стародавніх слов'ян зафіксований ніби не основний первинний, а вторинний прошарок

[84] *Топоров В. Н.* Древо мировое // Мифы народов мира. Т. 2. – М., 1982. – С. 398 – 406.

[85] *Черная Л. А.* Антропологический код древнерусской культуры. – М.: Языки славянских культур, 2008. – С. 67 – 69.

уявлень про чоловічий і жіночий початок світу, але все ж він дає можливість представити те значення, яке їм надавалося в язичницькі часи.

Чоловіча частина світового тіла включала в себе, передусім, вогняно-повітряні стихії. У народній космогонії вогонь існував як у земному, так і в небесному та підземному світах. Небесний вогонь народів – сонце, місяць, зірки; він падає з неба у вигляді вогняного змія, блискавок, громової стріли. Верховне божество давньоруських язичників – Перун – був, як відомо, богом грози, грому, блискавки (тобто небесного вогню) і володів найвищою силою серед слов'янських богів. З ним пов'язували і смерть від блискавки («Щоб тебе Перун убив»), і життя (він зрошував землю дощем). Дощові хмари несуть дощ, врожай, життя. Їх часто порівнювали зі стадом білих корів, які дають «небесне молоко», що годує землю. За повір'ям слов'ян, котрі проживали на Волині, вогонь від блискавки можна погасити не водою, а молоком. Зберігся відгомін міфу про Перуна, в якому він змагався зі змієвидним ворогом – у першопочатковому варіанті з Волосом-Велесом, а в пізнішому – з казковим Зміуланом). Ворог ховається від Перуна, перетворюючись на дерево, камінь, людину, тварини, воду. Перемога Перуна звільняє небесні сили (або худобу, жінку з іменами Додола, Марена, Мокош), і проливається рясний дощ, що запліднює землю. Як уже зазначалося, деревом Перуна вважається дуб. Ідоли Перуна ставилися на узвишші. Напередодні прийняття християнства образ Перуна в руській культурі еволюціонував у покровителя великого князя і його дружини (Перуном клялися в угоді з греками князь і його дружинники в 911 і 944 рр.) і був догматизований у Володимировому пантеоні язичницьким богам як вище язичницьке божество: «… и постави кумиры на холму вне двора теремнаго, Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус злат»[86]. З вогняною стихією пов'язані й інші божества язичницької Русі – Даждьбог, Хорс, Сварог. Перші два з них згадані в Володимировому пантеоні слідом за Перуном. З опису в Іпатіївському літописі Даждьбог – бог сонця і він – син Сварога. В «Слові о полку Ігоревім» наші предки двічі названі «внуками» Даждьбога. Мабуть, йому приписувалися функції розподільника багатства, покровителя і захисника. Сварог – божество вогню. З давньоруських настанов проти язичництва відомо, що наші пращури «и огневи ся молят, зовуще его сварожичем» («Слово некоего христолюбца»). Сварог вважався батьком Даждьбога. Відігравав особливу роль у обряді трупоспалення. Хорс – солярне божество, подібне до Даждьбога, можливо, іранського походження, шанувався у Причорномор'ї, за межами Русі в інших слов'ян невідомий. Є версія, що Хорс – бог місяця (у «Слові о полку Ігоревім» про князя Всеслава йдеться: «… сам в ночь волком рыскаше…, великому Хорсови волком путь прерыскаше», тобто перевернництво пов'язане з Хорсом-місяцем)[87].

Одна з чотирьох першостихій – повітря – відзначалося особливою тілесною аморфністю, невловимістю, а тому втілювалося в образах вітру, пари, урагану тощо. Чоловічий початок покладався на вітер: його годували, задобрювали, з

[86] Полное собрание русских летописей Т. 1. Лаврентьевская летопись. – М., 1962. – С. 25.

[87] *Топоров В. Н.* Об украинском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. – М.: Наука, 1989. – С. 73; *Черная Л. А.* Антропологический код древнерусской культуры. – С. 73 – 74.

ним підтримували гарні відносини, щоб він не перетворився на ураган і залишався добрим. Стрибог входив до складу Володимирового пантеону в парі з Даждьбогом.

Як міфологічний персонаж вітер майже завжди виступав у людській подобі то як одна людина, то як четверо чоловіків, що дмуть на чотири сторони світу, то як глава сім'ї, де його супроводжували дванадцять сестер тощо. Судячи з описів зовнішності вітру, характерними прикметами його були велика голова, товсті губи, діряві шапка і кожух. Слабкий вітер розцінювався як добрий знак, і сильний, відповідно, як недобрий.

Жіноча іпостась світового тіла знайшла своє вираження в землі. «Мати – сира земля» – найбільш шанований, яскраво виражений жіночий тілесний образ: гори і скали, каміння – її кістки, вода – кров, річки – кров'яні судини, коріння дерев – жили, трава та інші рослини – волосся. Міфопоетична творчість первісних народів наповнена описами виконання землею своїх гендерних тілесних функцій: родючості, дітонародження, а потім уже інших. Віра в землю як у божество супроводжувала український народ з первісних часів, як і інші народи. Так, наприклад, у XII ст. в «Повісті минулих літ» викриваються вірування наших предків, які називали землю матір'ю: «Паки же и землю глаголють матерью… Да аще им есть земля мати, то отец им есть небо»[88]. Мокош – єдине жіноче божество давньоруського пантеону, «мати – сира земля». Аж до середини XX ст. в Україні вона зображувалась у вигляді жінки з розплетеними косима. П'ятниця – день Мокоші, в колодязі кидали пряжу, кужіль. За повір'ям, не можна залишати кужіль на ніч, «а то Мокош опряде». Можливо, Мокош пряла нитки людських доль, як давньогрецькі мойри. В слов'янській міфології сприймалася як дружина Перуна або жіночий аналог громовержця. Мала місце персоніфікація землі як жінки-матері (вдова асоціювалася з безплідною землею, що висохла). Земля спить взимку, прокидається навесні, п'є дощову воду, вагітніє, виношуючи плід-урожай тощо. Якщо ж земля була безплідною, в роки засухи і неврожаю, її порівнювали з вдовою, висушеною горем.

Земля була найбільш тілесно оформленою з чотирьох стихій, що мала яскраво виражену матеріальну форму, і це надавало їй позитивну сутність. Інші три стихії – вода, вогонь, повітря – володіли відповідною їм формою-тілом, яке поступово розмивалося і зникало. Так, тілесна форма води забезпечувалася берегами річок, озер, морів, стінками колодязів й інших «кордонів», що замикали водне тіло в певні межі. Вода так само тяжіла до жіночої половини світу, як і земля. Вода була близька до Хаосу, вона старша землі, в її первісних хвилях плавав першозмій; ставши основою, на якій виникла твердиня, вона пішла під землю, на «той світ», а також на небо, звідки проливається дощем. Вода всюдисуща і переносить по світовому тілу все – і гарне, і погане. Звідси сама собою вона амбівалентна, і знак плюс і мінус, яким її наділяли, залежав від інших параметрів, а не від неї самої. Згадаємо хоча б казки про живу і мертву воду, поширені в українському фольклорі. Вода, набрана в потрібний день (ранок Різдва, Нового року, Великого четверга, дня Івана Купала тощо), в потрібний час (до сходу сонця), принесена в тиші, без єдиного слова («німа вода»), мала

[88] Повесть временных лет. – М.– Л., 1950. – С. 27.

особливу силу, її давали пити хворим, кропили худобу, кути будинку, стайні тощо. Обливання водою, як символ другого народження, ввійшло в подальшому в таїнство Християнського Хрещення. Близькість води до Хаосу, її курсування по тому і цьому світах робили її середовищем проживання злих духів, утопленників, чортів, водяників і русалок. Вони шкодять людині, затягують на дно тощо. У поводженні з водною стихією вимагалась особлива обережність, що проявилось в обрядах очищення і сакралізації води[89].

Великого значення набував поділ на чоловічі й жіночі локуси двору і внутрішнього простору житла. Оскільки чоловік був господарем домівки, то його територією вважалася права сторона – святкова частина, місце навколо стола і кут біля порога. Жіночою вважалася ліва частина домівки біля печі. Багато предметів домашнього вжитку наділені «статтю», і чоловіку не можна було не тільки займатися жіночою роботою, але й брати в руки або торкатися до «жіночих» речей, що загрожувало йому великими неприємностями, включно до втрати потенції і перетворення в жіночоподібну істоту. Будинок як образ світу перейняв і підсилив тілесне маркування простору. Особливо це виявляється в трактуванні печі й стола. Як один із сакральних центрів будинку, піч зберігала зв'язок з предками. Вона суто жіночий «персонаж»: її внутрішній простір відповідав жіночому лону. Сам процес випікання хліба асоціювався з зачаттям і ростом дитини в жіночій утробі. На печі люди народжувались і помирали, через пічну трубу відходила душа покійника і прилітав вогняний змій і нечиста сила. Щоби піч виконувала свою функцію підтримки вогню, її «годували», залишаючи одне-два поліна, «напували», ставлячи на ніч горщик з водою[90].

Стіл, на противагу печі, утворював чистий – чоловічий – центр домівки. Стіл ніби зливався з будинком і був невіддільний від нього, тому, продаючи будинок, стіл залишали новому власнику. В низці обрядів стіл виконував функцію центру, навколо якого здійснювалися ритуальні дії (перед відправкою в далеку дорогу, перед народженням дитини тощо), зсувати його могли тільки з обрядовою метою (під час весілля або похорон).

Тілесність світу була всепроникаючою. Щоби надати тілесність простору, його необхідно було замкнути в певну геометричну форму, найкраще в правильну: коло, квадрат, рівносторонній трикутник. Мотив маркування – найдавніший мотив у світовій міфології. Форма і її кордони – яскравий виразник тілесного коду язичницької культури, її символ. Як відомо, закладаючи міста, стародавні греки і римляни орали борозну навколо майбутнього міста, відзначаючи місця для майбутніх воріт, що вели в фортецю. Тим самим вони відділяли свій простір від чужого, давали йому форму-тіло, а відповідно, і життя. Ходіння навколо того чи іншого центру становило первинний елемент багатьох обрядів наших предків.

Оборювання навколо сіл застосовувалося нашими предками, за свідченням етнографів, наприклад, щоб запобігти або зупинити епідемію, «коров'ячу смерть», падіж худоби. В обряді брали участь старі жінки, вдови і дівчата з

[89] *Потебня А. А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии. II. О связи некоторых представлений в языке. III. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. IV. О Доле и сродных с нею существах. 2-е изд. – Харьков, 1914. – С. 54 – 76.

[90] *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л.: Наука, 1983. – С. 121.

розплетеними косима, у самих сорочках, або голі, з серпами, косами, пічними заслінками тощо. Глибокою ніччю вони впрягалися в плуг і зорювали борозну навколо села, причому якщо епідемію тільки очікували, то обряд здійснювався за цілковитою тишею, якщо ж падіж худоби уже почався, то жінки намагалися якнайголосніше шуміти, кричати, стукати в заслінки, співати обрядові пісні. У стародавніх русичів було заведено обходити будинки, двір, господарські будівлі, стайні тощо на Різдво, Чистий четвер, Пасху, Юріїв день. Окреслюючи коло, людина створювала невидимий «тілесний» кордон між собою і нечистою силою.

Кордон – ключове поняття в тілесному коді світосприйняття. Тільки він дозволяє окреслити контури і, відповідно, дати тіло і життя тій чи іншій істоті, предмету, дії, усьому на світі. Природні кордони ландшафту (річка, узлісся, болото тощо) задавали параметри живого організму. Пересікання доріг, край поля, зіткнення чистого і нечистого простору, тобто кордон, водночас сприймалися як амбівалентний локус, як місце надзвичайної небезпеки, викликаної зіткненням цього і того світу. Тому саме на кордонах виконувалися обряди, покликані відігнати нечисту силу або, навпаки, покликати її на допомогу в чорній магії. Штучний кордон, особливо польова межа в сільськогосподарській країні, якою була Стародавня Русь, набував дуже важливого, інколи сакрального значення[169]. Кордони своєї ділянки землі, двору, будинку кожна родина повинна була охороняти від втручання нечистої сили, порчі. Дім як закритий безпечний простір мав кілька прикордонних зон, через які могла порушуватися його чистота: двері (поріг), вікна, пічна труба. Поріг як кордон між чистим і нечистим світом живих і мертвих оберігався за допомогою замка, оберегів, ритуальних заборон. Не можна було сідати і вставати на поріг, вітатися через поріг, нареченій торкатися порога (тому її і переносив наречений на руках). Вікно також виконувало роль кордону, воно могло замінювати двері, щоб обманути нечисту силу або смерть, але, на відміну від порога, який ближчий до потойбічного світу, вікно ближче до неба (через нього йшло спілкування з сонцем, ангелами-душами померлих). Пічна труба – отвір, пов'язаний з нечистою силою, що літає: вогняним змієм, чортами, відьмами. Через неї в дім проникає хвороба, «доля» тощо. Під час грози пічна труба має бути закрита, інакше в неї залетить нечиста сила, а блискавка вдарить у дім. А під час поминальних обрядів пічна заслінка має бути, навпаки, відсунута, щоб душі померлих могли через неї проникнути в дім.

Час, як і простір, тілесний: він був створений колись під час створення світу, оскільки є його частиною; він може бути добрим і поганим, злим, чистим і нечистим. Часові параметри тяжіють до небесної сфери, тоді як просторові – до земної. Місячний час, співвіднесений зі змінами фаз місяця (місяць, який тільки народився, молодик, повний місяць, старий місяць) володів багатьма тілами і тому був більш відчутним, ніж сонячний, саме через те, що наочно змінював форму тілесності. Сонце було одне (хоча воно також бувало різне), а місяців було багато. Місяць, що народжувався, асоціювався зі зростаючим організмом, тому всі посіви необхідно було починати при молодому місяці. Лікувальні трави збиралися тільки в першій половині місяця, коли він «наливається», щоб у травах наливалася цілюща сила. Відсутність місяця пояснювалася тим, що місяць йде у царство мертвих. Дні без місяця вважалися найнебезпечнішими для людини (за повір'ям, хто народився в такі дня, скоро помре, посіяне зерно не

зійде, куплена худоба буде хворіти або не дасть приплоду). Цей час без місяця – кордон, що відігравав страшну роль.

У дні зимового сонцестояння відкривався кордон між старим і новим господарським роком. Через просторово-часову «діру», що утворилася, на землю спрямовувалася вся нечисть, мерці. Завдання людини в ці дні – зберегти для себе безпеку, благополуччя, багатство, врожай тощо на весь очікуваний рік. Святкові дні цього періоду були одночасно «страшними днями», «нечистими днями»; вони були насичені магічними обрядами, ворожінням, прикметами, заборонами.

Як відомо, настільки ж насиченим був за змістом і день літнього сонцестояння (свято Івана Купала). Він включав складний обрядовий комплекс (збір трав і квітів, плетіння вінків і пускання їх по воді, розпалення багать, спалювання опудала, перескакування через вогонь, обливання водою тощо), спрямований на вигнання нечистої сили прикордонного часу.

Говорячи про час, хотілось би звернути увагу ще на такий аспект. Як відомо, міф у часовому вимірі позаісторичний. Звідси випливає, що міф байдужий до особистого часу, або часу особистості. В традиційній культурі як час історичний розчиняється у часі міфологічному, так і особистість розчинена в колективних спільнотах. Ось чому в такій культурі біографії історичних особистостей перебудовуються відповідно до безособових міфологічних формул. Намагаючись охарактеризувати середньовічну ментальність, Й. Хайзінга підкреслює, що історичне життя сприймалося крізь призму казки. Хоча механізм державного управління і господарювання ускладнювався, політичні події у свідомості маси сприймаються в дусі народної пісні й лицарського роману: «Королів ніби зводять до певної кількості типів, у більшій чи меншій відповідності з тим чи іншим мотивом з лицарських пригод або з пісень»[91].

Прикладів такого сприйняття історичних осіб багато й у вітчизняній історії. Досліджуючи діяльність такої історичної особистості, як князь Олег, М. Костомаров звертав увагу на те, що навіть у літописі, який, здавалося б, повинен бути щодо історичної реальності більш об'єктивним, образ Олега відтворюється за переказом. Як наслідок, замість реальної історичної особистості постає билинна фігура Олега. «Всі ці перекази давні, глибоко старовинні, зібрані біля Олега, як могли вони у різних видах збиратися і біля інших особистостей, – пише історик, – книжники вносили їх з вивчених переказів і пісноспівів гуслярів, з'єднуючи їх по своєму колу, пришивали до них відомості, взяті з інших джерел, і навіть власні міркування, що доходили до вигадок, часто дуже грубих». Так, наприклад, Олегу приписувалися деякі вчинки історичного діяча – Ігоря. Тому «Олег у своєму поході на Царгород несе на собі відбиток народнопісенного ідеального богатиря, що наводить страх, бере данину великих розмірів, завойовує мечем блага. Олег постає ідеалом, який дає про себе знати як у залишках билинного епосу, так і в українських колядках, що зберігають і стародавні образи, і стародавній стиль поетичних прийомів»[92]. У київському літописі рисами підступності,

[91] *Хайзинга Й.* Осень средневековья. – М.: Наука, 1988. – С. 15.

[92] *Костомаров Н.* Исторические монографии и исследования // Костомаров Н. Собрание сочинений. Кн. 5. Т. 13. – СПб., 1904. – С. 327.

кровожерливості наділений образ княгині Ольги. В епізодах помсти за смерть свого чоловіка вона насолоджується муками спалюваних і закопуваних у землю. Ольга ототожнюється з тими персонажами фольклору, які символізують злий і ворожий початок. Цей образ історик поєднує із казкою про царівну Зміївну, що заманює молодих воїнів і спалює їх у печі, і з народною піснею про злу свекруху, яка незлюбила свою невістку і спалила її в бані[93].

Щодо іншої історичної особи – князя Володимира, то його відтворення в літописі нагадує портрет царя Соломона. Не випадково автор літопису дає йому в дружини багато жінок різних національностей. «Щоб у князя київського могли бути такі гареми, – пише М. Костомаров, – потрібно було, щоб цілий суспільний устрій підвладної йому країни відповідав цьому. Тільки уяві монаха, що забув життя і заглибленого в житіє, могло видатися можливим, що Володимир був настільки викривленим портретом Соломона. А що книжник малював його по Соломону, це відчувається»[94].

Назвавши час традиційної культури міфологічним, уже тим самим мали на увазі, що це сакральний час, тобто виключений з послідовності історичного часу й актуалізуючий в теперішньому архетипічні дії (здійснювані предками заради сотворіння космосу дії). Інакше кажучи, ритуал як визначаючий механізм архаїчних і традиційних культур співвідноситься з сакральним простором та часом. Хоча традиційна людина пов'язана з турботами, побутом і мирськими справами, її буття співвідноситься з вищими, тобто сакральними, цінностями: «Суттєве, реальне лише те, що сакралізоване, а сакралізоване лише те, що становить частину космосу, виводиться з нього. Тільки в сакралізованому світі відомі правила його організації, що належать до структури простору і часу. Поза ним – Хаос, царство випадковостей»[95]. В ціннісному розумінні найбільш значущою виявляється точка в просторі і часі, пов'язана з актом творіння. Якщо мати на увазі простір, то це і є центр світу, де стикаються небо і земля. Якщо мати на увазі час, то це становище «на початку», тобто в момент першотворення, до якого повертаються всі наступні ритуали. Але якщо відбувається повернення до часу творіння, то час історії зупиняється, блокується. Те, що було викликано до буття в акті першотворення, відтворюється в ритуалі. Тому ритуал щоразу повертає до вихідної точки.

Ілюстрацією такого сакрального або міфологічного часу, що зупиняє невідворотний час, може бути святковий час як час, що блокує історію і повертає до початку: «В часовому плані ситуація «на початку» повторюється під час свята. Свято своєю структурою відтворює порубіжну ситуацію, коли з Хаосу виникає космос; він починається з дій, протилежних тому, що вважається в певному колективі нормою, з заперечення існуючого статусу і закінчується відновленням організованого цілого шляхом диференціації елементів космосу і хаосу за допомогою системи протиставлень»[96]. Так, святковий час демонструє інверсію,

[93] *Костомаров Н.* Исторические монографии и исследования. – С. 342.

[94] Там само.

[95] *Топоров В. О* космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. Т. VI. – Тарту, 1973. – С. 114.

[96] Там само. – С. 115.

щоправда, таку, яка розгортається винятково у формі ритуалу, обряду, карнавалу. Отже, святковий час – це час «початку», до якого тяжіє архаїчна людина.

Тілесне світосприйняття, в цілому, і закон всеєдності, зокрема, опосередковано вплинули і на сприйняття соціально-політичного устрою суспільства. Всі частини суспільного організму (правитель, жерці, воїни, селяни) єдині й злиті в одному людському тілі, де вони виконують різні за значенням функції. Саме так малює суспільний устрій «Голубина книга», вбачаючи в Адамі як першолюдині праобраз цього устрою: голова – царі, тіло – князі і бояри, коліна – селяни. І хоча «Голубина книга» фіксує уже християнський погляд на устрій держави, язичницька першооснова тілесного світосприйняття все ж проглядається досить чітко. Зв'язаними воєдино, в одне спільне «тіло» виявляються князі та їхні дружини, що відображає воєнна демократія. Не тільки дружинники мали обов'язки перед своїм князем, але і князь перед своєю дружиною: перші мали чесно битися за наказом князя, а останній повинен чесно ділити з ними зібрану данину і військову здобич, влаштовувати спільні свята як з рівними.

У давньоукраїнській міфології принцип всеєдності прослідковується у сприйнятті всіх елементів буття як єдиного цілого, в уявленнях про їх взаємозамінність і взаємозв'язок. Людина могла легко перетворюватися на камінь, гору, дерево, тварину тощо, і навпаки – будь-який предмет легко міг стати живим й антропоморфним і навіть отримати власне ім'я. Народні казки дають багатий матеріал, що підтверджує це. У «Слові о полку Ігоревім» князь Ігор обертається сірим вовком, втікаючи з половецького полону. Віра у вовкулаків, тотемні уявлення також обґрунтовуються на основі закону всеєдності.

Закон всеєдності тілесного світу діяв і при створенні пантеону язичницьких богів. Оскільки божества – це майже «родичі», старші брати, частини єдиного тілесного цілого з людиною, то слов'яни не тільки поклонялися богам, але й впливали на них, намагалися використати їх силу в своїх інтересах. Язичницькі божества і напівбоги розподілялися по ієрархії залежно від сили, яка їм приписувалася, але при цьому вони всі були ніби «однієї крові» з людиною, вони також були лише частиною загального Тіла, як і вона. Їхня поліфункціональність пояснюється законом всеєдності. Так, наприклад, Велес (Волос), «скотий бог», покровитель худоби і багатства, але, крім того, втілював нечистий початок, змієподібну сутність підземного божества, чорта, демона (боротьба Перуна з Велесом). У «Слові о полку Ігоревім» Боян названий «Велесовим внуком», що, можливо, відбиває зв'язок культу Велеса з обрядовою поезією, ритуальними піснеспівами. Після прийняття християнства багато функцій Велеса перейшли на Миколу Угодника[97]. Настільки ж багатозначні й язичницькі сутності середнього і нижчого рівнів: напівбоги (Ярила, Купала, Кострома тощо), а також домовики, водяники, русалки, мори тощо, які заповнювали весь міфологічний простір. Вони підлеглі закону всеєдності, взаємозамінні та взаємодоповнювані. Людина відчувала себе в постійному оточенні цих сутностей і вдень, і вночі. Вони «дихали» їй у спину, заглядали в очі, кликали у вир, хапали за руки тощо. Вона мала уміти поводитися з ними, знати їхні і свої можливості, не переходити

[97] Див.: *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. – М.: Изд-во МГУ, 1982. – С. 31 – 117.

кордони «нечистого» простору і часу, дотримуватися табу на різні заборони, купувати помічників серед богів за допомогою жертвопринесень, відлякувати ворогів за допомогою ворожіння, магічних дій, ритуалів. Їй допомагали вижити чотири стихії (вода, земля, вогонь, повітря), що виконували зазвичай очисні або охоронні функції; боги намагалися її підтримувати; нижчі міфологічні сутності співіснували з нею в одному світовому Тілі й діяли тілесно, звідси і впливати на них потрібно було також тілесно.

З цього приводу М. Еліаде вказував, що в своїй поведінці архаїчна людина не знала дій, які раніше не були би пережиті кимось іншим. Тому її поведінка – це безперервне повторення відкритих іншими дій, у цьому випадку богами та всілякими сутностями. Звертає на себе увагу формула архаїчної ментальності за М. Еліаде: людина традиційної культури визнавала себе реальною лише тією мірою, якою вона переставала бути сама собою, задовольняючись імітацією і повторенням дій когось іншого. «Тобто вона визнавала себе реальною, справді самою собою лише тоді, коли переставала нею бути»[98].

3.4. Зародження писемності як культурно-цивілізаційний поворот

Мова кожного народу, спочатку усна, а відтак і письмова, виступає надзвичайно важливим джерелом історичної пам'яті, пріоритетним носієм народної і національної культур, виконує функції ідентифікаційного маркера будь-якої цивілізаційної спільноти. Тому, реконструюючи лексичний фонд наших предків, можна виявити не тільки особливості матеріального і культурного життя етносу, але й специфіку соціальної структури суспільства і його аксіологічні установки (картину світу, сприйняття часу, міфологію тощо).

Відповідно до лінгвістичних даних, витоки української мови сягають дохристиянських часів. Вона сформувалася у першому тисячолітті до н.е. Перші свідчення про родинну близькість давньоукраїнської мови засвідчені у «Повісті минулих літ» літописцем Нестором. Однак донині залишається відкритим питання про її праоснову, про існування так званої праслов'янської чи «загальнослов'янської» мов. Розв'язати його неможливо через відсутність джерел праслов'янською мовою та труднощі реконструкції мовної картини в контексті давньослов'янської генези.

Важливо зазначити, що праслов'янська мова ніколи не становила монолітну систему, оскільки включала в себе різні діалектичні зони, що стали підставою мовної диференціації народностей. Період дивергенції праслов'янської мови на декілька груп пов'язаний з поділом слов'ян на західних, південних і східних. Поступово збільшувалася лінія розлому між діалектними зонами і виникали морфологічні, лексикологічні, граматичні і фонетичні відмінності в мовних структурах східних, західних і південних слов'ян. Зміни, які відбувалися у мові праслов'ян внаслідок диференціації, відбиваються в мовах етнічних спільностей і включають в себе як внутрішні зміни самої мови, так і зовнішні впливи інших

[98] *Элиаде М.* Космос и история. – М.: Прогресс, 1987. – С. 56.

мов і діалектів. Висновок про неоднорідність східного слов'янства підтверджується даними діалектології і результатами дослідження берестяних грамот найдавнішого періоду.

Унаслідок дивергенції етномовної спільноти слов'ян формується давньоруська (давньоукраїнська) мова, яка утворилася на тлі спільних звукових, граматичних і лексичних рис діалектів слов'янських етносів. Водночас важливо зазначити, що на період виділення давньоруської мови з мовної системи праслов'ян племена, з яких складався український етнос, не володіли своєю писемністю, тому для них не було характерно наявної єдиної стандартизованої мови, яка б нівелювала діалектичні відмінності між етнічними групами.

Українська мова кристалізувалася на підставі синтезу в дописемний період діалектів полян, древлян, сіверян, а також волинян, бужан та інших племен. Наявність діалектної основи в староукраїнській мові з її диференціацією відповідно до просторової локалізації опосередковано відбивається і в сучасній українській народній мові. Присутність елементів староукраїнської мови проявляється в літературних пам'ятках давньоруської мови, зокрема і «Слові о полку Ігоревім», в «Ізборниках» 1073 і 1076 рр. та інших пам'ятках.

Найзначніший вплив на культурогенезу давніх українців і становлення цивілізаційних спільностей з власною писемною традицією справила візантійська християнська спадщина. Так, включення їх у сферу впливу Візантії потужно вплинуло на формування власної культурної і мовної традиції. Але головним чином Візантія через своїх місіонерів ініціювала створення писемності, адже до середини IX ст. східні слов'яни не володіли розвиненою системою письма. Справді, проблема виникнення письма у східних слов'ян дуже складна й досі остаточно ще не розв'язана. Складність її розв'язання зумовлюється, насамперед, тим, що в розпорядженні науки бракує найдавніших пам'яток слов'янської писемності. Найбільш імовірно, що в слов'ян спершу виникло письмо у вигляді різного типу рисок і їх комбінацій, вирізуваних на дереві, камені чи іншому матеріалі. Очевидно, саме таке письмо мав на увазі Чорноризець Храбр, коли в складеному десь у кінці IX або на початку X ст. сказанії «Про письмена» писав, що «преждъ оубо словене имъхоу книг, но чертами и ръзами чьтехоу и гатаахоу, погани суще»[99]. Письмо у вигляді «черт і різ» використовували для позначення належності речей певній особі, позначення кількості речей, тварин або осіб, для гадання та інших подібних функцій. Залишки такого письма археологи знаходять на різних пам'ятках матеріальної культури.

Починаючи з VII – VIII ст. слов'яни налагоджують тісні зв'язки з Візантією. Господарський і культурний розвиток їх, інші практичні потреби вимагали досконалішого письма. В таких умовах у слов'ян, природно, поширювалося грецьке письмо, яке поступово пристосовувалося до передавання слов'янських звуків (у різних місцевостях, звичайно, неоднаково). Мали, певно, свій різновид грецького письма і східні словяни. Можливо, саме про нього йдеться у Житії Кирила, відомій пам'ятці X ст. В ній зазначається, що Кирило, коли їздив у 860 р. з візантійською місією до хозар, по дорозі зупинявся в Херсонесі в Криму і

[99] *Жовтобрюх М. А., Волох О Т., Самійленко С. Т., Слинько І. І.* Історична граматика української мови. – К.: Знання, 1980. – С.27.

«обрѣте тоу еуаггеліє і ѱалтырь роусьскыми письмены писано и чловъка оброть глоголюща тою бесъдою и бесъдова съ нимь, и силоу ръчи приимь, своєи бесъдъ прикладаа различнаа писмена, гласнаа и согласнаа». Таке письмо, вживане в той час у слов'ян, називають протокириличним. Поряд з грецьким використовувалось в окремих слов'ян, головним чином західних, також письмо латинське, про що теж знаходимо відомості у Храбра. Слов'яни «крьстивше же сА римскими и грьчьскыми письмены нуждаахоусА словенскоу ръчь безъ устроєниіа».

У 862 – 863 рр. грецькі місіонери брати Кирило і Мефодій, готуючись до просвітительської діяльності в Моравії, упорядкували протокириличне письмо, спростили форму літер, наблизивши їх до грецького уставного письма, поширеного в богослужебних книгах, додали окремі літери й привели в систему відповідність азбуки до слов'янської фонетики, поклавши в основу найбільш відомий їм солунський діалект староболгарської мови, і переклали, користуючись упорядкованою ними азбукою, потрібні їм богослужебні книги з грецької на слов'янську мову. Ця мова дістала назву старослов'янської, а абетка, вживана в ній, відома як кирилиця.

Поряд з кирилицею в слов'янській писемності відома й інша азбука – глаголиця. На питання про те, яка з цих двох азбук виникла раніше, в науці досі немає однозначної відповіді. Деякі вчені вважають, що Кирило створив не кирилицю, а глаголицю, кирилиця ж виникла на зміну складній глаголиці наприкінці X ст. і автором її був Климентій, учень Кирила. Інші, теж дотримуючись погляду на глаголицю як на індивідуальний витвір Кирила, висловлюють припущення, що кирилиця виникла природно, шляхом слов'янізації грецького письма. Останнім часом на користь цього погляду висуваються нові аргументи, зокрема, у зв'язку з віднайденням у Київському Софійському соборі видряпаної якимось гострим предметом на фресковій штукатурці XI ст. азбуки, що складається з 27 літер, з яких 23 відповідають грецькому алфавітові, а чотири – б, ж. ш, щ – нові слов'янські.

На підставі складу софійської азбуки можна зробити висновок, що вона – один з варіантів грецько-слов'янського письма. Отже, софійська азбука «відбиває той етап розвитку слов'янської писемності, коли відбувалося поступове ослов'янювання грецького алфавіту і додавання до нього перших слов'янських літер. Вона підкріплює погляд тих учених, які вважають, що глаголиця, яка зберігає сліди індивідуальної творчості і винайдена Кирилом у 863 році, була старшою за кирилицю». При цьому не заперечується те, що ще «старішим від глаголиці протокириличне письмо, яке існувало у слов'ян задовго до винаходу Кирила» [100].

Проте все ж важко узгодити викладені тут міркування про таке пізнє існування греко-слов'янського письма з тим фактом, що вже на початку X ст. східні слов'яни користувалися звичайною кириличною азбукою, в тому числі й літерами, яких немає в грецькому алфавіті. Про використання кирилиці в слов'янському письмі до XI ст. свідчать і різні написи, знайдені на території Болгарії, зокрема в Круглій церкві м. Преслава. З цього погляду більш

[100] *Высоцкий С.А.* Средневековые надписи Софии Киевской (по материалам граффити XI – XVII вв.). – К.: Світоч, 1976. – С. 43; *Корнієнко В.* Графіті Софії Київської XI – початку XIII ст – К.: ВД «Слово», 2014. – С.159 – 161.

прийнятне припущення Е. Георгієва, який також вважає Кирила творцем глаголиці, а кирилицю розглядає як результат еволюційного розвитку на слов'янському ґрунті грецького письма. Він відносить процес завершення еволюції кирилиці та її удосконалення на перші десятиліття після офіційного охрещення болгар у 865 р[101].

Немає, звичайно, підстав заперечувати, що кирилиця виникла як завершення еволюційного процесу слов'янізації грецького письма, але важко зрозуміти, чому Кирило, готуючись з братом Мефодієм до дуже відповідальної місіонерської діяльності, не скористався з уже відомого йому слов'янізованого грецького письма, досить простого за своєю формою, а склав зовсім нову і до того набагато складнішу за формами літер азбуку. Природніше припустити, що саме він узяв на себе роботу над остаточним пристосуванням протокириличного письма до слов'янської фонетики. Це ніяк не заперечує того, що зміна форм окремих літер могла відбуватися і після Кирила.

Тому, виходячи з наведених міркувань, найбільш близькою до істини вважаємо гіпотезу, за якою походження глаголиці пов'язується з давніми «чертами і різами». На їхній граматичній основі у слов'ян розвинулося протоглаголічне письмо, в першу чергу у протоукраїнців, бо саме в них найчастіше знаходять у різній формі його залишки. Однак, коли Кирило упорядкував слов'янську азбуку, то проста й зручна для вжитку кирилиця витіснила всі інші різновиди письма, поширеного у слов'ян, у тому числі й протоглаголичні. Особливо цей процес посилився після прийняття ними християнства, в зв'язку з чим і виникло «прагнення до уніфікації письма як знаряддя державного релігійного культу»[102].

Водночас варто зазначити, що за появою писемності стояло включення слов'янського світу, зокрема праукраїнського, в цивілізаційний світ, наближення його не тільки до візантійської культури, але й до західноєвропейської. Але питання писемності для нових народів варварської ойкумени, які проживали поряд з християнським світом, – це також питання християнізації. І, звичайно, слов'яни, з погляду східних і західних християнських митрополій, повинні були мати своє письмо, щоб справляти в майбутньому релігійні обряди. Та це, в свою чергу, призвело до досить гострої полеміки.

Ідея, що слово Христове може поширюватися вченою і народною мовою, і в освічених народів, і серед варварських племен без будь-яких обмежень у риториці або граматиці, з самого початку притаманна християнству. Однак не менш давніми й істинними вважаються і заперечення проти бездумного використання будь-яких мовних засобів. Апостольське служіння пов'язане не тільки з поширенням Благої Вісті, але й зміною способу життя: одна річ «сповіщати» нове життя, тобто «проповідувати Євангеліє», інша – «християнізувати», тобто включати нові народи в юридичний, політичний і моральний світ християнства. Відповідно, сенс християнської полеміки про використання мов і про межі їх функцій може бути зведено до співвідношення «поширення Євангелія – організація християнського життя», синонімами якого в конкретних історичних

[101] *Георгиев Е.* Славянская письменность до Кирилла и Мефодия. – София, 1952. – С. 27

[102] *Жовтобрюх М. А., Волох О. Т, Самійленко С. Т., Слинько І. І.* Історична граматика української мови. – С. 31.

контекстах можуть бути такі пари антонімів, як «проповідь – літургія», «місія – адміністрація», «проповідь Євангелія – християнізація».

Значна частина медієвістів схильні ставити у центр своїх досліджень європейський континент або все Середземномор'я, що входило до складу Римської імперії, навіть коли йдеться про джерела християнської культурної традиції. Однак варто нагадати, що основні культурні суперечки в ранньому християнстві відображають афро-азійську культуру з центром на схід від Пелопонесу і Лівії і південніше Босфору і Константинополя. Справді, християнство обґрунтувалося у Європі не раніше III ст. Тільки після останнього відновлення єдності імперії при Юстиніані, між VI і VII ст., європеїзація християнства пристосувалася до політичної й економічної ситуації нового типу. Кінцевого вигляду вона набула вже в епоху Каролінгів, зокрема, завдяки викликаними арабськими завоюваннями радикальним змінам у сфері зародження християнства, між узбережжям Сирії і провінцією Африка.

У IX ст., тобто в період, що безпосередньо цікавить нас, коли перші слов'янські народи увійшли у християнську Європу, склалися особливі політичні умови, які спонукали до постановки питання про мову. З самого початку Кирило і Мефодій повели полеміку проти мовної винятковості в європейському християнському світі. Тенденція вважати латинську і грецьку офіційними мовами християнства була безпосереднім наслідком переміщення центру церкви з початкового афро-азійського ареалу на схід Середземномор'я, на територію стародавньої Римської імперії.

Упадок великих християнських центрів у Кілікії, Сирії, Палестині і Єгипті призвів до «візантинізації» церковного життя на Сході, що відповідало «романізації» християнського Заходу. Однак на християнському Сході зберігалася ситуація більш відкрита для етномовного плюралізму, порівняно з латинським Заходом. Так, якщо на заході Греції «романізація» християнства автоматично призводила до мовної «латинізації», оскільки єдиною авторитетною мовою була латина, то на Сході грецька не мала подібного впливу на мови з давньою релігійною традицією, якими були сирійська і, першочергово, давньоєврейська. Цим пояснюється більша схильність Візантії до запровадження в практику церковного життя нової мови, наприклад, слов'янської, тоді як політика Риму була більш стриманою.

Як уже згадувалося, полеміка Кирила і Мефодія про прийняття слов'янської мови як мови релігії зводилася до питання про те, чи може вона виконувати літургічну функцію, чи тільки обмежиться проповіддю. Римська церква, без сумніву, дотримувалася останньої думки, оскільки вона відповідала прийнятим до цього часу рішенням з приводу романських і германських народних мов. Щодо позиції візантійської церкви, то з історичних подій важко зробити однозначні висновки. Константинополь підтримував слов'янську школу, засновану Кирилом і Мефодієм, і користувався її духовним спадком у подальшій місіонерській діяльності серед слов'янських народів. Водночас він боровся з кирило-мефодіївським прагненням до автономії.

У свою чергу, Кирило, згідно з «Моравською легендою», вказує на те, що латинська і грецька мови, коли їх культура вже досягла достатньої зрілості, дозволили їм прийняти Євангеліє, тоді як слов'яни не мали належного культур-

ного досвіду і Слово не могло дійти до них через посередництво будь-якої цивілізації. Тому Євангеліє має читатися слов'янською мовою, не обмежуючись тільки проповіддю, а й включаючи літургію[103].

Отже, можна стверджувати, що боротьба за християнізацію варварських народів, зокрема слов'ян, привела до появи писемності в останніх, які, в свою чергу, залучалися до християнського цивілізаційного світу. Адже разом із появою письма у слов'ян відбувалося і навернення їх до християнства. Це стосувалося і наших предків, праукраїнців. Загальновідомо, наприклад, що у 867 р. православні місіонери, послані патріархом Фотієм, навернули частину киян у християнство[104].

Християнізація слов'ян, включаючи і наших предків, спонукала до появи слов'янських літератур, написаних слов'янськими мовами. Біля витоків слов'янської літератури стояв один із її творців – Костянтин-Кирило, який «**тогда сложи писмена й нача беседоу писати еваггельскоую»,** перш за все Євангеліє – апракос від Іоанна[105]. Останнім часом спостерігається підвищена цікавість до віршованого «Прогласу до святого Євангелія», видатної пам'ятки ранньослов'янської оригінальної літератури, яку приписують також Кирилу. Йому належить і інший зразок, що свідчить про його великий дар – похвала Григорію Богослову. Займався Костянтин-Кирило і перекладацькою діяльністю[106].

Краще відомо про перекладацький внесок Мефодія, який вагоміший, до того ж сам він жив довше, ніж його брат, і був, мабуть, активнішим. Крім спільних з Кирилом перекладів Псалтиря, Євангелія, Апостола, Мефодію належить переклад 60 книг Старого і Нового Завіту. Він також переклав Номоканон, під яким варто трактувати або зібрання життя святих, або твори отців Церкви. Йому також приписують і оригінальний твір – віршований похвальний текст з канону Димитрію Солунському.

Після смерті Мефодія у 885 р. і вигнання його учнів з Моравії центр слов'янської писемності змістився на Південь, на Балкани, де в той час виникли сприятливі умови для продовження діяльності продовжувачів і учнів Кирила і Мефодія. Власне, таких центрів було два – македонський (в Охриді) і болгарський (в Преславі). З першим центром пов'язана діяльність першочергово Климента Охридського і Наума. Провідною фігурою в цьому культурному слов'янському локусі був, беззаперечно, Климент, молодший сучасник і сподвижник слов'янських першовчителів, організатор і письменник. Серед його творів повчання, молитви, похвальні слова, житія (Житіє Кирила, Слово похвальне Кирилу), а з перекладів варто назвати «Кольорову Тріодь».

Ситуація у другому центрі здебільшого визначалася підтримкою слов'янського просвітництва з боку державної влади в епоху Першого Болгарського царства. З фігур слов'янської літератури цього раннього періоду виділяються пресвітер Костянтин Преславський (друга половина IX – перша чверть X ст.),

---

[103] *Пиккио Р.* Славия ортодокса. Литература и язык. – М.: Знак, 2003. – С. 260 – 261.

[104] *Гумелев Л.Н.* Древняя Русь и Великая Степь. – М.: Товарищество Клишников, Комаров и К°, 1992. – С.107.

[105] *Топоров В.Н.* Предистория литературы у славян. Опыт реконструкции. – М.: РГГУ, 1998. – С. 23.

[106] *Якобсон Р.О.* Похвала Константина философа Григорию Богослову// Slavia. Ч. 39, 1970. – С. 207 – 239.

якому належать переклади «Учительного Євангелія» і «Слів проти Аріан» Афанасія Олександрійського. Але особливо необхідно відзначити Іоанна, екзарха Болгарського (друга половина IX – перша третина X ст.), який склав близько 915 р. трактат про створення світу за шість днів – «Шістоднев» на підставі аналогічного твору Василя Великого. «Шістоднев» – це своєрідна енциклопедія тодішнього природничо-наукового знання, яка була широко відомою. Дещо раніше «Шістоднева» виник інший твір того самого автора – «Небеса», або «Слово про праведну віру», що становив переклад з грецької відомого трактату Іоанна Дамаскіна «Джерело знання».

Серед інших творів і авторів цього періоду в східноболгарському лакусі особливо варто відзначити працю чорноризця Храбра «Про письмена», яка є оригінальним текстом, що стоїть біля витоків слов'янської лінгвістичної і філологічної традиції і свідчить про високий рівень мовної самосвідомості.

Не можна оминути й значну роль, яку відігравали численні анонімні переклади, що розширювали як жанровий, так і тематичний простір ранньої слов'янської літератури. Достатньо назвати лише кілька таких перекладних творів – «Мінея» і два «Толкові Псалтирі» (Ісіхія і Феодоріта), «Книга Єноха» і «Одкровення Варухово», «Правила» Василя і «Номоканон» Фотія тощо. Особливо варто виділити переклад «Хроніки» Іоанна Малали (близько 491 – 578 рр.), зроблений приблизно в X ст. Слов'янський переклад цього твору ознайомлював читача з найбільш важливими подіями всесвітньої історії з найдавніших часів і знаменитими історичними діячами, а також з великою кількістю міфологічних сюжетів, мотивів і персонажів старозавітної і античної традиції.

Цей короткий огляд появи писемності у слов'ян, у тому числі в наших пращурів, зародження слов'янської літератури дозволяє повніше осмислити процес закладання фундаменту для якісно нового етапу розвитку культури. Дуже важливо відстежити не стільки становлення літератури, скільки те, що відбувалося в ній: сюжетно, тематично, формально-композиційно, «поетично», тобто порівняти початок її християнського етапу з дохристиянською епохою. Тому тут суттєвою є не тільки жанрова (молитва і гімн, похвала, повчання і учительна бесіда, житіє) і тематична (тексти творіння, життя, культури) багатогранність ранньослов'янської літератури, а й те в ній, що могло бути сприйняте людиною епохи міфопоетичної свідомості і стати предметом внутрішнього переживання, що могло привернути увагу читача, його розум і почуття, що, нарешті, робило для нього книгу потрібною, змушувало любити її і, в загальному, знайти себе в абсолютно і принципово новому явищі слов'янської літератури, додаткову підставу і джерело задоволення своїх потреб. Усе це важливо, оскільки опосередкованим чином у реконструкції дозволяє, хоча б частково, судити про сам суб'єкт «розпізнання і сприйняття», тобто про ту людину рубежу язичницької і християнської епохи, рубежу міфопоетичної усної творчості і літератури, якій передбачалося зустрітися одній з іншою: ані людина, ані література не були готові до цієї зустрічі, але і в тієї, і в іншої були деякі резерви, які зумовили позитивну «небезнаслідуваність» цієї зустрічі. Є всі підстави дійти висновку, що зародження і розвиток писемності в Києво-Руській державі стало культурно-цивілізаційним поворотом у долі давніх українців, заклало фундамент подальшого культурного прогресу.

Розділ IV.
ТРАНСФОРМАЦІЯ КУЛЬТУРОГЕНЕЗИ УКРАЇНЦІВ НА ТЛІ ХРИСТИЯНІЗАЦІЇ СЛОВ'ЯНСЬКОГО СВІТУ

4.1. Християнізація Руси-України як засвоєння «чужої» і збереження традицій рідної віри

Цивілізаційний погляд на історію української культури неминуче передбачає з'ясування впливу християнства, як однієї з найпотужніших світових релігій, на соціокультурні процеси в контексті формування християнської цивілізації та її взаємодії з іншими цивілізаціями. Постмодерністська парадигма наукового пізнання, відкидаючи антагоністичне протиставлення віри та розуму, релігії і науки, залишає за релігією можливість суттєво впливати на життєдіяльність суспільства, відстоювання моральних цінностей. Українці належать до найдавніших із європейських народів, які зробили для себе християнський вибір, що допомогло їм істотно просунутися шляхом культурного прогресу і передати наступним поколінням величезний духовний пласт, без якого їм навряд чи вдалося б виконати історичну місію. Прийняття християнства було першою спробою прорватися з доосьового часу в осьовий. Тому офіційне Хрещення Русі в часи князя Володимира і культурно-історичні наслідки цієї події невіддільні від розвитку української культури, зокрема освіти, літератури, мистецтва, архітектури, народної творчості. М. Грушевський зазначав, що на теренах України в XI – XIII ст. культура була українською… «Вилучати її від пізнішої галицько-волинської і новішої київсько-галицької літератури і пришивати під назвою «общеруської» знов-таки до «русской» – великоросійської – це завжди лишиться операцією не науковою, яка суперечить науковим інтересам»[1].

Нагадаємо, що традиції християнства набули помітного поширення ще до початку князювання Володимира в Києві. І все ж саме йому стало очевидним, що на старій культурній і духовній основі забезпечити державну могутність і єдність території неможливо. Підлеглі племена тяжіли до сепаратизму, і Володимирові довелося втихомирювати їх силою, але проблеми це не розв'язувало: локальні додержавні культури заважали становленню державної і соціокультурної цілісності.

Рюриковичі не принесли на підкорені території готового державного досвіду. У них, як і в місцевих племен, його не було, вони могли його лише запозичувати, зокрема, у Візантії. Уже самі відвідування князями Царгорода, споглядання там імператора, його двору, церковної естетики натякали на можливість іншого життя й іншого, ніж на Русі, типу сакралізації влади. Але як запозичувати цей «передовий досвід»? Навернення до християнства (шлях, що починався у часи Аскольда, Дира та Ольги), яке набуло поширення в Києві, у

[1] *Грушевський М.* Звичайна схема «русской» історії й справа раціонального укладу історії східного слов'янства //Тв. У 50 томах. – Т.1. – Л.: Світ, 2002. – С.75 – 82.

більшості інших земель могло викликати відторгнення. Нагадаємо літописне свідчення про спроби Ольги навернути до грецької віри свого сина Святослава. Гніваючись на матір, яка переконувала його охреститися, Святослав відповідав: «Як мені одному прийняти нову віру? Дружина почне сміятися наді мною!»[2]

У дружинників були, однак, не тільки ментально-культурні, але й цілком прагматичні мотиви, які спонукували їх насторожено ставитися до християнства. Вони добре уявляли собі політичну суть грецької релігійної доктрини і розуміли, що її прийняття могло означати радикальну зміну сформованої системи відносин між дружиною і князем. Утвердження боговстановленого характеру влади спокушало варязьких правителів, але не знаходило співчуття в тих, хто звик до військово-демократичного дружинного «братерства», у якому князь був усього лише першим серед рівних. Прийняття християнства тільки тому і могло пройти безболісно, що зміна віри аніскільки не порушувала й не обмежувала вольностей дружинників. Але основною перешкодою для запозичення цієї віри були значно глибші причини.

Могутня язичницька партія, що виникла у військовій еліті, усвідомлювала те, що іншого шляху, крім запозичення державного досвіду інших народів, у Русі-Україні немає. За домінування на здобутих територіях конфліктуючих одна з одною локальних племінних культур їхня консолідація могла бути забезпечена тільки з допомогою прийняття всіма чужої, «нічийної» культури. Але як зробити це, не запозичуючи «чужого» Бога? Язичницька партія усвідомлювала й наслідки такого запозичення. Адже Візантія вважала кожен народ, що прийняв віру з рук імператора і Константинопольського патріарха, васалом християнської імперії[3]. Тому християнізація спричиняла неминучу духовну залежність від Візантії, моральне підпорядкування їй. І це при тому, що Русь-Україна не поступалася Візантії в силі: успішні походи перших київських князів («щит на воротах Царгорода») і укладення, завдяки здобутим перемогам, пільгових торгових договорів із греками ще не встигли забутися. Тому деякі історики припускають, що у межах язичницької партії міг виникнути проект, за яким на Володимира покладалася реалізація християнського вибору. Суть проекту полягала в тому, щоб «під знаком прабатьківських богів заволодіти Царгородом, його культурними багатствами і силами, і так вирішити питання про синтез релігій і передової європейської культури»[4].

Важко сказати, чи був такий проект насправді, але первісні дії Володимира, який завоював у боротьбі з братами київський престол, свідчать про те, що був і план альтернативний християнізації. Схоже, князь сподівався сформувати культурну основу шляхом механічного об'єднання різних племінних, місцевих богів у єдиному пантеоні, який у Києві і побудували.

Звичайно, це була наївна спроба забезпечити державну єдність, спираючись на символи додержавної культури, відтворюючи на державному рівні двополюсний племінний тотем у вигляді головного князівського бога (Перуна) і вічових

---

[2] Русская летопись для первоначального чтения // Соловьев С. М. Чтения и рассказы по истории России. – М.: Правда, 1989. – С. 37.

[3] *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. – М., 1901. – С. 382.

[4] *Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви: В 2 т. – М.: Высшая школа, 2000. – Т. 1. – С. 130.

зборів богів місцевих. Водночас це була і спроба з'єднати в єдиному символічному полі військову силу (Перун – бог війни) і релігійну віру в її наявних проявах. А чи розглядав Володимир зведення свого пантеону як ідеологічну підготовку походу на Царгород, ми ніколи не дізнаємось. Як і не дізнаємося про те, чи задумувався такий похід взагалі. Проте ми точно знаємо, що він не відбувся. І що через певний час Русь прийняла християнство, а пантеон був знесений. Це означає, що першопочатковий задум об'єднання локальних язичницьких культів виявив свою недієздатність.

Крім того, в племінній культурі фігура князя особливим, персональним богом, відмінним від богів племінних, не сакралізується – боги у князя і у племені спільні. Можливо, саме тому новгородці, наприклад, не прийняли верховенство князівського Перуна (не кажучи вже про те, що воно могло сприйматися як спроба замаху на першопочатковий договірний характер їхніх відносин з Рюриковичами). Інших фактів, які б свідчили про відторгнення цієї релігійної реформи, до нас не дійшло. Але вже сама відмова від неї говорить про те, що її неспроможність скоро була усвідомлена, і перемогла думка про запозичення чужого, «нічийного» Бога, не пов'язаного з певним місцевим етносом або племенем. Або, інакше кажучи, уявлення про те, що тільки Він міг стати тією базовою абстракцією, засвоєння якої вело до об'єднання різнородного, до зміцнення державної цілісності і наділення князівської влади додатковими (до родового й військово-силового) легітимаційними ресурсами. Зрозуміло, все це фіксувалося в якихось інших словах, усвідомлювалося в іншому мовному полі, але сама мотивація навряд чи може викликати сумніви[5].

Нині вже ніхто не сумнівається в тому, що ознайомлення з християнством у наших предків відбулося задовго до офіційного хрещення Русі Володимиром[6]. Точно відомо, що подунайські руги-руси прийняли християнство у V ст. у формі аріанства. Руси-християни опинилися на території майбутньої Великої Моравії, де християнство почало утверджуватися з VIII ст., чому немало сприяли руги-руси, які були християнськими просвітителями слов'ян тих місць. Слов'янські просвітителі Кирило і Мефодій, будучи у Великій Моравії, розробили варіант християнського вчення, яке враховувало особливості слов'янського світогляду, пізніше названий кирило-мефодіївською традицією[7].

Низка дослідників, зокрема М.Брайчевський, П.Кралюк та ін.,пов'язує перше хрещення Руси-України з князюванням у Києві Аскольда («Аскольдове хрещення») у середині і другій половині IX ст. У 935 р. велика група моравських русів-християн прийшла в Київ і створила общину навколо церкви св. Іллії. Місцезнаходження церкви св. Іллії на Подолі свідчить, що її віряни були переважно купцями, ремісниками і воїнами. Княгиня Ольга, запрошуючи з Константинополя єпископа і священиків, намагалася зміцнити християнство на Русі, перетворивши християнську общину в Києві, що стихійно склалася навколо соборної церкви св. Іллії, в парафію на чолі з єпископом, поставленим

[5] *Ахиезер А., Клямкин И., Яковенко И.* История России: конец или новое начало? – М.: Новое изд-во, 2005 – С. 74 – 77.

[6] *Чос В.* Історія християнства в Україні. – Сміла:Блискавиця, 2007.

[7] *Кондюк Г.* Витоки Кирило-Мефодіївської традиції в культурі Київської Русі // Вісн. Львів. ун-ту. Філософські науки. – Л., 2001. – Вип.3. – С. 270 – 279.

верховною в християнському світі світською владою імператора. Це дозволило б їй зміцнити князівський статус, прийнявши хрещення від імператора і стати його духовною донькою. Подорож до Константинополя Ольга здійснила в 957 р. і під час хрещення взяла ім'я дружини імператора Олени, але в запровадженні єпископії їй було відмовлено, тобто основної мети Ольга не досягла[8].

Після повернення в Київ Ольга звернулася до священної Римської імперії – супротивниці Візантії – з проханням про запровадження єпископії. Місія на чолі з єпископом Адальбертом прибула до Києва у 961 р. або на початку 962 р. На цей час князем став Святослав, який надавав більшого значення військовим походам, ніж релігії, залишаючись язичником. Хрещенню Святослав не перечив, але іронізував над тими, хто приймав обряд хрещення. Місія Адальберта відбула ні з чим, причому деякі його люди були вбиті, а сам він ледве врятувався втечею.

У візантійських хроніках згадується про русів, що здійснили похід у 856 р., тобто до покликання Рюрика новгородцями. Йдеться, мабуть, про причорноморських русів, які прийняли християнство більш ніж на сто років раніше Київської Русі. Близько 860 р. Константинопольський патріарх Фотій хрестив русів, що прибули з Русі Причорноморської (Східний Крим і Таманський півострів). Пізніше патріарх Ігнатій хрестив нижньодунайських русів. Після походу на Візантію в 944 р. князь Ігор прийняв візантійських послів у Києві, і, укладаючи договір, руські християни клялися церквою св. Іллії дотримуватися його, а язичники клялися зброєю та іменем Перуна[9].

Існування київської християнської общини в середині X ст., тобто до офіційного хрещення Русі, підтверджується археологічними даними: в могилах знаходять християнські символи-хрести, могили орієнтовані на захід (по-християнськи). Основна частина поховань у Києві належить до X ст. Християнські і язичницькі общини в Києві співіснували мирно, наприклад, у них були спільні кладовища[10].

Це, однак, не означає, що в основі літописної розповіді не міститься жодних історичних фактів. Володимир силою захопив «золотий стіл» київський і таким способом розширював межі своєї держави, заживши тим самим багато ворогів. Щоб утримати владу, потрібні не тільки сила, але й популярна ідея. Перша була, другої не вистачало. Радники Володимира це розуміли. Враховували вони й складність зовнішньополітичної ситуації, яка диктувала пошук союзників. Проблема могла бути розв'язана шляхом прийняття того чи іншого вірування, яке б відіграло роль політичної програми.

Злі балтійські боги не подобалися киянам, серед яких було багато прихильників християнства, хоч воно ще не стало державною релігією. Тому в Київ знову почали проникати місіонери з Півдня (греки), зі Сходу (болгари) та із Заходу (німці), а князь прислуховувався до проповідей, тому що помилка у виборі віри могла вартувати престолу й голови. Необхідно було все зважити.

---

[8] *Іванченко Р. П.* Державницька ідея Давньої Руси-України. – К.: Смолоскип, 2007. – С.125 – 126.

[9] Історія релігії в Україні: навч. посібн. / А. Колодний, П. Яроцький, Б. Лобовик. – К.: Знання, 1999. – С.88 – 89.

[10] *Кралюк П.* Прийняття і сприйняття християнства в Русі-Україні. – Луцьк: Ключі, – 2013. – 136 с.

Прийняти іслам Володимир, згідно з «Повістю минулих літ», відмовився через заборону пити вино. Хоча справа була не в особистій пристрасті князя до алкогольних напоїв, а в ритуалі спілкування з дружиною – спільній трапезі, на якій обов'язково пили хмільні напої – пиво і мед – заради розваги, а не сп'яніння. Відмова від традиції спільних трапез обіцяла князю втрату зв'язку з дружиною, яка б побачила в цьому зневагу.

Не складалися відносини й з Римом, яким правив німецький король Оттон II і який готувався почати війну проти греків і сарацинів. Цей факт показує, що вже наприкінці X ст. «християнський світ» католицького Заходу розглядав грецьких схизматиків як «чужих». І це був тільки початок процесу відчуження. Століття по тому рицарі йшли на Схід, стверджуючи, що «так хоче Бог», а тут поки що феодали погодилися з тим, що «так хоче Оттон II».

Чи відома була нашим предкам, які шукали віру, вся складність переплетіння символів сповідань і політичних програм у мусульманському світі та суперечки про догмати у світі християнскому? Не могли вони цього не знати. Київські купці та воїни постійно бували у Константинополі, воювали на Криті й у Малій Азії, торгували з єгиптянами та сирійцями. Це означає, що знання економічної кон'юнктури і політичної ситуації було їм життєво необхідним. А якщо так, то вони бачили, що багдадський і каїрський правителі жорстко ворогують між собою через вірування, і тоді вони не могли не помітити різниці сунізму та ісмаїлізму, тому що слов'янських рабів купували і в Багдаді, і в Каїрі.

Постійно спілкувалися русичі з Польщею, де проповідували німецькі ченці. Вони знали також, що греки переклали Священне письмо на доступну слов'янам мову, і те, що папа Іоанн III (965–972) в 967 р. заборонив богослужіння «руською чи слов'янською мовою»[11]. В цій забороні важко було побачити доброзичливість до русичів.

Не приваблювало слов'янських послів і маніхейство, адже нормальній людині з ясною головою неможливо було уявити, що диявол, або Чорнобог, якого вони боялися, просто бідний ангел, озлоблений жорсткою карою за непослух, мовляв, м'ясо їсти не можна, а одружуватися – тим більше, а весь прекрасний світ, з лісами, синіми морями, чистими ріками, тваринами для полювання і прекрасними жінками – матерями богатирів, – усе це мерзота, створена дияволом на погибель людям. Однак Європа була просякнута маніхейством, і відрізнити правовір'я від єресі було неможливо, тим більше, що сама церква не завжди була послідовною, навіть в істотних питаннях повсякденної моралі[12].

Русичі зупинили свій вибір на грецькій ортодоксії, тому що в ній не було подвійного дна. Візантія прагнула мати від Русі дружбу та припинення безглуздих набігів на узбережжя Чорного моря. Східна церква не поділяла ідеї Бл. Августина про приречення і тим самим не знімала зі своїх парафіян відповідальності за гріхи, що їх вони творили, з її точки зору, за своєю власною волею. Язичникам це було зрозуміло і прийнятно для них. Безумовно, позитивне ставлення до Старого Завіту не поширювалося на талмудичний іудаїзм, внаслідок чого виключалися компроміси з гностико-маніхейськими доктринами. Вчення про при-

[11] Monumenta Germaniel historica. Scriptores. T.VI. – P. 619.

[12] *Арсеньев М.* От Карла Великого до Реформации. – М.: Вече, 2005. – С.72.

роду зла і злого начала було, порівняно з католицьким визнанням диявола слугою бога, виконуючим особливі завдання, аморфним, але внаслідок цього еластичним. Поваги до диявола зовсім не рекомендувалося, а отже, не було і насильства над психологічною структурою новообернених, які звикли до елементарного протистояння добра злу.

Виходячи зі сказаного, стає зрозумілим, чому руські посли рекомендували Володимиру грецьке християнство. А оскільки в X ст. князь залежав від дружини більше, ніж дружина від князя, то рішення послів було прийняте й виконане. У той час, коли в Києві шукали ідеологічні обґрунтування, покликані легітимізувати прийняття чужої віри, візантійський імператор Василь II звернувся по військову допомогу до Володимира. Потреба у ній була викликана наслідками повстання, піднятого проти імператора одним з візантійських воєначальників – Вардою Склиром. Інший полководець – Фока – повстання придушив, але після цього сам проголосив себе імператором, почав просуватися до столиці й наприкінці 987 р. наблизився з військами до Константинополя. Відповідно до домовленості, руський корпус посилався у Візантію в обмін на видачу сестри імператора царівни Анни заміж за київського князя за умови хрещення не тільки самого князя, але і всієї країни.

Позбувшись небезпеки, греки, однак, виконувати свою обіцянку не поспішали. Причина зрозуміла: трохи раніше у Константинополі без ентузіазму сприйняли навіть пропозицію хрещеного німецького імператора Оттона Великого, що сватав за свого сина доньку візантійського імператора Романа II. У тодішній Візантії германці усе ще розглядалися крізь призму їхнього варварського походження, і грекам здавалося чимось нечуваним, щоб «порфіродна, тобто донька, народжена в пурпурі, одружувалася з варваром». Видання царівни за язичника Володимира видавалося, напевно, ще більш ганебним. Не дочекавшись обіцяного, київський князь, щоб змусити імператора виконати договір, захопив у Криму грецьке місто Корсунь. Продовжувати війну греки не наважилися. Анна незабаром була доставлена в Корсунь. Там відбулося хрещення князівської дружини, а після повернення князя в Київ – і жителів столиці.

Отже, запозиченню чужої віри передувало застосування не лише дипломатії, але й військової сили – спочатку в союзі з «господарями» цієї віри заради одержання символізуючої її царівни, а потім і проти них. У результаті культурно чуже ніби вписувалося в контекст свого і звичного, тому що запозичення тепер уже видавалося не слабкістю, а наслідком бойової сили. Заперечуване традиційною культурою християнство поставало як схвалюваний нею військовий трофей. Так сприятливий для Києва розвиток подій (повстання у Візантії) дозволив реалізувати задум, суть якого полягала в тому, щоб «відокремити християнство від «греків», представити його ніби безпосередньо отриманим від апостола Андрія чи результатом військової перемоги над греками»[13]. А облога й узяття Корсуня інтерпретуються істориками як прагнення «разом з ним ніби завоювати і віру грецьку, прийнявши її рукою переможця».

Сама по собі практика культурних запозичень з допомогою завоювань (чи їхньої імітації) не була чимось унікальним, самобутньо слов'янським. Це – одна

[13] *Ключевский В. О.* Лекции по русской истории. – М.: Мысль, 1997. – С. 469.

з універсальних стратегій, що використовувалися доганяючими язичницькими суспільствами. Завоювання дозволяли інтегрувати інновації в культуру, яка заперечувала нововведення, забезпечити масову згоду на їх прийняття. Така стратегія була реалізована німецькими племенами, що захопили Рим, її наслідувала і Монгольська імперія. На підставі подій, що розгорталися в зв'язку з прийняттям християнства, звернемо увагу на одну важливу обставину. Легітимація культурних запозичень з допомогою завоювань, перетворення чужого у своє завдяки попередній військовій перемозі над носіями цього чужого, освячення останнього глибоко укоріненим у власній культурі культом Перемоги цілком вписуються в логіку екстенсивного розвитку. Розглядаючи мотиви і результати завоювань, маємо, звичайно, на увазі захоплення матеріальних (територіальних чи людських) ресурсів. Тим часом захоплення культурних ресурсів відігравало у світовій історії ще більш значну роль. Скажімо, серед різноманітного здобутку, захопленого германцями разом із простором Римської імперії, вирішальними в історичній перспективі виявилися не матеріальні багатства, не римська економіка, що переживала до того ж занепад, а культурні надбання. І це, повторимо, не суперечить логіці екстенсивного розвитку, а цілком відповідає їй.

Вибір подібного способу розвитку не був визначений фактом завоювання віри. Історичний маршрут задається не тим, як здійснюються культурні запозичення, а тим, наскільки глибоко вони засвоюються. Проблема легітимації запозиченого була розв'язана в Русі-Україні порівняно безболісно, хоча без примусової християнізації, судячи з джерел, що дійшли до нас, справа не обійшлася. Освоїти ж набуте виявилося набагато складніше.

Обставини хрещення Володимира вкрай заплутані, що пов'язано як із внутрішньою, так і зовнішньою політикою. До цього додавалася ще й не завжди зрозуміла поведінка самого князя. Повалення ідола Перуна не було неприємним новгородським слов'янам, тому що вони мало симпатизували цьому богу, але й християнство тут сприймалося досить повільно. Щодо інших міст, навіть великих, то там прийняття нової віри відбувалося ще повільніше. Близький до Києва Чернігів був хрещений тільки в 992 р., а Смоленськ, що лежав на шляху «з варяг у греки», – в 1013 р. Інші ж слов'янські племена, як підлеглі київському князю (кривичі, радимичі), так і ті, що зберігали незалежність (в'ятичі), ще довго утримували звичний світогляд[14].

Іншими словами, час незаперечної переваги християнства над язичницькими культами настав тільки в XII ст. Поки що можна говорити про чергову політичну перемогу Києва та киян над іншими племенами і те, що здійснилася вона завдяки продовженню лінії святої Ольги та союзу з могутньою Візантією. Здавалося б, відбулася зміна віх, але вона виявилася коротким епізодом. У 989 р. Володимир, уже як християнин, повернувся до політичної лінії свого батька, і, як наслідок – нова війна з Візантією.

Щодо Візантії, то починаючи з 990 р. вона перейшла від оборони до контрнаступу, підкоривши Грузію, частину Вірменії та відновивши війну проти болгарського царя Самуїла. Союзниками Візантії були печеніги, які у відповідь на

[14] *Гумилев Л. Н.* Древняя Русь и Великая Степь. – М.: Мысль, 1989 – С. 180.

напади Володимира на візантійські землі завдавали русичам відчутних ударів. Війна тривала з 989 по 997 р. І тоді Русь втратила причорноморські степи, а кордон лісостепу довелося зміцнити валами й частоколом.

Для повернення до політичного курсу минулого, здавалося б, була природною відмова від прийнятого сповідання, але тут виявилася подібність історичних доль Візантії та Руси-України: процес, який почали Константин і Володимир, виявився незворотним й пішов подібно лавині. Місто за містом приймали християнство як державну релігію, що давала розраду і надію на вічне життя. Це захоплювало людей, які отримали разом з релігією досягнення візантійської культури через писемність і образотворче мистецтво. Вирішальним моментом складного процесу зміни віри було становище Києва, який за багатством і значенням вважався третім в Європі після Константинополя та Кордови. Виразний і лаконічний опис Києва зроблено істориком Тітмаром зі слів поляків, що побували в Києві у 1117 р.: У великому місті, яке було столицею держави, діяло понад 400 церков, вісім торгових площ і незвичайне скупчення народу. Київ чинив постійний опір печенігам, які завдавали багато шкоди, і підпорядковував собі інших.

Унаслідок напружених стосунків з Візантією Русь-Україна зав'язала відносини з Болгарською патріархією в Охриді, звідки можна було отримувати книги, ікони та освічених священиків-учителів. Болгарське духовенство було досить освіченим, тому що маніхейська й маркіонітська пропаганда не могла не зачепити тих, хто був з нею поряд. Для того, щоб вступати в диспут з маніхеями, потрібно було знати їхнє вчення, а воно захоплювало своєю бездоганною логікою. І не кожен священик настільки геніальний, щоб знайти заперечення досить талановитій аргументації. Тому в контактах з Болгарією крилася для Русі й ревна небезпека, оскільки пагони маніхейства проникали в руське християнство.

Узагалі болгарський вплив на давньоруську церкву був досить значним і глибоким. Це виразилося, передусім, у розвитку давньоруської книжності, південно-слов'янські витоки якої незаперечні. О. Шахматов навіть ототожнював давньоруську літературну мову з давньоболгарською. Цьому ж дослідникові належить гіпотеза про болгарське походження літописного Сказання про хрещення Володимира (зокрема, «Мови філософа»). Інший російський дослідник М. Присєлков, відштовхуючись від припущень О. Шахматова, вказував на Західну Болгарію (про що вже згадувалося вище) (Охридське архієпископство) як головне джерело давньоруського християнства[15]. Іоакимівський літопис називає легендарного київського митрополита Михайла Болгарином (щоправда, Никонівський літопис іменує його Сирином)[16]. М. Грушевський обережніше оцінював визначальний характер болгарської лінії у давньоруському християнстві. Але й він погоджувався з можливістю активних русько-болгарських церковних зв'язків як альтернативи константинопольському диктату. Цей висновок видається досить вірогідним. Болгарія у X ст., з погляду культури, випереджувала інші слов'янські країни, що зумовлювалося, передусім, її сусідством з Візантією. На час

[15] *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X – XII в. – СПб., 1913. – С. 40.

[16] ПСРЛ. – М., 1965. – Т. IX. – СПб. – С. 57.

правління Симеона (898–927) і Петра (927–970) припадає становлення церковно-слов'янської (кирило-мефодіївської) літературної ідейно-філософської традиції. Вже утвердження власне кирилицької писемності та значне поширення південно-слов'янської книжності на Русі в XI ст. підтверджують переважаючий вплив болгарської лінії у християнізації східних слов'ян.

Другий аспект балканського впливу на давньоруську свідомість бачиться в наявних богомильських слідах у вітчизняних джерелах. Увагу дослідників давно було звернуто на очевидний дуалізм уявлень волхвів, близьких до богомильської системи світогляду. За їхніми уявленнями людське тіло було створене сатаною, а Бог вдихнув у нього душу. Доречно нагадати, що богомильська єресь (антисистема) розвивалася в X ст. у Болгарії на ґрунті різних дуалістичних концепцій – маніхейства, мессаліанства та павліканства. Богомилів характеризувало вороже ставлення до церкви, крайній аскетизм і заперечення будь-яких матеріальних благ та задоволень, заперечення шлюбу. В ідейно-світоглядному відношенні богомили були, врешті-решт, нащадками ранньохристиянського гностицизму. Вони заперечували святоотцівські твори, не визнавали священність більшості книг Старого Завіту. У Новому Завіті перевага надавалася Євангелії від Іоанна та Апокаліпсису. Спасіння душі, за вченням богомилів, досягалося шляхом поступового звільнення людини від матеріальної залежності через максимальне утримання й аскетизм.

З середини XI ст. на Русі набуває поширення різноманітна апокрифічна література. Значна її частина, запозичена з Болгарії, несла в собі наявні ознаки богомильського впливу. До таких творів належать «Тиваріадське море», «Питання Іоанна Богослова», численні розповіді про Адама, зокрема – «Розмова трьох святителів» тощо. Найімовірніше, елементи богомильського вчення мали місце в середовищі духовенства і чернецтва, ознайомленого з апокрифічною літературою, але не набули там значного поширення. В іншому разі в давньоруській духовній писемності повинні були з'явитися власні протибогомильські пам'ятки. Богомильські уявлення могли знайти придатний ґрунт у деяких язичницьких уявленнях східних слов'ян і фінських племен, що розселялися на території Київської держави. Отже, досить вірогідно, був можливий стихійний синтез богомильських і традиційних язичницьких рис, тим більше, що слов'янське язичництво теж певною мірою дуалістичне.

Важливий і той факт, що переклади аріанських творів святих отців церкви прийшли на Русь саме з Болгарії. Очевидно, що в цій країні в X ст. була потреба у подібній літературі. Тому буде логічно припустити й вірогідні болгарські витоки аріанства в давній Русі-Україні. Повертаючись до аріанської проблематики на давньоруському ґрунті, необхідно знову звернутися до моравського аспекту. Враховуючи зв'язки Русі з Моравією, «аріанська шалевість», виявлена святим Кирилом, стає надзвичайно важливим фактором. Аріанські ідеї могли бути занесені в руське християнство під час літературного обміну зі слов'янами Середнього Подунав'я. Висновки про серйозність такого західнослов'янського впливу зробив ще О. Шахматов, а потім розвинув Н. Нікольський[17]. На користь

[17] *Никольский Н. К.* К истории славяно-русской письменности. – СПб., 1916. – С. 21.

цих поглядів свідчить безпосереднє великоморавське походження «Заповідей святих Отців», «Закону судного людям».

Християнські цінності зафіксовані в низці деяких давньоукраїнських пам'яток XI – XII ст. Так, Володимир Мономах у своєму Повчанні, вказуючи на гріховність людини, головну увагу акцентує на можливості спасіння шляхом поступового привчання себе до благочестивих вчинків і добрих справ. Роздуми про свободу людської волі й своєрідні трактування поняття «гріх» притаманні Кирилу Туровському та ігумену Антонієвого монастиря Мойсею. Наприклад, останній впевнений, що гріх народжується внаслідок «бажання без міри і часу»[18].

Подібні ідеї навряд чи змогли б зародитися в межах грецького богослов'я. Вірогідно, русько-візантійські політичні суперечності проектувалися на церковну сферу відносин і могли зачепити їхню догматичну сторону. Тому особливий інтерес становлять кілька непрямих свідчень про можливі суперечності в давньоруській церкві XI ст. За свідченням ПМЛ, при Ярославі Мудрому в 1037 р. у Києві засновується грецька митрополія[19]. Напевно, до цього в столиці Руської держави не було архієрея, підпорядкованого Константинополю. З першим грецьким митрополитом в Києві, Феопонтом, пов'язане й повторне освячення Десятинної церкви. Схоже, це було викликано неортодоксальністю її засновників і священнослужителів. Ці відомості дозволяють припустити, що за Володимира Святославовича та першої половини правління його сина Ярослава київська церква не мала ієрархічного зв'язку з Константинопольською патріархією. Можливо, були серйозні розбіжності і в ідейному плані. Церковна ієрархія на Русі була швидше болгарського (охридського) походження.

Не пізніше XI ст. у богослужбовій практиці східних слов'ян утверджуються елементи церковної термінології, близькі до латинських форм («пастир», «піскуп», «хрест» тощо), а також такі, що мають сербохорватські витоки. Головний храм Києва – Десятинна церква – при Володимирі і далі утримувався на десяту частину князівських доходів. Це ще один аргумент на користь початкової незалежності руської церкви від Царгорода. На початку розповіді про заснування Києво-Печерського монастиря літописець сповіщає, що святому Антонію Печерському, який повернувся з Афона, не сподобався жоден з монастирів[20]. З цього епізоду можна зробити висновок про існування неортодоксальних течій у вітчизняній церкві.

Очевидно, саме відсутність догматичної однаковості й зумовила те, що Ярослав заснував грецьку митрополичу кафедру. Тобто його дії можна прирівняти до звернення моравського князя Ростислава до папи Миколи I, а потім до імператора Михайла і Фотія (мета цього кроку полягала в досягненні віронавчальної єдності в Моравії). Греко-руські зіткнення при Ярославі відобразили опір давньоукраїнської держави, що продовжувався, диктату Візантії, оскільки Константинополь намагався поширити церковне підпорядкування Києва й на політичні відносини. Таке трактування робить зрозумілим і сміливість вчинку Ярослава при самовільному поставленні митрополитом у 1051 р. слов'янського

[18] Памятники литературы Древней Руси. XII век. – М.: Художественная литература, 1980. – С. 400.
[19] Там само.
[20] ПСРЛ. – Т. 1. – С. 156.

священика Іларіона. Діяльність Ярослава та Іларіона була своєрідною спробою створити ортодоксальну, канонічно повноправну київську церкву і звести до мінімуму її залежність від патріаршого престолу. При цьому митрополит Іларіон прагнув примирити традиції Десятинної церкви та кирило-мефодіївський спадок, що склалися, з одного боку, і візантійську ортодоксію, з іншого (послідовним прибічником грецької лінії на Русі була братія Києво-Печерського монастиря).

Заснування київської митрополичої кафедри в 1037 р. було наслідком такого компромісу, ідеологом якого і був Іларіон. Тому не можна без поваги поставитися до комплексу тез, закладених у «Слові про Закон і Благодать» Іларіона. Основна думка тут – недосконаліть іудаїзму перед християнством, відміна Закону новим станом – Благодаттю, необхідність вірності неперекрученому християнству. Очевидний кирило-мефодіївський стрижень поглядів київського митрополита. Він відстоював ідею всесвітності церкви: «Всі країни, міста та народи пам'ятають і славлять кожні свого вчителя, яким навчені православної віри». Наводяться ті самі вислови з псалмів Давида і навіть в аналогічній послідовності, що й у житті Кирила[21]. Крім Буття та Псалтиря Іларіон часто звертався до книг пророків Ісайї. При всьому тому він однаково прославляв Руську і Грецьку землі, доводячи право русичів зайняти достойне місце в ряду християнських народів. Намагання примирити традиції церкви Володимира з грецькою лінією відрізняє ще одного давньоруського автора XI ст. – Іакова Мніха. Ідейним нащадком першого митрополита-русина не без підстав вважають і Климента Смолятича, відомого церковного діяча XII ст. Як і Іларіон, він був прибічником незалежності київської церкви. Йому також притаманне алегоричне трактування книг Старого та Нового Завітів. Характерне поважне ставлення Климента до античної філософії (до речі, він згадував Платона й Аристотеля) і взагалі його пристрасне ставлення до науки. Припустимо, що філософський багаж Климента Смолятича міг зумовлюватися потребами боротьби з різними єретичними течіями в руській церкві. А літературна діяльність молодшого сучасника Климента, святого Кирила Туровського, має очевидний антиаріанський полемічний характер.

За неможливості на сьогодні виявити очевидні єретичні риси на рівні правлячих кіл Руси-України, джерела дозволяють зробити висновок про наявність значних непорозумінь догматичного характеру в середовищі духовенства. Ідейні пошуки не замикалися на візантійській ортодоксії. Можна з упевненістю сказати, що одним з головних завдань політичної влади Київської держави в перші десятиліття вітчизняного християнства було створення національної церкви, мінімально залежної від іноземного центру. При цьому князі (Володимир і Ярослав), врешті-решт, застосовували ту саму стратегію, яку можна було спостерігати в інших слов'янських країнах на початковому етапі християнізації (Борис у Болгарії, Ростислав і Святополк у Моравії тощо). Намагання уникнути церковної та політичної залежності від Константинополя спонукало київських правителів до контактів з іншими християнськими центрами (Рим, Корсунь, Охрид). Ця обставина, в свою чергу, відкривала шлях на Русь різним неортодоксальним віровченням. Вона ж зумовлювала відсутність догматичної єдності в церковних

[21] Златоструй: Древняя Русь X – XIII в. – М.: Молодая гвардия, 1990. – С. 114 – 115.

колах, що доводиться, передусім, протистоянням лінії Десятинної церкви та прогрецької Києво-Печерської традиції.

Ідеологічні та доктринерські суперечності могли відображати внутрішньополітичну ситуацію в Києво-Руській державі. Зокрема, Святополка Окаянного підтримувало духовенство Десятинної церкви, а перший київський архієрей Анастас Корсунянин змушений був покинути Русь після політичної поразки Святополка. Очевидно, Ярослав, зайнявши великокнязівський престол, був змушений виправляти багато відхилень від ортодоксальної догматики, що прижилася в давньоруській церкві його батька. У цій галузі він був більш компетентним, оскільки, за свідченням «Повісті минулих літ», захоплювався книжним вченням, любив церковні статути й духовенство[22]. Політичне протистояння Ярослава та його брата – тмутараканського князя Мстислава, також могло мати релігійно-ідеологічний відтінок.

Незважаючи на висловлені тут деякі дискусійні думки і погляди як вітчизняних, так і зарубіжних істориків, не можна заперечити, що офіційне прийняття християнства в часи Володимира було ознакою зробленого ним, по суті, першого у вітчизняній історії цивілізаційного вибору. Для держав, що виникли за останні півтори тисячі років, траєкторія цивілізаційного руху задавалася вихідним вибором світової релігії. Коли утверджувалася київська державність, вибирати можна було тільки з готового; часи радикального релігійного новаторства вже минали (що не виключало, зрозуміло, можливості радикального реформування створеного). Перевага, надана Руссю грецькому християнству, диктувалася цілою низкою об'єктивних обставин, але, швидше за все, стала наслідком усвідомленого вибору між різними варіантами, що, судячи зі свідчень, у Києві розглядалися й обговорювалися. До цього додамо, що і в Константинополі Русь сприймалася не як основний ареал культурного впливу, а здебільшого як периферія цивілізованого світу, віддалена від Візантії морем, степами і тижнями шляху. Але з огляду на тісніші зв'язки Києва з Візантією, ніж з іншими центрами світових релігій, остання більше, ніж інші, була зацікавлена в наданні Русі-Україні своїх культурних і цивілізаційних ресурсів.

Достеменно не відомо, яку роль у виборі князем Володимиром грецької віри відіграв той зразок взаємин між імператором і церквою, який русичі могли спостерігати у Візантії. Але в будь-якому разі він цілком відповідав цілям Рюриковичів. Владні повноваження, зрушені у бік імператора (на відміну від Західної Європи, де вони були зрушені у бік глави церкви), – це була навряд чи не найпридатніша для них модель із можливих. Формально київський князь не міг одержати таких повноважень, як імператорські, оскільки київська церква підкорялася константинопольській. Однак його вплив на церковні справи був значним, а церковні ієрархи вбачали в сакралізації князівської влади одне з найважливіших своїх завдань. Але цього було недостатньо, щоб Русь знайшла цивілізаційну якість Візантії. Ідеологічне піднесення віри (благодаті) над законом, здійснене митрополитом Іларіоном, свідчило про неготовність Києва освоїти цивілізаційну якість Візантії і знайти способи компенсації цієї неготовності. Але шлях, намічений Іларіоном, не вів і до знаходження іншої

[22] ПСРЛ. – Т. І. – С. 152 – 153.

цивілізаційної якості. Досвід покаже, що піднесення віри над законом у реальній політичній практиці рівнозначне легітимації союзу віри з надзаконною силою.

Цивілізаційний вибір князя Володимира був вибором не тільки певного вектора розвитку (візантійського), але і певного способу входження в цивілізацію. Світова історія знає три такі способи, з допомогою яких народи, що перебувають на периферії вже сформованих цивілізацій, освоюють досягнення останніх. Варіант, на якому зупинився київський князь, полягав у вибірковому запозиченні окремих елементів більш зрілої цивілізації і їх поступовому пристосовуванні до сформованого життєвого укладу без істотного впливу на інші його компоненти. На цьому шляху, як свідчить досвід Київської Русі, країну чекало безліч проблем, які виявилися для неї нерозв'язаними, не кажучи вже про те, що він, як правило, прирікав її на цивілізаційну вторинність і периферійність.

Другий спосіб – завоювання території розвиненої держави і наступне присвоєння-освоєння її досягнень по праву переможця. Стратегічні переваги цього способу добре простежуються на прикладі германських племен, які зруйнували і захопили Рим: з'єднання їх нерозтраченої життєвої сили з культурною спадщиною античності й духовним потенціалом християнства дало на виході сучасну західну цивілізацію. Не є винятком, що ідеєю силового захоплення найближчого цивілізаційного центру керувався і батько Володимира Святослав, вирушивши на Балкани в сусідню з Візантією Болгарію: у разі її завоювання відкривалася перспектива оволодіння і Константинополем. Не є винятком також, що такий план існував спочатку й у голові самого Володимира – спадкоємці невдалих правителів дуже часто намагаються утвердитися, домігшись того, що в попередників не вийшло. Але якщо такий варіант і розглядався, то він – за наявних ресурсів – був визнаний нереалізованим. Володимир вибрав перший спосіб, що припускав периферійний цивілізаційний розвиток з усіма його майбутніми труднощами, про які хреститель Русі здогадуватися не міг. Однак щодо конкретних обставин її державного становлення інший вибір, навіть заднім числом, намітити й обґрунтувати непросто.

Тим часом збої, неминучі при такому варіанті цивілізаційного розвитку, в історії нерідко супроводжуються його трансформацією в третій варіант, який, на відміну від двох перших, примусово нав'язується зовнішньою силою життєспроможніших держав. Для Русі такою силою стала Золота Орда, яка була в стані між варварством і цивілізацією. Але в монгольський «інкубатор» Україна майже не потрапила, маючи вагомі культурно-цивілізаційні досягнення, які накопичила завдяки вибору Володимира[23].

Прийняття християнства супроводжувалося не тільки утвердженням церковної ієрархії на чолі з київським митрополитом і будівництвом церков та монастирів. Разом з ним прийшли вищий рівень писемності і письмової культури, з'явилися бібліотеки, виникала верства цінителів книги, сформувалася ціла плеяда інтелектуалів. Будівництво храмів і монастирів створювало передумови для формування нових стилів вітчизняної архітектурної й іконописної

[23] *Білінський В.* Україна-Русь. Кн. перша: Споконвічна земля. – К.: Вид-во О. Теліги, 2013. – 384 с.

традиції, а в самих монастирях започатковувалася школа літописання. Культура митрополичого двору впливала на князівський двір і військово-політичну еліту; митрополит став обов'язковим радником князя. Усі ці й інші традиції, закладені протягом київського періоду, укоренилися настільки глибоко, що монголи змушені були не тільки зважати, але і небезуспішно намагалися на них спиратися. Однак попри всі доброчинні наслідки зробленого цивілізаційного вибору фактом залишається і те, що освоєння візантійського досвіду було дозованим і вибірковим.

Запозичення одного з базових принципів візантійської цивілізації і відповідних йому інститутів при ідеологічному відмежуванні від іншого її принципу (юридичної законності) обернулося позитивними змінами в культурі, але на власне цивілізаційному розвитку України це істотно не позначилося. Тим самим був заданий вектор подальшого розвитку самої культури, що визначив певною мірою її пізнішу самодостатність при слабкій спроможності матеріалізуватися в розвинену цивілізацію. І хоча згодом вибір князя Володимира буде коректуватися, все ж загального історичного маршруту це принципово не змінить.

4.2. Християнство і язичництво як вияв соціокультурного розколу княжої України

Прийняття християнства принесло на Русь-Україну абстракцію єдиного для її етносу і племен Бога. Будучи граничним, всеохоплюючим узагальненням, абстракція ця виводила давньоруську людину за межі її локального світу, її освоєння сприяло виникненню історичної свідомості і відчуття свого зв'язку з оточуючим Русь світом, зі світовою історією[24]. Разом з тим єдина віра несла в собі потенційну можливість зміцнення духовної консолідації і державної спільності – у тому числі і завдяки тому, що надавала сакральний статус київському князю як Божому помазанику.

Багато проблем завдяки прийняттю християнства були розв'язані або значно пом'якшені. Саме після Хрещення упала політична роль племінних вождів (вчення про єдиного Бога освячує владу лише одного правителя), а разом з цим пішли в минуле і самі племена. Виникли і почали освоюватися народною свідомістю узагальнюючі абстракції – «Русь», «Руська земля», «Україна». Створювалася і розвивалася література, якої не було в дохристиянський період, з'являлися перші письмові зводи законів. Усе це сприяло зміцненню державності, підводило під неї культурну підставу, без якої раніше вона була слабкою. І як результат, помітно зріс міжнародний престиж України-Руси, що проявилося, зокрема, у виниклих уже при Володимирі і розвинених при його спадкоємцях шлюбних зв'язках князівської родини з впливовими правлячими сім'ями Європи.

Але вирішення завдяки прийняттю християнства одних історичних проблем не запобігло появі або загостренню інших. Ідея єдиного Бога була не в змозі цілковито консолідувати князівський правлячий рід, запобігти в ньому боротьбу власних інтересів. Для цього потрібно було усунути колективне родове

[24] *Валько В.* Первісне християнство. – Львів: Місіонер, 1997. – 175 с.; *Головащенко С.* Історія Християнства: курс лекцій. – К.: Либідь. –1999. – 352 с.

правління, але в той час на Русі не було соціальних суб'єктів, що виступали носіями іншого принципу володарювання. Тому не могли знайти підтримки і спроби прориву в інший політичний вимір усередині самого князівського роду.

Звичайно, християнство не могло реалізувати сповна в Києво-Руській державі свій консолідуючий потенціал у тому числі і тому, що воно було запозичене ніби в чистому вигляді, у певному відриві від тих культурних впливів, яким воно піддавалося під час багатовікового розвитку Візантії. У ній християнство розвивалося в живому діалозі, що не припинявся, з античною спадщиною, живилося її соками, що сприяло синтезу віри і раціонального знання, формуванню системи змістовних узагальнюючих абстракцій і їх глибокої і тонкої конкретизації. Але навіть за наявності настільки могутнього стимулу інтелектуальної діяльності джерела розвитку візантійської культури стали згодом висихати.

Річ у тому, що у Візантії, на відміну від Заходу, не виникло такого могутнього стимулятора раціонального мислення, як інституціональний діалог між духовним і світським (папою й імператорами) центрами влади, створюючи плодоносне поле конструктивної напруженості. Грецька еліта міцно стояла на позиції єдності («симфонії») влади при фактичному домінуванні імператорської влади над церковною, що було співзвучно з настроями київських правителів. Але ця ідея, зрештою, завела в історичний тупик і самих греків – незважаючи на безумовну плодотворність забезпеченого ними культурного синтезу християнства й античної спадщини. На Русі ж ця спадщина разом з власною ідеєю гуманізму була до певної міри відкинута, оскільки було зроблено акцент на аскетизмі.

Недооцінка еллінської премудрості як зайвого і навіть небезпечного знання, вибіркове освоєння візантійської культури були зумовлені, однак, не стільки історичним недомислом князів та ієрархів київської церкви (більшість яких були греки), скільки тим, що в повному обсязі її синтетична якість і не могла бути освоєна. Більше того, християнство, навіть в очищеному від античних домішок вигляді, засвоювалося важко, тому що накладалося на язичництво і архаїчну родову свідомість князів. Вони готові були прийняти і приймали ідею єдиного Бога лише настільки, наскільки кожний з них міг силою відстоювати своє право бути його земним намісником – якщо і не на загальнодержавному рівні, то хоча б у масштабі окремих князівств.

Тому деякі дослідники схильні припускати певну передчасність християнства для тогочасної Русі, яка проходила «стадію автарктичних суспільних союзів», яким більше підходило язичництво, ніж християнство. До того ж об'єднуючий потенціал нової віри слабо поєднувався з роз'єднуючим принципом сили. Іноді під впливом зовнішніх небезпек і їхнього колективного усвідомлення ці принципи зближалися і навіть перетиналися. Так відбулося, наприклад, у 1111 р., коли Володимир Мономах, що був тоді ще переяславським князем, організував проти половців грандіозний похід декількох князів на кшталт хрестових – перший з них на той час уже відбувся, і на Русі про нього було відомо. Похід здійснювався за участю єпископа і священиків, супроводжувався благословенням воїнів і цілуванням усіма князями великого дерев'яного хреста перед тим, як військо рушило з

Переяслава в половецький степ[25]. Але таке символічне єднання сукупної руської сили і християнської віри траплялося зрідка, як і об'єднання князів для спільних дій без супроводжуючих їх демонстраційно-ритуальних акцій. Заблокувати пануючу тенденцію силового міжусобного протиборства, що вела до розпаду, християнство було неспроможне.

Вона могла бути заблокована двома способами. Перший спосіб утілився згодом у діяльності московських правителів, які зуміли монополізувати всю наявну силу і використати віру для санкціонування свого права на таку монополію. Але цьому передувало подолання родового принципу володарювання, для чого у Київській Русі не було передумов. Другий спосіб – збільшення об'єднавчого потенціалу віри з допомогою з'єднання її з принципом *законності.* Однак потенціал самого цього принципу в його універсальному розумінні (тобто як регулятора усіх відносин, включаючи відносини усередині владної еліти і між владою і населенням) у конкретних обставинах того часу мав ще менше шансів для реалізації, ніж потенціал християнства. Тому цей принцип і не висувався. Більше того, він свідомо відкидався, про що красномовно свідчить одна із найяскравіших літературних пам'яток київського періоду – написане митрополитом Іларіоном в XI ст. «Слово про закон і благодать». Цікавим у цьому випадку є не сам текст цього свідчення, а його соціокультурний контекст, що спонукав автора так жорстко і різко протиставити один одному закон (зовнішній, формальний і примусовий) і благодать (сутність містичну, яка принципово не формалізується і у раціональних поняттях не фіксується). Перед нами – християнство, максимально адаптоване до архаїчної свідомості. І в цьому відношенні відторгнення Іларіоном закону цілком адекватне.

Критика принципу – це нерідко усього лише фіксація його культурного неукорінення, безпідставності. Закон – універсальний регулятивний принцип зрілої культури, що припускає розвиток логічного мислення, уміння оперувати абстракціями і їх конкретизувати, оволодіння мистецтвом інтерпретації, судової дискусії, освоєння процедури правозастосування. Давньоруський язичник не міг освоїти правову культуру, яка стадіально була віддалена від нього на дві історичні епохи – античну і християнську. Літературним рупором цієї нездатності і постало «Слово» Іларіона, який підняв давньоруську ментальну реальність, наділивши її максимальним ціннісним статусом. Київський митрополит мислив і писав у дусі Нового Завіту. Він не був свідомим супротивником юридичного закону, ставив його вище язичницького беззаконня, думаючи разом з тим, що час закону пройшов і утвердження християнства означало торжество вищого принципу. У цьому проглядається і заявка на ідеологічне протистояння Візантії, прагнення вивільнитися з-під духовного підпорядкування її з допомогою приниження властивої грекам юридично-правової практики: адже у Візантії навіть адміністративні функції імператора і патріарха «визначалися спеціальними юридичними встановленнями»[26]. Відсутність подібної практики в Київській Русі могла видаватися не відставанням, а випередженням, проявом вищого, ніж

[25] Див.: *Грушевський М.* Історія України-Руси. – К.: Наукова думка, 1999. – Т. 2. – С. 438.

[26] *Успенский Б. А.* Царь и патриарх: Харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). – М.: Языки русской культуры, 1998. – С. 106.

раціонально-правове, духовного начала. Насправді все це демонструє: якщо віра (благодать) протиставляється закону, вона опиняється, зрештою, в політичному союзі з надзаконною силою. А в тих історичних уовах пафос Іларіона з реальністю стикувався ще слабо. Шлях від язичництва до християнства, навіть очищеного від античного і старозавітного раціоналізму, виявився повільним і суперечливим.

Щодо соціокультурного розколу, то його численні лінії і їхні відгалуження пронизували все життя Києво-Руської, а відтак і Галицько-Волинської держав. Інновації (те саме християнство) були не в змозі усунути глибокі тріщини. Якісь з них зарубцьовувалися, що на певний час збільшувало міцність недобудованої державної конструкції, але не рятувало від появи нових, часом глибших розмежувань, оскільки культурний фундамент конструкції залишався розколотим. Розколотим він залишався тому, що у велике, державно-організоване суспільство були перенесені моделі життєвлаштування локально-племінних, додержавних світів. До того ж самі ці світи – разом із властивою їм племінною ідентичністю – відходили в минуле тільки в давньоруському місті. У селі, що утримувалося в архаїчному стані, вони зберігалися: відщеплення від них могло здійснюватися лише завдяки відтоку сільського населення в міста, де був високий попит на особистісні ресурси у військовій, торговій (вона ж і військова) і ремісничій діяльності. У сільській місцевості такого попиту виникнути не могло, а тому і родоплеменні традиції залишалися в ній непорушними. Це створювало ще одну лінію розколу – між містом, що культурно розвивалося, і законсервованим у вихідній архаїчності селом. Але і місто, повторимо, знаходилося лише на півдорозі від додержавної культури локальних світів і культури великого суспільства.

Разом з тим, ці світи не знали соціокультурного розколу. Два полюси влади – авторитарний (в особі племінного князя) і народно-вічовий – сприймалися не як протиборчі і конфліктуючі, а як взаємодоповнюючі, що становлять дві однаково легітимні проекції єдиного Бога-тотема. При відтворенні ж такої моделі в державно-організованому великому суспільстві соціокультурний розкол неминучий. Згадаємо, що київський князь, покликаний втілювати загальнодержавне начало, залежав від бояр і київського віча, яке керувалося локальними інтересами міста. В окремих випадках інтереси князя і віча могли збігатися, але розкол був з самого початку закладений у цю конструкцію, тому що в масштабах держави влада князя була взагалі позбавлена другого, доповнюючого і легітимізуючого її владного полюса.

Тим часом без такого взаємодоповнення і взаємопроникнення владних полюсів і їхнього діалогу державність існувати не може. За винятком тих випадків, коли один з полюсів піднімається внаслідок цілковитого придушення іншого. За цією – авторитарною – моделлю почне розвиватися Московська Русь, але й у цьому випадку розкол не усувається, а заганяється всередину, змушуючи владу шукати контакт із другим (народним) полюсом, коли штучно усунутий розкол починає знову виявляти себе на політичній поверхні. У напрямі однополюсності рухалася спочатку і Русь Київська в особі перших Рюриковичів. Але владних ресурсів для контролю захоплених різноплемінних територій у них ще не було, що і спонукало, можливо, Святослава до створення інституту місцевих князювань в особі своїх синів.

Наслідок відомий: лінія розколу перемістилася в князівський рід. У свою чергу, боротьба всередині нього за великокнязівський престол стала основною перешкодою для сакралізації влади окремих київських князів, без чого авторитарна модель затвердитися не могла. Крім того, ця боротьба, що зробила очевидною можливість силового усунення правителя і заміни його іншим, призвела до політичного посилення вічового владного полюса, локалістського за своєю природою, позбавленого державоутворюючих інтенцій. Так соціокультурний розкол створював світ за власною матрицею, ставав своєрідним безособовим історичним суб'єктом, що підкоряв своїй анонімній волі всіх політичних гравців.

Спроба подолання розколу на ранній стадії і сакралізації авторитарної моделі може бути витлумачена як запозичення ідеї християнського Бога. Але якщо у Володимира – князя, що став на київському престолі за допомогою сили, – така мотивація і була присутня, то його надії досить швидко стали марними. Розкол – зафіксуємо це ще раз – виявився непідвладним і «новому» Богу. Більше того, прийняття і насадження християнства, усуваючи або пом'якшуючи деякі з колишніх його (розколу) проявів, викликали до життя інші. Ці прояви майже не виявляли себе на політичній поверхні, а тому мало цікавили літописців. Але вони виникли, не могли не виникнути, і їхній вплив на політичне життя побічно давав про себе знати вже тим, що абстракція єдиного Бога не набула втілення в стійкій консолідації держави. А це значить, що вона виявилася не в змозі об'єднати не тільки «верхи», але й суспільні «низи» – у противному разі «верхи» змушені були б зважати на масові настрої. Тобто, християнство не витісняло колишні язичницькі вірування, а накладалося на них, утворюючи різноманітні і внутрішньоконфліктні культурно-ментальні гібриди.

Більшість істориків одностайні в тому, що прийняття християнства не було актом, прив'язаним до певної дати, а складним процесом, що розтягся на століття. Спочатку воно спиралося на дуже вузьку соціальну базу і не мало «міцної політичної основи»[27]. Швидше за все, сам акт хрещення, запропонованого Володимиром киянам, серед яких на той час було вже чимало християн, не сприймався як значна подія, а тому не відклався в народній пам'яті[28]. Нова віра, спущена зверху, не могла швидко замінити язичництво: спочатку вона не стільки усувала колишні релігійні розколи, скільки множила їх. Але навіть після того, як ідея єдиного християнського Бога освоювалася народною свідомістю, розкол не відходив у минуле, а переміщався всередину, виражаючись у своєрідності колективних та індивідуальних уявлень.

Багаторазово описаний феномен «двовірства», тобто переплетення, взаємонакладення язичництва і християнства, яке нерідко піддавалося язичницькому переосмисленню, – один з найвідоміших проявів саме такої духовної еволюції. Деякі дослідники на підставі цього й інших явищ схильні вважати, що й у цілому з прийняттям християнства духовне життя суспільства виявилося розколотим, із двома паралельно існуючими рівнями культурного розвитку. Таке узагальнення не видасться надуманим, якщо згадати, що язичницький полюс зберігався в культурі й у наступні сторіччя, а в XX ст. на деякий час навіть став домінуючим – більшовицький атеїзм, що знайшов серед населення немало

[27] *Брайчевський М. Ю.* Утвердження християнства на Русі. – К.: Наукова думка, 1988.
[28] Запровадження християнства на Русі. – К.: Наукова думка, 1988. – С.3 – 4.

прихильників, у модифікованому і модернізованому вигляді відтворював деякі особливості язичницького світовідчуття.

Отже, ідея благодаті, навіть відчленована київською церквою в особі митрополита Іларіона від ідеї закону, ще довго не засвоювалася язичницькою свідомістю як «єдино правильна», не перетворювала дохристиянський менталітет, а інтегрувалася в нього як додатковий елемент. Але й ідея закону, будучи позбавлена універсального статусу, після християнізації України-Руси теж створювала нові лінії соціокультурного розколу. Адже закон тут існував – спочатку у вигляді неписаних норм звичаєвого права, а потім і у вигляді письмових кодексів («Руська правда» тощо). Але універсальним регулятором він справді не був, упорядковуючи лише відносини між приватними особами в обмеженому наборі типових життєвих ситуацій. На устрій самої держави і її взаємини з боярсько-дружинною елітою і населенням закон не поширювався взагалі. Тим часом у Візантії, що освоїла універсалістські принципи римського права, істотно іншими були і статус закону, і сфера його застосування, і процедура його розробки, що базувалася на розвиненій системі юридично-правових абстракцій. Україна-Русь, запозичуючи у греків християнську віру, візантійським правом не спокусилася. Але окремими каналами воно все-таки проникало і навіть застосовувалося – насамперед як регулятор відносин і конфліктів, у які були втягнені священнослужителі і церква. А це означає, що культурний розкол між християнством і язичництвом проникнув і в сферу права.

4.3. Українська культура і візантійська спадщина

Культурне споріднення України-Руси та Візантії очевидне, воно властиве і повсякденній свідомості. Проблема виникає в процесі пошуку відповіді на питання про зміст, місце і значення візантійської традиції у формуванні українського середньовічного духовно-культурного простору та цивілізаційної самоідентичності Києво-Руської держави. Складність проблеми породжує полюсне її трактування: від твердження, що давньоруська культура цілком запозичена з Візантії, яка, будучи активною культурною силою, принесла Русі-Україні нову цивілізацію, до обґрунтування самостійності розвитку української культури, виявлення її самобутніх принципів і глибинних тисячолітніх власних коренів. Відповідно, численній науковій літературі, присвяченій візантійсько-українській темі, притаманна термінологічна поліфонія. Дослідники твердять про «дифузію», «асиміляцію», «вплив», «трансплантацію», «рецензію (редакцію)», «експансію», «переломлення» візантійської традиції, про «зв'язок», «діалог» двох культур.

У контексті цивілізаційного виміру культури необхідно розглянути таке явище, як культурна дифузія, тобто просторове поширення і проникнення культурних досягнень одних суспільств на інші. Поширення культури розглядається при цьому як особлива форма руху, що зводиться не до міграції суспільств і людей, тобто культура з'являється як щось самостійне в комунікаційному процесі [29]. Завдяки дифузії Візантія справляла вплив на сусідні нехристиянські

[29] *Аксьонова В. І.* Культурна дифузія і акультурація в контексті розвитку комунікативної парадигми глобалізації та інформатизації суспільства // Гілея: науковий вісник. – К., 2012. – Вип. 56 (10). – С. 212.

країни за допомогою торгівлі і наявних у них християнських громад. Більший вплив спостерігався у католицьких країнах, особливо в Італії, частини якої тривалий час входили до складу Візантійської імперії, меншою мірою – в Німеччині, Угорщині, Скандинавії. Але найсильніше дифузія візантійської культури проявилася у слов'янських країнах (Болгарія, Сербія, Русь-Україна, а також Грузія). «Країни Візантійської культурної співдружності» зобов'язані Візантії основною частиною їхньої цивілізації, включаючи релігію, мистецтво, церемоніал, алфавіт і літературу»[30]. Візантійська література перекладалася з грецької на церковнослов'янську мову, що поєднувала православний слов'янський світ. У Грузії деякі переклади були зроблені також і з арабської мови.

У статті «Оксфордського візантійського енциклопедичного словника», присвяченій давньоруському середньовічному мистецтву й архітектурі, зазначається, що візантійська традиція була основною складовою, яка надихнула творців високого мистецтва в середньовічній Русі[31]. Візантійське мистецтво розбудило руські самобутні творчі сили, переломлюючи їх ідеї, форми і технічні прийоми, стало «викликом» до творчої змагальності. Зазначимо, що Русь-Україна спиралася не на окремі пам'ятки візантійського мистецтва і запозичувала не випадкові близькі їй риси (що нерідко мало місце на Заході), а сприймала візантійську культуру як безпосереднє джерело і фундамент, на якому вибудовувалася власна культура. Латинський Захід перейняв від візантійської культури здебільшого її пізньопоетичні ремінісценції і, починаючи з раннього середньовіччя, «залишався глухий саме до специфічно візантійського» у ній[32].

Вплив Візантії на слов'янський світ і Україну, зокрема, пройшов через три етапи. Перший – поява слов'янських перекладів – пов'язаний з діяльністю Кирила-Костянтина (826–869) і Мефодія (820–885), їхніх найближчих учнів і охоплює приблизно час 60–80 рр. IX ст. З братів-просвітників більшою схильністю до філософії відрізнявся Кирило, названий за це філософом. Він здобув освіту в Магневрській академії в Константинополі, де його учителями були майбутній патріарх Фотій, відомий учений Лев Математик. Кирило з великою шаною ставився до кападокійців, особливо до Григорія Богослова, що згодом відбилося на його власній концепції і в творах учнів. Володіючи даром полеміста і ритора, Кирило брав активну участь у суперечках з іконоборцями, представниками Риму. У свою чергу, Мефодій здійснив переклад більшої частини книг Старого і Нового Завітів.

Кирило і Мефодій сформулювали цілий напрям філософії, який пізніше дістав назву «кирило-мефодіївський», куди входили відомі мислителі, які відігравали значну роль не тільки у себе на батьківщині: Климентій Охридський, Чорноризець Храбр, Костянтин Преславський, Іоанн екзарх Болгарський, Нестор Літописець. Під впливом кирило-мефодіївської традиції склалася розвинена метасистема духовної культури, що поширилася на південних та східних слов'ян, які мали спільну православну релігію, писемність і загальні традиції. Давньо-

[30] The Oxford Dictionary of Byzantium. – Vol. 1. – P. 563.

[31] Rus, Art and Architecture of // The Oxford Dictionary of Byzantium. – Vol. 3. – P. 1820 – 1821.

[32] *Бычков В. В.* Византийская эстетика: Теоретические проблемы. – М.: Искусство, 1977. – С. 471.

руська мудрість, осягнувши кирило-мефодіївську традицію, виступає як складова частина світоглядної думки православних народів[33].

Проте кирило-мефодіївська традиція, її значущість і роль в історії давньоруської думки неоднозначна. З одного боку, вона допомогла ввійти давньоруським мислителям у світовий процес, ознайомитися з досягненнями візантійської думки і, як наслідок, розвинути свою концепцію. З іншого боку, зосереджуючи увагу руських книжників на перекладах, вона віддаляла від засвоєння текстів мовою оригіналу і створення власних творів.

Другий період впливу Візантії на слов'янський світ – з 886 р. до кінця X ст., тобто з часу вигнання учнів Кирила і Мефодія з Панонії. Вони знаходять собі місце і нове поле для просвітницької діяльності в Болгарському царстві, яке приймає християнство при царі Борисі (Михайлі). Особливого розквіту слов'янська писемність, перекладна й оригінальна, досягає при наступнику Бориса – богатирському царі Симеоні (893–927), коли наступає «золотий вік» Болгарії. Звідси приходили багато перекладів текстів візантійських авторів у Київську Русь. Це відповідало загальній тенденції «кочового» характеру середньовічної інтелігенції, особливо слов'янської, яка постійно переміщувалася у зв'язку з політичною нестабільністю, тим самим розширюючи процес взаємовпливу. Наприклад, у 1001–1014 рр. у Київській Русі була значна міграція болгарських книжників, які втікали від Василя II, котрий завоював Болгарію.

Через Болгарію Київська Русь отримала не тільки переклади Священного Писання, але й різноманітні тлумачення біблейських текстів, де поряд з творами отців церкви розміщувалися твори болгарських авторів. Це і «учительна» література, що прийшла у вигляді складених болгарськими книжниками збірників з візантійських текстів. Особливою популярністю користувалися збірники «Златоструй». Література, що потрапляла на Русь, відрізнялася високою стилістичною майстерністю і відіграла значну роль у формуванні урочистої проповіді (наприклад, твори Київського митрополита Іларіона, Кирила Туровського, Климента Смолятича). Більшість збірників мали енциклопедичний характер і містили тематично підібрані афоризми учителів церкви, вислови поетів і учених античності (Есхіла, Софокла, Сократа, Платона та ін.). Житія об'єднувались у збірники двох типів: «Пролог» і «Четьї-Мінеї». До них належали також «Патерики»[34].

Ознайомлювалася Русь-Україна також і з візантійськими апокрифами, які в цю епоху становили певний інтерес для розвитку філософських уявлень, оскільки містили концепції візантійської думки. Наприклад, надзвичайно популярним було тут «Ходінням Богородиці по муках». Природничо-наукові інтереси задовольнялися такою пам'яткою світового значення, як «Фізіолог», який символічно тлумачив властивості реальних або уявних тварин і птиць. «Фізіолог» й складений на його підставі «Бестіарій» були відомі в Болгарії і Київській Русі в грецькому та слов'янському варіантах.

---

[33] *Иоанайтис О. Б.* Византийские традиции и процесс формирования философской культуры Киевской Руси // http://www.davidsbuendler.kz/node/ 237

[34] *Иоанайтис О. Б.* Византийские традиции и процесс формирования философской культуры Киевской Руси//http://shkola-mysli.narod.ru/0 -13-p.html

На окрему увагу заслуговує жанр Шестодневів. Потреба тлумачення біблейських текстів виникала у зв'язку з відсутністю у Священному Писанні детального опису світобудови. Перша книга Біблії – «Битіє» – дуже лаконічна, що вимагало розширеного тлумачення космогенези. Відомі близько ста двадцяти п'яти Шестодневів різних авторів. Найпопулярнішими у Візантії і Київській Русі були Шестодневи, складені Василем Великим, Георгієм Пісідою, Северианом Габальським. І все ж розквіт слов'янської перекладної писемності припадає на третій період впливу Візантії на слов'янський світ – на Київську Русь, яка з XI ст. стає головним ареалом загальнослов'янської перекладної діяльності, центром слов'янського світу.

Одночасно, Києво-Руська держава, сприймаючи візантійський досвід через посередництво слов'янських сусідів і безпосередньо з самої Візантії, виступала його транслятором на оточуючий світ. Наприклад, «Слово про Закон і Благодать» Київського митрополита Іларіона (XI ст.) виникло під впливом візантійських авторів, але, в свою чергу, справило вплив на сербського письменника XII ст. Доментіана – автора «Житій Симеона і Сави Сербського», творів, що відіграли значну роль у розвитку середньовічної літератури і філософії Східної Європи. Це стало можливим, оскільки старослов'янська писемно-літературна мова, що склалася внаслідок діяльності представників різних слов'янських народностей і на території різних слов'янських країн, представляла загальну фонетичну, граматичну і лексико-стилістичну систему, зрозумілу для всіх носіїв слов'янських діалектів.

З кінця X по XIII ст. на Русі було в обігу кілька тисяч книг різних назв[35]. З'являються бібліотеки (найбільша знаходилась у храмі Святої Софії в Києві). При дворі князя Володимира, а потім Ярослава Мудрого створюються літературні центри. Будуються храми, монастирі, що не поступаються своєю красою і величчю візантійським. Німецький хроніст Адам Бременський, який в XI ст. відвідав Київ, назвав його «другим Константинополем».

Водночас, як би не поширювалася на Русі візантійська культура і, зокрема, література, говорити про її абсолютний вплив не доводиться. Почнемо хоча б з того, що після прийняття Візантією християнства воно в ній входить у структуру імперської влади, суспільства і культури, поєднуючись при цьому з античною імперською традицією. Ті, хто цього пристосування прийняти не міг, створюють чернецтво й особливу чернечу традицію, що зберегла низку моментів ранньохристиянського протистояння з язичництвом [36]. Тут і лежать корені двох культур: у них обох сполучаються елементи християнської й античної спадщини, але поєднуються по-різному й у різній пропорції. У своїх джерелах це конфлікт (з'єднання і протистояння) християнства й імперії, священства і царства.

Яка ж з цих культурних традицій переносилася на Русь-Україну внаслідок її християнізації? Безсумнівно, що в першу чергу сюди переходила традиція аскетична. Такий розвиток був природним у низці відносин. Про те, як такий редукційний варіант культури-донора відбивався на культурі-реципієнті, красномовно свідчать викриття латинської єресі власне руського походження,

[35] *Глухов А. Г.* Русь книжная. – М.: Советская Россия, 1979. – 223 с.
[36] *Heussi R.* Der Ursprun des Monchfums. – Tubingen, 1936. – 320 S.

вставлені в «Повість минулих літ»[37]: богословські теми відсутні, йдеться лише про опресноків, поклоніння хресту й іконам, шлюб духівництва й індульгенції; місцева інновація зводиться до докору в тому, що латиняни «землю глаголють материю»[38], тим самим латинству ніби приписується відкинуте слов'янами язичництво.

Очевидно, що з візантійської точки зору служіння в Києві було місіонерством, а місія у «варварів» для столичної еліти була непривабліва. Отже, у місію, як правило, відправлялися люди, для яких гуманістична культура столиці не мала особливої цінності, а поширення християнства серед варварів представлялося найважливішим завданням, що, знову ж таки, швидше вказує на аскетичну традицію (можливим винятком є Київський митрополит Іоанн). Про це можна судити за грецьким духівництвом у Болгарії XI ст., яка тоді теж була провінцією, хоча і більш близькою й тому, здавалося б, привабливішою. Проте освічений візантієць дивився на життя так, як парижанин XIX ст. на службу в Алжирі. Феофілакт Болгарський, архієпископ Охрида, уже після завоювання Болгарії Візантією був посланий туди на своєрідне заслання; він належав до константинопольської бюрократії, був вихователем імператорського сина і цінителем гуманістичної освіченості. У своїх листах з Охрида постійно скаржився на болгар, називаючи їх «нечистими варварами», і на греків, неуцтво яких він не втомлювався підкреслювати тощо. Якщо довіряти оцінкам Феофілакта, грецьке духівництво в Болгарії XI ст. з гуманістичною традицією явно пов'язане не було.

Деякою мірою це може дати уявлення і про культурний кругозір грецького духівництва, яке приїжджало до Києва. Звідси усвідомлюється один з факторів, які визначали особливості тієї культури, що переносилася з Візантії на Русь: її гуманістичний компонент майже не мав на Русі своїх представників. З цим, очевидно, пов'язаний і склад тієї візантійської літератури, що поширювалася в Київській Русі в слов'янському перекладі. Як би не складалася справа з перекладацькою діяльністю в Русі-Україні взагалі, літературу, що стосувалася гуманістичної традиції, пропагувати в Києві не було кому. Греки, що потрапляли на Русь, зазвичай були мало ознайомлені з нею, не цінували і, можливо, погано її розуміли.

Визначальним для типу культури, що формувався у Києві, був специфічний характер освіти. Тут склалася принципово інша система освіти, ніж у Візантії, де зберігалася світська освіта і виступала загальним надбанням і нейтральним тлом і для аскетичної, і для гуманістичної традиції. Жодної спеціальної духовної освіти не було взагалі[39]. Читання античних авторів залишалося частиною елементарної програми, так що наступність стосовно античної культури все-таки зберігалася, незважаючи на релігійне протистояння і новий культурний контекст. Знання класичних текстів вважалося (з погляду сучасного філолога) збитковим і неповним, тексти часто читалися не в оригіналі, а у витягах, але

[37] Полное собрание русских летописей, издаваемое Археографической комиссией. Т. 1 – 41. – СПб., М., 1845–1995. – Т. 1. – С. 86 – 87, 114 – 116.

[38] *Шахматов А. А.* Повесть временных лет. Т. 1. Вводная часть, текст, примечания. – Пг, 1916. – С. 145.

[39] *Beck H.-G.* Geschichte der orfhodoxen Kirche im byzantinischen Reich. Bd 1, Lieferung D 1. – Gottingen, 1980.

античний компонент у будь-якому разі існував і сприймався як норма. Можна згадати, що в перерахуванні тих знань, які набув святий Костянтин-Кирил, прибувши в Константинополь, Велике житіє на перше (початкове) місце ставить Гомера: «Наоучи же се Омироу, і гюомитри.. і въсемь прочіимь еллин'скыимь хоудожьством»[40]. Таке становище склалося в Східній імперії від початку, і ті зміни, що відбувалися пізніше (зокрема, занепад інтересу до класичної спадщини у VIII ст. і актуалізація цього інтересу в IX – X ст.), принципового впливу на тип культури (що відрізняє Візантію від Києво-Руської держави чи Західної Європи у раннє Середньовіччя) не робили.

На Русі освіта мала здебільшого катехитичний характер: освіченість не виростала тут, як у Візантії, з античної традиції, а спочатку пов'язувалася з місією. Це відбивалося і на складі книжності: переважна її частина складалася з творів духовної літератури; за обсягом цей корпус відповідав середній візантійській монастирській бібліотеці типу бібліотеки монастиря Святого Іоанна Предтечі на Патмосі, каталог якої, складений у 1201 р., дійшов до нас. Освіченість (як би ми не трактували її щодо Руси-України) за межі цього обмеженого корпусу не виходила, а елементарна освіта зводилася до оволодіння читанням, орієнтованим на той самий корпус релігійних текстів. Читання за складами і виучування напам'ять основних молитов і Псалтиря вичерпували, мабуть, зміст формальної освіти, у якій не було місця граматиці, розбору класичних текстів, невідомих у слов'янському перекладі.

Відповідно, класичні автори перетворювалися для слов'янського книгаря в невідомих ідолів чужої культури. У цьому контексті антична спадщина ототожнюється з нечестивим язичництвом, і будь-яка його цінність заперечувалася. Показово в цьому плані, як Аполлоній Тіанський, відомий руським книгарям за слов'янським перекладом Хроніки Георгія Амартола, перетворюється в «Повісті минулих літ» з неопіфагорейського мудреця в одержимого бісом волхва: йдеться не про свідоме перекручування джерел, а про ненавмисну трансформацію, зумовлену менталітетом укладача літопису. Таке сприйняття античності пояснює, чому Климент Смолятич у переписці зі священиком Фомою вважає необхідним спеціально виправдовуватися в тому, що посилався на язичницьких авторів і писав «От Омира, и от Аристо[те]ля, и от Платона, иж[е] в елиньскых нырех славне беша»[41]. Очевидно, що за цих умов про жодну подібність візантійської і руської культури говорити не доводиться; тим більше неможливо говорити про тотожність. Культура Київської Русі не повторює і не трансплантує сучасну їй візантійську культуру, а засвоює один її ізольований фрагмент, і навіть у цьому фрагменті істотно переставляє значеннєві акценти.

Це твердження не означає, звичайно, що в культурі й літературній спадщині Київської Русі не може бути знайдено слідів візантійської гуманістичної традиції. Оскільки русько-візантійські відносини не зводилися лише до церковно-політичних, а поширювалися на торгівлю і ремісництво, підтримувалися шлюбами руських князів з представницями візантійської знаті, хоча і рідкісними,

[40] *Охридски Климент.* Събрани съчинения. Т. 1 – 3. – София, 1970 – 1973.

[41] *Никольский Н.* О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века. – СПб., 1892. – С. 104.

оскільки київська еліта володіла певними свідченнями про життя константинопольського двору, окремі запозичення зі звичаїв візантійського двору і знаті могли проникати в Київ. Однак такі елементи займають в культурі Київської Русі периферійне становище, мають характер оказіональних запозичень, що опинилися поза своїм контекстом.

Щодо книжної мови, то очевидно, що книжна грецька і книжна слов'янська функціонували по-різному. У Візантії книжна мова (у різних стилістичних варіантах) слугувала засобом вираження не тільки для літератури, але і для всієї офіційної діяльності – юриспруденції, діловодства тощо. Разом з тим некнижна мова могла застосовуватися в літературі (вже в XII ст.) за деяких естетичних установок, тобто певним чином естетизуватися. У будь-якому разі характер уживаних мовних засобів усвідомлювався і виявляв естетичні установки того, хто писав. До протиставлення релігійної і нерелігійної сфери вибір мови стосунку не мав, візантійський пуризм, представлений і в духовній, і у світській літературі, спирався, насамперед, на класичні моделі, і з часу великих отців церкви IV–V ст. атицизована грецька стає такою самою нормою для релігійної літератури, якою вона була для атицистів-язичників, котрі навчали їх риторичному мистецтву. У Київській Русі естетизації некнижної мови не було, навпаки, вона вживалася в правових і ділових документах, оскільки вони не пов'язувалися з християнською культурою. Тут вибір мови значною мірою визначався протиставленням християнської традиції і дохристиянської культурної спадщини. Дослідники твердять про диглосію і стосовно Візантії, і стосовно Київської Русі, але ці твердження сумнівні.

У Візантії світська і духовна культура, переплітаючись і взаємодіючи, залишалися конфронтуючими традиціями. У Києво-Руській державі така дихотомія (у рамках книжної культури) відсутня, елементи візантійської світської культури, потрапляючи сюди, осмислювались як частина єдиної християнської духовної традиції. Така справа з рецепцією візантійського права, коли, скажімо, карне законодавство Прохирона розглядалося як частина священного переказу, а його XXXIX титул, присвячений карним покаранням, описується як «Заповеди по преданию святыхъ правилъ избранная, о казнехъ, по повелению святыхъ отецъ и по уставу св. царей». Це сприйняття візантійських юридичних кодексів однозначно виявляється у викриттях, спрямованих проти тих, хто відокремлює «градські закони» (тобто Прохирон) від «апостольських і батьківських писань» (тобто священного переказу). Якими б тенденційними не були такі висловлювання, можливість об'єднання на руському ґрунті різнорідних візантійських традицій у єдиний корпус християнського переказу реалізується досить виразно.

Ця специфіка руської рецепції може бути з більшою чи меншою ясністю простежена й стосовно будь-яких інших текстів, що йдуть з Візантії; вона має неодмінно враховуватися для аналізу побутування цих текстів у давній Русі. Так, Історія іудейської війни Іосифа Флавія у візантійському контексті оцінювалася, мабуть, як історіографічний твір, подібний до інших творів античних істориків. У східнослов'янській рецепції він сприймався як оповідання, що містить частину священної історії. Найдавніша (на думку більшості дослідників) редакція слов'янського перекладу Іосифа Флавія дійшла до нас у складі так званого «Іудейського хронографа» (складеного в XIII ст.), який, поряд із Флавієм, містить Шестоднев,

книгу Буття з тлумаченнями святого Іоанна Златоуста, історичні книги Біблії, витяг із хронік Іоанна Малали і Георгія Амартоли. Російський історик В. Істрін вважав, що метою укладача було «дати докладний виклад єврейської історії від створення світу до зруйнування Єрусалима». Вважаємо, що ця мета могла б бути сформульована і як виклад священної історії від створення світу до виконання пророцтва Христа про зруйнування Єрусалима, тобто як мета релігійна, а не історіографічна. У складі «Іудейського хронографа» в текст Флавія вкраплено уривки з Євангелія[42]. Отже, переносячись на східнослов'янський ґрунт, візантійські тексти змінювали свою функцію і поза залежністю від своїх вихідних параметрів виявлялися частиною християнської релігійної традиції. Історія іудейської війни – лише один з очевидних прикладів. Точно так само «Християнська топографія» Козьми Індикоплова входила в культурну свідомість не як модифікація античних географічних трактатів (хоча б і безглузда, з погляду освіченого візантійця), а як опис християнської світобудови, культурного простору християнської цивілізації, у який тоді попала і Руська земля.

Єдиним «культурним» текстом, що не піддається однозначній інтерпретації щодо дихотомії світської і духовної літератури, є «Слово о полку Ігоревім». Однак складність інтерпретації зумовлена у цьому випадку тим, що дуже мало знаємо про рецепцію цієї пам'ятки. Відсутність даних не випадкова: вона свідчить про певну периферійність давньоруської культури. У будь-якому разі, можна вважати, що захоплені архаїкою дослідники неадекватно підкреслюють значущість язичницьких підтекстів, тоді як ніщо, власне кажучи, не перешкоджає інтерпретації «Слова» як розгорнутої ілюстрації історіографічного повідомлення, що існує в рамках тієї загальної картини християнської історії, яка задана літописами.

Отже, у Київській Русі майже не було опозиції світської і духовної культури, тому належність до тих чи інших творів атрибута «світський», власне кажучи, є відносним. Підкреслюючи відмінність давньоукраїнської літератури від візантійської, ця риса ставить разом з тим питання про відповідність класичних історико-літературних дескриптивних схем до сукупності давньоукраїнських текстів. Оскільки маємо тут справу з предметом, специфічним в історико-культурному відношенні, природно припустити, що він настільки ж специфічний і щодо історико-літературного. Відсутність світської літературної традиції пов'язана з тим, що в давньоукраїнській культурі майже не представлений античний компонент; відповідно, можна вважати, що для руських авторів і читачів не були актуальними і ті категорії класифікації текстів, які започатковуються з античної риторики. Нерелевантність протиставлення духовної і світської традиції позбавляє літературний простір первісної розчленованості, зокрема, структурування літературних творів за жанровим принципом.

Свого часу Д. Чижевський стверджував, що в давньоруській літературі більшою мірою, ніж у літературі наступних епох, «композиція, стилістичні особливості і навіть зміст залежать від належності твору до визначеного жанру»[43].

[42] *Истрин В.* Александрия русских хронографов. Исследование и текст. – М., 1893. – С. 353.

[43] *Cizevskij D.* On the Question of Gernes in Old Russian Literature//Harvard Slavic Studies, 1954. – С. 105.

Відповідно до цього погляду сукупність давньоруських «літературних» текстів почала розглядатися як жанрова система. Ця точка зору піддалася потім ґрунтовній критиці, оскільки саме поняття жанру як сполучення набору ознак, що поєднують характеристики, які стосуються змісту, композиції, поетики і мови, виявилося погано застосовним до давньоруської словесності. Ті внутрішньолітературні класифікуючі принципи, за допомогою яких автор визначає жанрові особливості породжуваного ним тексту, реалізуються як елементи естетичної установки автора; ані ця установка, ані відповідні принципи для давньоукраїнських книгарів не актуальні. Оскільки на корпус різнорідних давньоруських текстів накладається анахроністична схема, яка не знаходить відповідності в інтенціях їхніх авторів і переписувачів, дослідник зіштовхується з безліччю випадків, коли він не в змозі вказати, до якого жанру належить твір. Саме тому дослідники воліють говорити про «протожанри» або групувати твори за функціональними характеристиками, тобто категорія жанру переноситься в історію давньоукраїнської літератури через її подібність до візантійської; передбачається, що систематика, застосована до літератури Візантії, має підходити і для родинної східнослов'янської словесності.

Подібне перенесення видається нам не зовсім правомірним, якщо зважити на фундаментальні відмінності у культурах стародавньої Руси-України та Візантії. У Візантії література мала риторичну організацію, успадковану від античності. Ця спадщина була закріплена в риториках і залишалася актуальною для візантійських авторів будь-якого періоду. Вона задавала не тільки жанрову класифікацію, але й уявлення про репертуар соціальних функцій культивованої словесності, так що будь-який автор певним чином співвідносив структурні характеристики свого твору з тим місцем, яке вона мала посісти в літературній системі. Звичайно, розвиток цих уявлень мав місце, але він накладався на риторично розчленований простір і приводив до його подальшого членування. У давній Русі ця антична спадщина не була освоєна, оскільки простежується відсутність риторичної організації літератури. Перекладна література візантійського походження містила лише один фрагмент системи візантійської літератури, на основі якого систему в цілому реконструювати неможливо.

У світлі сказаного про вплив Візантії на давньоукраїнську культуру і особливості її сприйняття варто закцентувати на часто замовчуваний момент. За довгий час свого існування Візантійська імперія, здавалося б, мала можливість яскраво і сильно виразити себе в сфері культурної творчості. Однак насправді масштаби цього самовираження виявилися досить скромними. Принаймні вони незрівняні з часовими і просторовими масштабами цього соціального організму.

З часом виявилося, що Візантія не залишила чогось великого у сферах філософської, моральної, політичної думки. Не з'явилося шедеврів світового рівня у літературі, музиці, малярстві, скульптурі, театрі. У цьому відношенні культура Візантії поступається культурам грецької античності, європейського Відродження і Нового часу. І все-таки її не можна звинувачувати в творчій неповноцінності, оскільки свою культуротворчу місію вона, незважаючи ні на що, виконала. Ця місія мала особливий характер і була локалізована, переважно, у сфері релігійної творчості. Історичне призначення Візантії полягало в тому, щоб адаптувати християнство до соціальних і духовних особливостей народів, які заселяли землі

на схід від Риму. Це було нелегко і непросто, однак Візантія блискуче справилася з цією місією[44].

Неоднозначність візантійської духовної спадщини, прийнятої Руссю, влучно передають слова В. Розанова: «Розкладаючись, помираючи, Візантія нашептала Русі всі свої передсмертні лютості і стогони і заповідала міцно їх берегти. Русь біля ліжка помираючого зачарувалася цими передсмертними його зітханнями, прийняла їх ніжно до дитячого свого серця і дала клятву помираючому»[45]. Які саме це були клятви? А клятва була фактично одна – зберігати у серці почуття смертельної ненависті до західних племен, щасливіших у своїй історичній долі. В. Розанов у цьому випадку вказав на досить серйозну проблему – проблему неоднозначності, суперечливості того духовного спадку, який прийшов на Русь з Візантії.

Зв'язок між двома світами, візантійським і давньоруським, існував подібно до зв'язку між батьками і дітьми. Оскільки батьки дають дитині життя, то вона за отримання цього великого блага повинна всі дні шанувати батька свого і матір свою. Проте, з іншого боку, разом з життям дитина наслідує і гріх, який неможливо відсікти від життя. Так і Русь мала бути вдячна Візантії за те, що через неї вона стала християнською. Однак це велике набуття було не християнством взагалі, а християнством в його візантійській версії. Сприйнятий християнський дух виявився обтяженим людською ношею, його гріховністю, яким візантійське православ'я за кілька століть встигло просякнути християнську віру. Все це не наближало людину до Христа, а навпаки, утримувало на відстані.

Головний продукт візантизму – це тип індивідуальної свідомості, що відрізняється схильністю мислити поза межами природно-правових категорій, відсутністю критичного ставлення до неправових акцій державної влади, поступливістю маніпулятивному тиску пануючих ідеологем, покірністю силі автократичного правління, здатністю досить легко пристосовуватися до вимог жорстких політичних режимів. Носій подібної свідомості, що перебуває в рамках жорсткої дисциплінарності, здатний легко переходити від мовчазної покірності до протилежного стану і перетворюватися в «людину беззаконня». Звичка підкорятися зовнішньому диктату робить його самого після перерозподілу влади схильним до диктату і насильства[46]. Українській історії не бракує подібних прикладів.

Підсумовуючи, зазначимо, що проблема впливу візантійської культури на давньоукраїнську давно перебуває в епіцентрі української історіографії (М. Грушевський, І.Франко, І. Крип'якевич, М.Голубець, М. Попович, Д. Степовик, І. Шевченко, Н. Яковенко та ін.). Особливо плідними в цій ділянці є праці Висоцького, В.Корнієнка, Н.Нікітенко[47], в яких історія Софії Київської розглядається у контексті історико-культурних взаємин Руси-України і Візантії. Автори крізь призму архітектури й стінопису Св. Софії розглянули традицію русько-візантійських взаємин кінця X – першої половини XI ст., простежили стрижневі ідеї

[44] *Багинин В. А.* Византинизм и византизм // htttp://credonew.ru/content/view/ 509/57/

[45] *Розанов В. В.* Религия и культура. Т. 1. – М.: Советская Россия, 1990. – С. 330.

[46] *Бачинин В. А.* Византинизм и византизм // htttp://credonew.ru/content/view/ 509/57/

[47] *Корнієнко В.* Графіті Софії Київської XI – початку XVIII ст. – К., 2014. – 359 с.; *Нікітенко Н.* Русь-Україна: Візантія у монументальному комплексі Софії Київської: історико-соціальний та етноконфесійний аспекти. – К.: Слово, 2004. – 416 с.

етноконфесійного самовизначення Київської держави у східнохристиянській Ойкумені, проаналізували роль духовної спадщини Візантії в етнодержавотворенні Руси-України, формування домінантних концептів українського національного менталітету і національної культури. Зазначимо також, що оцінки Візантії і візантизму в українській і світовій науці й культурофілософії мали і мають різні знаки, виступали й виступають то як аксіологічно позитивні, то як негативні величини. Для прихильників однієї позиції Візантія протистоїть Заходу як світ відсталості й нерухомості, тисячолітнього занепаду і розпаду, для прихильників іншої візантійська культура – хранителька всесвітнього християнства і справжніх цінностей античності. Важливе значення в баченні Візантії та її культурного світу мав реально не декларований, але діючий факт зв'язку науки з «великою політикою».

Візантійська тема, її розробка й осмислення – це деякою мірою пробний камінь. Ідеться про часом апологетично упереджене, однобічне розуміння Візантії, про цілісне уявлення візантійської культури як православного світу, художньо насиченого, неповторного, суперечливого у своєму земному, «людському, занадто людському» сенсі із притаманною йому опозицією відцентрових і доцентрових сил, що виявлялася в протистоянні столиці і провінції, суворого аскетизму і толерантного світосприйняття, патристичної традиції й елліністичної спадщини, нарешті, етнічними, мовними, релігійними відмінностями, а також конфліктами між класами і соціальними групами, але разом з тим літургічно всесвітнім у своєму духовному вимірі.

4.4. Особливості етнокультурної самосвідомості українців княжої доби

Княжа доба започаткувала два взаємопов'язані процеси: формування української ідентичності та етнокультурної самосвідомості українців. Розгляд цього питання доцільно почати із екскурсу до поворотного для Афін 429 р. до н. е., коли Софокл поставив свою найвидатнішу, як вважає більшість критиків, трагедію «Цар Едіп». Іноді її розглядають як авторську засторогу співвітчизникам про небезпеку гордощів та влади, проте її центральною темою є проблема ідентичності (колективної та індивідуальної), яка пронизує всю п'єсу. «Я хочу знати, хто я»: відкриття самого себе становить рушій п'єси і внутрішній сенс усієї дії. Але кожне «Я», відкрите Едіпом, є ще й соціальним «Я», категорією і роллю, навіть коли воно виявляється хибним для Едіпа. Тільки після страшного відкриття, «хто він насправді», Едіп передбачає сенс своєї долі. Він не щасливий володар, не звичайний чоловік і батько, не рятівник рідного міста. Натомість перетворюється на гидку потвору, вбивцю, раба, чужинця, сина долі. Тільки наприкінці життя Едіп стає спроможним бачити те, чого не міг роздивитися, коли ще мав очі, чого сам він не «бачив», зате добре бачив сліпий провидець Тіресій. Він стане другим Тіресієм, ще одним ясновидцем, пережиті страждання і його незвичайна доля дадуть йому силу зцілювати й рятувати[48].

[48] Sophokles. 1947. – P.71 – 124.

Міф про Едіпа яскраво показує, яким чином «Я» складається із розмаїтих ідентичностей та ролей – родинної, територіальної, соціальної, релігійної, етнічної та родової. Розкриття таємниці Едіпового народження переконує, що до нашого матеріального світу підступає інший, невидимий світ, ставить догори дригом його соціальні категорії і руйнує знайомі всім ідентичності.

Що ж то за категорії та ролі, з яких зазвичай складається кожне нормальне «Я»? По-перше, найочевиднішою і найголовнішою є категорія роду, поділу на статі, які загально поширені й переконливі. Наш рід численними шляхами визначає як нас самих, так і ті можливості й винагороди, що припадають нам у житті. Родове розмежування, географічно поділене, соціально та етнічно фрагментоване, має бути пов'язане з іншими, згуртованішими ідентичностями, щоб мати спроможність надихати колективну свідомість і спонукати до колективних дій.

Друге місце посідає категорія простору або території. Місцева та регіональна ідентичність не менш поширена, надто в доновітні періоди. Локальності та регіональності, здається, властива та сила гуртування, якої здебільшого бракує диференціації за родом. Регіони легко фрагментуються на місцевості, а місцевості можуть легко розкладатися на окремі поселення. Вкрай рідко можна спостерігати могутній і згуртований регіональний рух, як, приміром, у Вандеї під час Французької революції, проте в цьому випадку єдність, певне, зумовлювалась ідеологією не менше, ніж належністю до регіону. В більшості випадків «регіоналізм» нездатний забезпечити мобілізацію свого населення з його окремими наріканнями та особливими проблемами. Крім того, регіони дуже важко визначити географією; часом у них декілька центрів, а кордони розмиті[49].

Третій тип колективної ідентичності – соціоекономічний, категорія соціального класу. Певні їх різновиди досить різноманітні: аристократія, буржуазія, пролетаріат – часом стають основою рішучих політичних і воєнних дій. Класи здебільшого є категоріями економічного інтересу, а звідси і їхній додатковий поділ відповідно до величини прибутку й рівня кваліфікації. Зауважимо, що і релігійні, і етнічні ідентичності намагаються ввести більше, ніж один клас, до спільнот, створених на своїй основі. Релігійні спільноти, що прагнуть стати церквою, звертаються до всіх елементів даного населення, а то й переступають етнічні кордони. Вони проповідують або всій нації, або всьому світові і ніколи не звертаються до якогось окремого класу, навіть коли на практиці релігія призначається одному класові або ж поширюється саме серед одного класу. І все-таки «релігійна ідентичність» ґрунтується на інших критеріях, цілком відмінних від критеріїв «соціального класу», і постає із зовсім іншої сфери людських потреб і дій. Якщо класова ідентичність виростає зі сфери виробництва та обміну, релігійна ідентичність походить зі сфери спілкування та гуртування. Релігійні ідентичності спираються на об'єднання культури та її елементів – вартостей, символів, міфів і традицій – часто кодифікованих в обрядах та ритуалах. Отже, вони прагнуть об'єднати в одній громаді вірних усіх тих, що визнають певний символічний код, певну систему вартостей і традицій віри та

[49] Див.: *Толочко А.* Воображенная народность: (Етнічні процеси у середньовічному слов'янському світі: матеріали «круглого столу») // Український історичний журнал. – 2001. – №3. – С. 29 – 34.

ритуалу, сукупно чи посиланнями на позаемпіричну реальність, хоч яку знеособлену, й ознаками спеціалізованої організації, хоч якої слабенької[50].

Релігійні спільноти часто тісно пов'язані з етнічними ідентичностями. Тим часом як «світові релігії» прагнуть переступити й скасувати етнічні кордони, межі більшості релігійних спільнот збігаються з межами етнічних груп. Є немало переконливих випадків, аби припустити існування міцних зв'язків між формами релігійної ідентичності – навіть у межах світових релігій – і етнічними поділами і спільнотами. Проте під час аналізу слід ясно розрізняти два види культурної колективної ідентичності. Релігійна спільнота може, зрештою, розколоти етнолінгвістичне населення, як сталося це серед швейцарців, німців і в Єгипті. Релігійний розкол тривалий час перешкоджав формуванню сильної і тривкої етнічної свідомості серед такого населення – аж поки доба націоналізму спромоглася об'єднати спільноту на новій, політичній основі.

Торкнувшись загальних питань ідентифікації як методологічного аспекту цивілізаційного підходу до культури, можна перейти до ключових аспектів ідентичності українського народу в контексті його ментальності та історичних особливостей формування. На деяку специфіку давньоруського суспільства свого часу вказав В. Сергієвич: «Давня Русь не знала станів. Вони зародилися тільки в московську епоху; в часи попередні можна спостерігати лише слабкі їх зародки. До утворення Московської держави все населення руських князівств, з точки зору права, було єдиною масою, різні верстви якої відрізнялися одна від одної достоїнством, а не правами і обов'язками. Станової різниці, що прив'язувала відомі класи суспільства до відомих занять, ще не було: від князя до останнього вільного кожен міг бути воїном, чиновником, мати земельну власність, займатися торгівлею, промислами. Кожен мав право на все, але одному вдавалося більше, ніж іншому, а тому він виділявся як людина «краща»; хто залишався позаду всіх, той характеризувався епітетом «меншої» людини. Таким чином, виникла ціла драбина якісних відмінностей одного і того самого роду вільних людей. Сходинки цієї драбини не були замкнутими: в міру поліпшення фактичної ситуації людина сама по собі піднімалася на наступну сходинку і навпаки»[51]. Настільки обширна цитата виправдана тим, що, крім ствердження незалежності соціальної стратифікації від держави, В. Сергієвич висловив досить цінні погляди на структурування давньоруського суспільства за іншими критеріями, які важливі для розуміння етнічної ідентичності.

Як уже зазначалося, однією з найбільш давніх, поширених і стійких конструкцій людської психіки є протистояння «свої – чужі». Воно і сьогодні залишається визначальним у соціально-культурному і етнічному світогляді. У давньоруському суспільстві з цим протиставленням найчастіше всього виявлявся пов'язаним термін «люди»! «Люди» – це землеробське, ремісниче і торгове населення окремих земель, основна маса вільного населення, як міського, так і сільського. Слово «людина» походить від кореня *leudh* – «рости», за допомогою якого стародавні індоєвропейські спільноти визначали сферу «свого», «вільного»,

[50] *Spiro M.* Religion: Problems of definition and explanation. – M. Banton (London): Tavistock, 1966. – P.178.

[51] *Сергеевич В.И.* Древности русского права. Т. 1. – СПб, 1909. – С. 351 – 352.

протиставляючи її сфері «чужого» та «ворожого». В пам'ятках писемності сфера значень цього слова знаходиться приблизно в тому ж руслі. В. Колесов визначав його змістовне навантаження в руській мові X – XIII ст. так: «Люди самостійні, здатні до якоїсь справи чоловіки, вільні і «свої», об'єднані спільним вождем і справою, підпорядковані світському закону»[52]. На Русі поняття «люди» було назвою найбільш численної соціальної групи, а з часом воно стало застосовуватися для позначення не тільки «своїх», але і «чужих». Так киянин, наприклад, міг сказати не тільки «люди київські», але й «люди новгородські».

Завдяки тому, що «люди» становили основну масу населення Руси-України, світогляд вільного рівноправного общинника був головним для всієї суспільної свідомості епохи. Становище цієї соціальної категорії мислилося як посереднє, як певна точка відрахунку, щодо якої визначалися «лутшие» і «убогие». Виявлявся цей вплив і в інших сферах. Наприклад, у ставленні до праці в Ізборнику 1076 р. сказано: «Любяй дело бес печали перебываеть»[53]. У «Повчанні» Володимир Мономах вказує на працю, взагалі, як на один з основних показників доброчесності. Образи сільської праці використовувалися давньоруськими письменниками для зображення найбільш позитивної людської діяльності, включаючи і християнізацію Русі: «Якоже бо се некто землю разорить, другые же насееть, ини же пожинають и ядять пищу бескудну, тако сь – отець бо сего Володимиръ землю взора и умеччи, рекше крещениемъ просветивъ, сь же насея книжными словесы сердца верных людий, а мы пожинаемъ, ученье приемлюще книжное»[54].

Незважаючи на те, що християнська система поглядів однозначно віддає перевагу бідності перед багатством, засудження забезпеченого існування самого по собі в давньоруській суспільній свідомості непомітно. Швидше навпаки, церква вказує багатим прийнятні форми існування без значних матеріальних затрат і в мирі зі своєю совістю. Для цього необхідно творити милостиню, годувати і захищати вбогих, підтримувати церкву. За такими правилами радить жити «Наказаніє багатим» в Ізборнику 1076 р., «Повчання» Володимира Мономаха та низка інших творів[55]. З другого боку, суворо засуджувалася любов до грошей, скупість. Давньоруська етика не засуджувала багатство, особливо якщо його володар володів ним справедливо за етичними правилами того часу, тобто ділився. Але до бажання його постійно накопичувати ставилися різко негативно, хоча багатство було обов'язковою умовою знатності. У той же час, знатність визначалася не одним багатством, а цілим комплексом параметрів. У число їх також входили родовитість, високе становище в політичній системі, наслідування певному шаблону в поведінці, наявність певної системи соціальних зв'язків. Якщо людина володіла всіма цими якостями, вона вважалася знатною.

Специфіка давньоруських уявлень про соціальну стратифікацію краще всього виявилася в такому феномені культури, як одяг. На думку А. Арциховського, одяг вищих верств суспільства не відрізнявся від одягу основної маси кроєм, а

[52] *Колесов В.В.* Мир человека в слове Древней Руси. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. – С. 231.
[53] ПСРЛ. – Т.1. – С.121.
[54] Там само. – С.218.
[55] Киево-Печерский патерик // БЛДР. – Т.4. XII век. – С.325.

лише якістю використовуваної тканини. Ті самі свити, чоботи, кожухи. Тільки у рядового населення з простого полотна, грубого сукна, а у багатих з привізних дорогих тканин[56]. За свідченням Льва Диякона, сорочка князя Святослава Ігоревича відрізнялася від одягу його супутників лише чистотою. Знать мала деякі відмінні деталі туалету – багаті пояси, гривни, але кожен із цих елементів мав аналоги і в одязі простолюдина. Таким чином, навіть у зовнішньому вигляді людини Давньої Русі видно було нерозчленованість суспільства, в якому вона жила. Дослідники, разом з тим, звертають увагу на протиставлення «доброго» і «злого» господаря, підкреслюване в «Слові о полку Ігоревім», і яке конкретизується в «Молении»: добрий господар – князь, злий – боярин. «Лучше бы ми нога своя видети в лыченицы в дому твоемъ, нежели в черлене сапозе в боярстемъ дворе; лучше бы ми в дерюзе служити тебе, нежели в багрянице в боярстемъ дворе»[57]. Це, до речі, справи не змінює, тому що служба у доброго господаря і в «Молении» виявляє все ж ту саму перспективу, яка свідчить, що нести її доведеться в напівзалежному стані: «Добру господину служа, дослужится свободи, а злу господину служа, дослужиться больша работым».

Різка межа, яка існувала між вільним і рабом у Західній Європі, виявлялася ще і в тому, що навіть після звільнення колишній раб ніс на собі ганебний відбиток свого минулого стану. На Русі нічого подібного не виявлено. Холоп, який викупився з холопства, зарахований статутом Всеволода Мстиславовича в категорію «ізгоїв», куди, крім нього, входять купець, що розорився, неграмотний попович і навіть князь, який осиротів. Таким чином, ізгойство не несе в собі принизливого для колишнього раба стану. Це лише свідчення тимчасової невизначеності соціального статусу. Данило в «Молении», нітрохи не соромлячись, пише, що «был есми в велицеи нужи и печали и под работным ермом пострадах; все то искусих, яко зло есть» [58]. У цій фразі минуле рабство показане Данилом зовсім не як ганебний факт, а як свідчення його великого життєвого досвіду.

Розмитість кордонів між свободою і несвободою відобразилася у використанні для позначення різних категорій представників патріархального рабства на Русі. Словами «холоп», «челядин» спочатку, як відомо, називалися молоді члени роду. Відносну «м'якість» рабства у слов'ян пов'язує з традиціями сімейного рабства і відомий дослідник М. Володимирський-Буданов: «Факти мови вказують, що найдавніше джерело рабства знаходиться у зв'язку з сімейними правом. Слово «семия» (за словарем Востокова) означає «раби», домашні працівники. Терміни «челядь» (чадь, чадо), «холоп» (в українській мові хлопець = хлопчик, син) однаково застосовується як до осіб підпорядкованих батьківській владі, так і до рабів. Унаслідок такого зв'язку інституту рабства з сімейним правом і самий характер його зумовлюється характером останнього. У народів із жорсткими сімейними відносинами й інститут рабства набуває строгого характеру; навпаки, у народів, у яких батьківська влада менш сувора, і раби майже прирівнюються до підпорядкованих членів сім'ї. До

[56] *Арциховський А.В.* Одежа // История культуры Древней Руси. Домонгольский период. Т. 1. – М. – Л.: Изд-во АН СССР, 1951. – С. 241.

[57] Слово Даниила Заточника // БЛДР. – СПб: Наука, 1997. – Т.4. – С.304.

[58] Там само. – С.273.

таких народів належать і слов'яни»[59]. Такої ж самої думки дотримувався і Михайло Грушевський.

Розглядаючи етносвідомість українців княжої доби, не можна оминути їх поглядів на владу. У цьому зв'язку варто згадати, що вона значною мірою асоціювалася з особою князів. Входячи до складу знаті, вони, в той же час, стоять дещо осторонь. На відміну від інших соціальних груп, їхнє місце в суспільній структурі визначалося беззаперечно – виконання функції управління. Тому уяву про князів у давньоруській суспільній свідомості слід розглядати в контексті поглядів на владу.

У термінології потестарно-політичної етнографії поняття влади входить в обсяг поняття управління. У зв'язку з цим можна припустити, що виділення функції управління було пов'язано з появою поділу праці. У первісному суспільстві функція управління зосереджувалася в руках старших чоловіків. На основі того, що їхній внесок у життя племені був найбільшим (вони займалися полюванням, війною і мали, разом з тим, більше вільного часу, ніж жінки та діти), вони контролювали общинні території, а значить – і діяльність родичів. Таку форму управління, що характерна для родового ладу, можна назвати «авторитетом». З появою приватної власності на рухоме майно в руках родової старшини накопичувалося багатство, яке, прийшовши на зміну «особистому людському капіталу» ранньородового суспільства, стало основою підпорядкування рядових общинників родовій аристократії. Якщо первісні люди підкорялися старшим чоловікам тому, що ті багато що знали і вміли, то тепер підкорялися старійшинам тому, що у них багато чого було. Ця форма відносин управління називається «патронат». Засоби управління – вождизм. Якщо «старші чоловіки» підтверджували своє право на контроль над общинними землями періодичними «внесками» на користь роду у вигляді користі, яку вони приносили, то вожді для підтвердження свого статусу зобов'язані були робити внески у вигляді рухомого майна. Не важко помітити, що форма, в якій здійснювалися функції управління давньоруським князем, є проміжною між вождизмом і владою. Князівська влада багато в чому будувалася на традиціях управління за допомогою авторитету або патронату. Посилення влади князя, збільшення його ролі в житті суспільства вимагало відповідної підтримки і оформлення у суспільній свідомості. Образ вождя поступово сакралізувався, особливо після прийняття християнства.

Окремого розгляду заслуговує образ ідеального князя Руси-України, який склався в давньоруській літературі. При цьому зауважимо, що, за словами академіка Д. Лихачова, «життя, а не література, не літературна традиція виробили ті ідеали, які і в дійсності, і в літературі служили мірилом людей»[60]. Найбільш давніми рисами в розумінні ідеалу князя є особлива увага до особистих якостей, якими він повинен володіти. На відміну від деяких сучасних уявлень, згідно з якими добрий керівник не повинен сам робити роботу, а лише правильно організовувати діяльність підлеглих, від давньоруського князя чекали особистої

[59] *Владимирский-Буданов М.Ф.* Обзор истории русского права. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1995. – С.274.

[60] *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси. – М.: Наука, 1970. – С.75.

участі у всіх заходах. У битві він особисто стоїть на чолі війська, демонструючи відвагу своїм прикладом і виступаючи попереду всіх на лихому коні. На війні князь сам, не покладаючись на воєвод, влаштовує наряд сторожової служби, в церкві – наряд церковної служби, а на полюванні – також відповідний наряд. Вдома він цікавиться всіма дрібницями організації господарства, не доручаючи турботу про це нікому. Сам судить суд, сам зустрічає гостей, сам проявляє сміливість на полюванні, сам говорить іноземними мовами. Він не може бути ані лінивим, ані сплюхом тощо. Таким є ідеальний князь у «Повчанні» Володимира Мономаха. Набір прекрасних якостей становить його «особистий капітал», що забезпечує йому авторитет, подібний до авторитету «старших чоловіків» родової епохи. Щоб його поважали, він повинен сам багато знати і вміти. За спостереженнями, образ ідеального правителя, що склався у візантійській політичній думці, мав зовсім інші риси, а саме: розвинутий державно-бюрократичний апарат ставив правителя, перш за все, перед необхідністю контролю за ним. Не дивно тому, що у візантійських «князівських дзеркалах» не знаходимо трактування особистої праці імператора, що підміняє діяльність посадових осіб. Суспільний розвиток Русі ще не зайшов настільки далеко, щоб позбутися уяви про князя як про вождя, який повинен бути кращим у всьому.

Друга важлива риса князя – це щедрість. Князь не скупиться на задоволення потреб дружини, влаштовує свята, крім того він робить милостиню і годує вбогих. Такий, наприклад, Володимир Святославович: «Повеле всякому нищему и оубогому приходити на дворь княжь и взимати всяку потробу – питье и яденье, и от скотьниць кунами. Оустрои же и се, рече, яко «немощьнии и болнии не могуть долести двора моего», повеле пристроити кола, и въскладше хлебы, мяса, рыбы, овощь разноличный, медъ въ бчелкахъ, а вдругых квасъ, возити по городу въпрашающи: «Кде болнии и нищь не могы ходити?», темъ раздаваху на потребу. Се же паки творяще людем своимъ по вся неделя. Оустави на дворе въ гридьнице пиръ творити. И приходи боляром и гридем, и съцъскымъ, и десяцьскым, и нарочитымъ мужем при князи и без князя. Бывше множство от мясъ, от скота, и от зверины, бяше по изобилью от всего. Егда же подъпыяхуся нагняхуть, роптати на князь, глаголюще: «зло есть нашим головам – да намъ ясти деревяными лъжицами, а не сребряными». Се слишавъ Володимиръ, повеле исковати лжице сребрены ясти дружине, рече сице, яко «сребромь и златом не имам налести дружины, а дружиною налезу сребро и злато, якоже дедъ мои и отець мои доискася злата и серебра»[61].

Цілком зрозуміле бажання автора витлумачити поведінку князя Володимира як буквальне наслідування християнських норм, тим більше, що просвититель Русі давав для цього не так багато приводів. Навряд чи цьому можна вірити. Зміст свят і подаянь, розкритий у монографії І.Фроянова, вказує на їхній престижний характер і зв'язок з давніми традиціями. Свята і роздача майна рівнозначні соціальному інституту потлача, який існував у північноамериканських індіанців. Таким чином, у формах князівського управління чітко проглядаються риси «патронату», який пов'язаний з епохою розкладу родового ладу.

[61] Поучение Владимира Мономаха // БЛДР. – Т.1. XI – XIII в. – СПб.: Наука, 1997. – С. 461.

Однак, як зазначав І.Фроянов, незважаючи на подібність престижних свят і подаянь з потлачем, вони відповідали більш складному у структурному плані суспільству. В давньоруських святах і подаяннях немає того, що було характерною рисою потлача: перерозподіл багатства за принципом колективізму, протиборства індивідуального і общинного початків, хоча якісь сліди цього всього ще залишаються. У них діяв переважно престижний фактор. Однак як свята і подаяння, так і потлач, типові для суспільств з незавершеним процесом класоутворення. У цьому їхня подібність. Таким чином, князівська влада – це вже не патронат у чистому вигляді, а певна перехідна форма від патронату до справжньої «влади» – форми управління.

Не менш яскраво проявляються давні традиції у сприйнятті фігури князя в сакральному ореолі, яким його оточувала суспільна свідомість. Потреба в князі, яку відчувало давньоруське суспільство, виходить далеко за межі раціонально усвідомленої потреби в адміністраторі, полководці, судді. З сучасної точки зору всі ці функції змогла б виконувати будь-яка достойна людина, але для давньоруської ментальності властивим було уявлення, що можливості князя в цій сфері в багато разів переважають можливості будь-кого іншого. Крім суто утилітарних функцій управління, від князя очікували містичного заступництва, яке він міг забезпечити вже внаслідок одного тільки князівського походження. Наскільки великою була ця складова його суспільної ролі, можна судити з того, що навіть недосвідчений князь сприймався як необхідний елемент керівництва за наявності досвідчених і знаючих бояр, для яких відводилася роль, щонайбільше, радників. У 1152 р. князь Ізяслав виставив загін для охорони бродів через Дніпро від половців. Однак, коли кочівники почали атакувати «покрыша Днепр от множества вои»[62], охорона втекла. Причина поразки пояснена в літописі просто: «Да темь и не твердь бе ему бродъ, зане не бяше ту князя, а боярина не вси слушают»[63].

Містичність князя відчувається в тому, як гостро, з острахом, переживало населення давньоруських міст періоди безкнязів'я. Зазначеними рисами давньоруський князь нагадує скандинавського конунга, на якому, крім обов'язків правителя і військового керівника, лежала відповідальність за природні катаклізми, епідемії і, взагалі, за щастя і нещастя, що перебуває поза владою простих смертних. З конунгами, а також, згідно з С.Токаревим, з усіма вождями епохи розкладу родового ладу князів ріднить виконання жрецьких функцій у жрецьких культах до прийняття християнства. Першу релігійну, або язичницьку реформу 980 р. проводив сам Володимир: «І став Володимир князювати у Києві сам. І поставив деревяних богів на горі за теремним двором. Бога блискавок і грому Перуна із срібною головою і золотими вусами, потім Хорса – великого бога, а за ним Волоса – охоронника худоби і покровителя торгівлі, аще Даждьбога і Стрибога, які тримали в своїх руках небо і вітер. А коло них поставив Симаргла і Мокошу»[64]. З прийняттям християнства становище принципово не змінилося.

[62] Слово о князях // БЛДР. Т.4. XII в. – СПб.: Наука, 1997. – С.232.
[63] ПСРЛ. – Т.1. – С. 157.
[63] Повість минулих літ. Літопис / Перекл. В. Близнеця. – К.: Веселка, 1982. – С.64 – 66
[64] Там само. – С.106.

Там, де християнство вже було встановлено, просуванням християнства у маси займалися князі. Навіть віхами поширення нової релігії, в уяві автора літопису, ставали князі: в «Повісті минулих літ» за 1037 р., в панегірику Ярославу Мудрому, що розміщений у літописі у зв'язку з початком будівництва міської стіни, Золотих воріт і Софійського собору в Києві, читаємо: «Батько всього того Володимир, він землю зорав і розпушив її, тобто просвітив християнством. А син же його Ярослав засіяв книжними словами, а ми тепер пожинаємо, приємлем серцем книжну науку» [65]. Надзвичайно важливим для розуміння специфіки давньоруської суспільної свідомості є той факт, що першими руськими святими ставали теж саме князі. Вочевидь, за уявою того часу, поняття священності, сакральної сили нерозривно поєднувалося з образом князя. Звичайно, це не пам'ять про померлих вождів, перетворення їх у сильних і небезпечних духів, однак аналогія проглядається.

Як уже говорилося, для середньовічної свідомості важливим був факт самого походження. Князя в очах сучасників характеризували не тільки його індивідуальні риси, але і його предки. Всіма перерахованими якостями давньоруський князь володів унаслідок належності до роду. Звідси простежувалася увага до родовитості князя, яке мало місце в Давній Русі. Рогнеда мотивувала свою відмову щодо пропозиції Володимира стати його дружиною неродовитістю його походження: «не хочу разути робичича»[66]. Обґрунтовуючи своє право на київський престол, Олег заявляв Аскольду і Діру: «Вы неста князя, ни рода княжа, но азъ есмъ рода княжа». Пізніше, коли рід Рюриковичів розрісся вже дуже широко, увагу стали звертати також і на те, до якої гілки роду належав князь. Походження від Рюрика було само собою зрозумілою, але недостатньою умовою. Наприклад, «новгородци, сдумавше, рекоша Всеволоду: не хочем сына твоего, ни брата, ни племени вашего, но хочем племени Володимера»[67]. Такий підхід абсолютно природний у ситуації, коли відношення родинності збігаються з відношенням васалітету. Якщо місто відмовляло якомусь князю в прийомі, посилаючись на те, що він не того племені, то тим самим воно відмовляло у владі політичному угрупованню, в якому знаходився претендент уже за фактом свого народження.

Таким чином, уявлення про владу давньоруського князя багато в чому будувалися на традиціях додержавної родової епохи. В організації управління проглядаються ознаки архаїчних форм, таких як авторитет, патронат. В образі князя були сильними риси племінного вождя періоду воєнної демократії, воєнного керівника, оточеного сакральним ореолом. Беручи до уваги етнографічні паралелі, можна стверджувати, що в Давній Русі погляди на правителя є типовими для суспільств, які перебувають на стадії розкладу родового ладу. Зіставлення з матеріалом, що стосується суспільств, які перебувають на аналогічній стадії розвитку, дозволяє стверджувати, що уявленнями про функції і повноваження князя не вичерпувалися уявлення про владу. В давньоруській волості, населення якої становили, в основному, вільні люди, князь не був ще

[65] Повість минулих літ. – С. 108.
[66] ПСРЛ. – Т.1. – С. 81.
[67] Там само.

монархом, а демократичні сили не перетворилися в підданих. У зв'язку з цим особливо цікавим видається політична свідомість рядового населення.

Свідомість населення Давньої Руси-України, як один із атрибутів повсякдення, не належить до добре вивчених тем в історіографії. Особливо «обділеним» виявився рівень політичної свідомості, що називається політологами «буденним» – це несистематизовані узагальнені уявлення про політику, традиції, норми політичної поведінки, тобто, по суті, політична ментальність, якщо використовувати термінологію школи «Анналів». Разом з тим, проблема ця видається важливою і вартою належної уваги, по-перше, внаслідок її самостійної наукової цінності в контексті підвищеної уваги до Людини в історії. По-друге, тому що, переводячи дослідження в цивілізаційну площину, дозволяє подивитися на старі проблеми історії Руси-України свіжим поглядом.

Проникнення в чужу свідомість, а тим більше у свідомість людей далекого минулого, – справа складна. Те, що є в літописах, попри всю важливість писемних джерел, навряд чи здатне повною мірою задовольнити цікавість до процесів на рівні буденної політичної свідомості. Автори літописів – люди духовного звання – відчували на собі сильний вплив візантійської книжності, наповненої догмами Святого Письма і зразками візантійського абсолютизму. Таким чином, можна сказати, що погляди вчених-монахів належать до такого рівня, який функціонує у вигляді політичних теорій, доктрин, програм, учень, усвідомлених, відрефлектованих, систематизованих. І хоча зазвичай вони були піддані впливові буденних уявлень, але виділити їх і відрізнити від теорій складно. Необхідний пошук нових джерел. Завдання це абсолютно вирішуване, адже на побутовому рівні кожна людина, що проживає у суспільстві, має більш або менш чітке уявлення про функціонування його політичних інститутів. І навіть не рефлексуючи, знаходить своє розуміння в тому, як вона обходиться з тими чи іншими поняттями у своїх вчинках, судженнях, слововживанні. Тому джерельна база для подібного роду пошуків досить широка.

Виходячи зі сказаного, звернемо увагу на таке важливе джерело вивчення побутової суспільної свідомості населення Руси-України, як героїчний епос. В українській історіографії було висловлено багато справедливих сумнівів щодо правильності думки російського дослідника Б.Грекова, який трактував епос як усну історію. Але тут треба визнати, що до початку XX ст. для переважної більшості простого народу епос виконував функції історії, тобто задовольняв інтерес до минулого. І якщо про форму зв'язку епосу з історією можна сперечатися, то сам цей зв'язок сумнівів не викликає, тому що народ в епосі згадує, перш за все, про себе. Розповіді про князівських богатирів-дружинників він сприймає не як інформацію про предків пануючого класу, а про коріння народу в цілому. Це не наслідок викривлень, а справжній, можливо, лише трохи видозмінений соціально-психологічний портрет основної частини давньоруського суспільства – «людей», повноправних общинників. Він збережений народною пам'яттю як згадка про вільне і благополучне минуле.

Резюмуючи, зазначимо, що уява про соціальну стратифікацію, про верховну владу і про роль народу в політичному житті суспільства своїми особливостями свідчить про те, що це суспільство, яке їх народило, жило ще поняттями давньої державності, родової язичницької ментальності. Для буденного образу сус-

пільства в суспільній свідомості характерна відсутність єдиного критерію соціальної стратифікації, що виразилося в нечіткості термінології, яка визначала соціальні групи, а також в особливостях одягу, крій якого був однаковий і у «верхів», і у «низів», різною була тільки якість тканини. Ранжування населення відбувалося не за правилами формальної логіки, а було угрупованням, яке підпорядковувалося практичній життєвій необхідності.

Як уже зазначалося, давня Русь-Україна не знала чіткого протиставлення «раб – вільний». Свобода не мислилася абсолютною, а була притаманна людині тією чи іншою мірою мірі. Більш актуальною була архаїчна опозиція «повноправний – неповноправний». Важливими параметрами соціалізації були багатство, походження, професія, участь у політичному житті і навіть індивідуальні якості – розум, відвага тощо. Загальний тон суспільній свідомості давньоруського суспільства задавала колективна свідомість рядових, вільних людей, основної категорії населення, повноправних общинників. Це знайшло відображення в принципі найменування соціальних груп, для яких становище «людини», «чоловіка» служило певною точкою відліку, середнім рівнем. Народ, демократичний елемент суспільства, не був ще відчужений від управління і брав у ньому участь шляхом вічових зборів. У XI – XIII ст. зберігалася вирішальна роль вільних общинників у військовій справі. Основною бойовою силою залишалося ополчення, що складалося також із «людей», «киян», «волинян» тощо. Це привело до формування розвинутої політичної свідомості, характерними рисами якої були патріотизм, соціальна активність, гордість повноправної, вільної людини, працівника і воїна, що носить зброю.

У наступні століття соціальний характер демократичної частини населення радикально змінився. Реконструювати давню політичну ментальність допомагає епос, в якому проглядаються ідеали дофеодального суспільства.

Зовнішній світ в уяві наших предків: «чужі–свої»

Матеріал, викладений у попередніх параграфах, дає змогу уявити, якими були у сприйнятті давньоруської людини її власне місто, сім'я, коло спілкування, тобто ті частини соціуму, які виступали для неї як «свої». Однак картина суспільного устрою залишилася б незавершеною без з'ясування образу «чужих», щодо яких визначалися розглянуті вище «свої». Опозиція «свої – чужі» є однією з базових у людській свідомості, за допомогою якої новонароджена людина відтворює першу орієнтацію у світі; у далеку давнину протиставлення «своїх» «чужим» стало першим кроком до розвитку самосвідомості виду homo sapiens. Історичний розвиток людства дає надзвичайно багато прикладів втілення цієї опозиції в соціальній психології. Неповторними рисами своєрідності володіє образ зовнішнього світу, уяви про «чужих» періоду раннього середньовіччя України.

Подібно до того, як обсяг поняття «свої» буває різним у різних випадках, від своїх домашніх до жителів однієї волості, точно так само багатомірна і уява про «чужих». Для орієнтації можна намітити три рівні сприйняття цього поняття: 1) «чужі» – населення інших руських земель стосовно своїх співгромадян; 2) «чужі» – іноплемінники, з якими доводилося стикатися в реальному житті;

3) «чужі» – напівміфічне населення далеких невідомих країн, про яке чули від випадкових подорожуючих або читали.

Свої «чужі». Питання про ставлення до населення чужих земель – волостей тісно пов'язане з проблемою усвідомлення єдності Руси-України. Як відомо, вже в XII ст. руські землі не становили єдиної монолітної держави, але і на той час удільні князівства не були незалежними і невзаємопов'язаними політичними утвореннями. У суспільній свідомості існували щонайменше дві взаємозаперечуючі одна одну тенденції взаємин князівств.

Одна з них є, по суті, відображенням сепаратистських устремлінь окремих земель, що тяглися до самостійності. Постійні міжміські зіткнення, сварки князів, тобто сама суспільно-політична ситуація передбачала усвідомлення кожною волостю своєї «самості». Повсякденне життя диктувало свої правила. Міста, князівства ворогували одне з одним: руками своїх князів плели політичні інтриги, виступали одне проти одного громадськими ополченнями. Дійсність найчастіше актуалізувала у свідомості той рівень опозиції «свої–чужі», де в ролі «свого» простору виступала не Руська земля, а князівство, місто. У давньоруського міщанина було більш ніж достатньо причин ставитися до інших міст не тільки як до чужих, але інколи як і до ворогів. Не вдаючись до теоретичних роздумів про братство і єдність, картина соціального світу, властива типовому представнику давньоруського суспільства, була замкнута в межах його власної землі–волості. Можна сказати, що природній, хаотичній дикості протистояв архітектурно організований, олюднений, окультурений простір, упорядкований і одомашнений світ, де мешканцям не загрожує небезпека, де вони завжди серед своїх. Як зауважував ще І.Сергієвич, у «Руській Правді» червоною ниткою проходить думка, згідно з якою зоровим втіленням замкнутості «свого» простору була міська земля. Створювалося враження, що вона виконувала не тільки функції утилітарної військово-інженерної споруди, але й сакрального покриття, яке відокремлювало свій світ від ворожого зовнішнього космосу. Крім міської стіни, освоєний простір світу мав у давньоруській суспільній свідомості ще кілька атрибутів, які також виконували функцію сакрального захисту і символу групової ідентифікації. Міста набули великого значення, будучи опорою благодіяння і миру, символом суверенітету волосних общин. І.Фроянов вказує на поширений у Давній Русі звичай розорення під час міжкнязівських війн храмів і монастирів супротивника[68]. В цьому виявлялися пережитки язичницької ментальності, що збереглися у свідомості давньоруської людини, згідно з якою зруйнувати святилище ворога – значить залишити його захисту Божого і тим самим перемогти. Таким чином, храм – не просто вмістилище християнського Бога, але ще і зосередження магічної, ірраціональної сили тієї громадської общини, на території якої він розташований. Такий погляд настільки несумісний з християнською доктриною, що не залишається жодного сумніву в його язичницькому походженні. Не менш важливим атрибутом упорядкованості і захищеності «свого» світу була наявність князя – вождя, розпорядника, судді і символу незалежності, повноцінності общини. По суті, на Русі місто малювалося

[68] *Фроянов И. Я.* Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. – М. – СПб.: Златоуст,1995. – С.335.

його мешканцями як центр всесвіту. Його підвищене розташування означало, що місто – місце, де «небо зустрічається з землею». Будучи об'єднаними соціальними організаціями, міські волості виступали у руській історії у вигляді своєрідних колективних особистостей. Недаремно в літописах частими були вислови: «сдумаше кияны», «реша волынци» тощо. Буденна свідомість наділяє їх різними характеристиками, часто іронічного змісту. Кияни кричать новгородцям, які прийшли з Ярославом у 1016 р. відвойовувати великокнязівський престол: «Вы! Плотнице суще! А приставимъ вы хоромъ рубити нашим». Ствердження, що вони столяри (і, зрозуміло, ніхто більше – не воїни), видалося новгородцям настільки образливим, що вони самі почали вимагати у Ярослава почати битву наступного ж ранку. Як «колективні особистості» міста – князівства замінили на історичній арені стародавні племена. Літопис доніс до нас прислів'я про радимичів: «Пищаньцы волчья хвоста бегают», яке пішло від того, що воєвода князя Володимира на ім'я Вовчий Хвіст переміг їх біля річки Піщани. Коли мова заходила про самих себе, звичайно, образ складався більш привабливий: предки киян – поляни, у зображенні «Повісті минулих літ», «бяху мужи мудрии и смыслении». «Чужі» древляни, в'ятичі та сіверяни подані менш привабливо: «живяху звериньским образом, живоуще скотьски» тощо. Описуючи враження подорожуючого Дніпром апостола Андрія, який ніби відвідав у незапам'ятні часи Русь, літописець розповідає, що Андрій передбачив славне майбутнє горам, на яких згодом виникне Київ, а потім відвідав Новгородську землю, де бачив звичай миття в бані, що вразило його – «како ся мыют и хвощуся», про що він розповів, повернувшись додому в Рим[69]. Саме як описана подорож Андрія, бачиться рука книжника Півдня. Київським горам передбачена благодать, а новгородці описані з гумором. У «Слові о полку Ігоревім» говориться: «А мои ти куряни сведоми къмети: под трубами повити, подъ шеломы възлелеяны; конецъ копия въскормлени; пути имъв ведоми, яруги имъ знаеми, лици у них напряжени, тули отворени, сабли изострени. Сами скачють, аки серыи влъци въ поле, ищучи себе чти, а князю славе»[70]. Суб'єкт цього яскравого письмового зображення визначений за міською належністю – «куряни». В той же час у тогочасній літературі активно пропагувалася ідея єднання руських земель. Будучи оформлена через поняття братської (божественної) любові, вона ввійшла в арсенал найбільш актуальних ідеологічних конструкцій Давньої Русі. Сліди її простежуються і в «Повісті минулих літ», у «Повчанні» Володимира Мономаха, в «Слові про князів». Нею просякнуто «Сказання про Бориса і Гліба». Вислів «Руська земля» досить часто трапляється на сторінках творів давньоруської літератури. Але це не означало, що не було ворожнечі між різними її регіонами. Тому навіть у руслі цієї тенденції населення деяких областей далеко не завжди сприймалося, як «братья» співвітчизники, хоча, в принципі, не було «чужим». Мстислав Володимирович після битви його збірного війська з дружиною Ярослава в 1024 р. промовляє: «Кто сему не рад? Се лежит северянинъ, а се варягъ, а дружина своя цела», – не роблячи різниці між слов'янським племенем сіверян і скандинавськими варягами. Сама практика

[69] ПСРЛ. – Т.1. – С.191.
[70] Там само.

частих закликів про інтереси всієї Русі спонукає думати, що реальність була далекою від пропагованого зразка. Можна помітити, що про «Руську землю» говориться, як правило, в пасажах, які мають яскраве риторичне забарвлення і насичені пафосом.

І все ж, не можна сказати, що в XI –XII ст. поняття «Руська земля» як втілення уявлень про суспільне і територіальне утворення існувало лише в книжній культурі і було абсолютно нежиттєвим. Опинившись у Палестині, ігумен Данило, автор «Хождєнія», відчуває себе там представником усієї Русі. В ролі «руськуыя земли игумена» він постає перед королем Болдуіном. У лаврі святого Сави він записав для молитви імена всіх руських князів, починаючи від Святополка Ізяславича і далі, скільки пригадав. Любечівський з'їзд, згідно з літописом, відкривався урочистою промовою: «Почто губим русьскую землю, сами на ся котору деюще, а половци землю нашу несуть розно и ради суть оже межю нами рати. Да ноне отселе имеемся въ едино сердце и блюдем Рускые земли»[71].

У себе на Русі людина була «киянином», «чернігівцем», «волинянином» і могла спокійно у воєнному зіткненні зарізати свого недалекого сусіда, який розмовляє тією самою мовою. Але перед зовнішньою небезпекою або подорожуючи в далеких країнах, приходило розуміння спільності, актуалізувалася опозиція «руські – чужоземці». Хоча у книжника, який «літав» своєю уявою «под облакы», таке «єднання» могло відбутися і в мирний час, тоді, наприклад, коли він читав про невідомі народи у літописі. Звичайно, важко уявити свою єдність зі «смердами», що проживали, наприклад, під Галичем або Псковом, однак слід уточнити, що стосувалося це тільки відносно тих «смердів», які дійсно «сиділи» і тільки до тих пір, поки «сиділи». Якщо такого смерда доля заносила далеко від дому, то навряд чи різниця між жителем, наприклад, Чернігова і степовиком-половцем залишалася для нього незрозумілою.

Чужоземці. Найбільш суттєвою ознакою давньослов'янського образу іноземця, справді «чужого», який за жодних умов не ставав «своїм», була мовна відмінність. Недаремно якщо ця мова була зрозумілою, то позначалася словом «словенити» – «володіючи словом». Відповідно, той, хто «по-людському» говорити не вміє – «немыць», тобто німий.

Детальну характеристику народів світу, своєрідний «етнографічний опис» можна знайти в «Повісті минулих літ». Автор вважав за потрібне визначити місце Русі в Ойкумені. За визначенням Ю.Лотмана, географія «не сприймалася як особлива природно-наукова дисципліна, а швидше нагадувала різновид релігійно-утопічної класифікації»[72]. Здійснена у «Повісті...» класифікація народів ґрунтується на міфічній біблейській генеалогії, яка говорить про походження трьох великих частин людства від синів Ноя – Сима, Хама і Іафета. Можливо, джерелом цього опису послужив також «Іудейський хронограф» середини X ст. – «Книга Іосиппон», в основу якої був закладений створений у IX ст. латинський переклад «Іудейських старовинностей» Іосифа Флавія. Більшість індоєвро-

[71] ПСРЛ. – Т.2. – С.421.

[72] *Лотман Ю. М.* О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Труды по знаковым системам. – Тарту: Изд-во Тартуского ун-та, 1965. – С.212.

пейських, а також угро-фінських народів, жителів західних і північних країн, згідно з цією класифікацією зачислені до «жеребка Іафетового». В їхнє число увійшла і Русь. Літописна розповідь розвивається одночасно в географічній і часовій площинах. Спочатку літописець дає етнографічний опис самих слов'ян. Потім, у процесі розповіді про слов'ян, перед уявним поглядом читача проходять образи різних народів – як сучасних, так і тих, що відійшли у вічність: болгари, угри, обри (авари). Цим останнім приділено особливо багато уваги. Характеристика їхня досить яскрава: «В си же времена быша и обри ходиша на Арълия царя и мало его не вша. Си же обре воеваху на словенех и примучила дулебы, сущая словены и насилие творяху женам дулебским. Аще поехати будяще обрину, не дадяще въпрячи ни коня ни вола, но всляше впряги три или четире, или п'ять жен в телегу о повести обрина. И тако мучаху дулебы. Быша бо обре телом велици и оумом горди, и Богъ потреби я и помреш вси, и не остася ни единъ обринъ. Есть притъча в Руси и до сего дне: "Погибоша аки обре"»[73].

Після розповіді про слов'янські племена в «Повісті минулих літ» є ще такий текст. Із посиланням на Григорія Амартола літописець ділить усі народи на таких, що мають писемний закон, і на таких, що не мають. Останні, у свою чергу, діляться на тих, чиї неписані звичаї видавалися середньовічному монаху «пристойними» і «непристойними». Характеристика їм дається також згідно з Амартолою, тому що сам автор «Повісті...» особисто, звичайно, з цими народами не знайомий. До «пристойних» зачислені сирійці, які «живуще на конец земля». Для них законом виступають звичаї їхніх батьків: не перелюбствувати, не красти, не обманювати, не вбивати. Не гірша вдача бактрійців «глаголимии върахмане и островичи». Вони з благочестя не їдять м'яса, не п'ють вина і, взагалі, не чинять ніякого зла. Зовсім по-іншому, за давньоруськими уявленнями, йшли справи у сусідів бактрійців – індусів. Вони «убийстводеица, сквернотворяще и гневили и паче естьества; въ нутренейший же стране ихъ человек ядуше и страньствующихъ оубиваху, паче же ядять яко пси»[74]. Так само погані вавілоняни, британці й амазонки. Неприйнятність, з погляду літописання їхніх звичаїв, полягає, в основному, в непристойності їх норм сексуальної поведінки. В Британії існує поліандрія і полігінія. А амазонки, «аки скотъ бесловесный», не мають чоловіків. Один раз на рік, ближче до весни, вони виходять зі своєї землі та вступають у контакт із випадковими чоловіками. Цей вихід вони «мнят» як якесь свято. Якщо у них народжується дівчинка, «то взъдоять и прележне въспитают», а якщо хлопчик – вбивають. У цей список злодійських народів занесені половці, які тим самим постають як явище «всесвітньо-історичного» масштабу. Їхній образ досить непривабливий: вони «закон держать отецъ своихъ: кров проливати, а хваляще о сихъ и ядуше мертвечину и всю нечисту – хомеки и сусоль, и поимають мачехи своя и ятрови и ины обычая отецъ своихъ творять». Через половців у літописній розповіді світ поганих чужинців порівнюється зі «своїм» світом. Це дозволило літописцю провести протиставлення «свої–чужі» на найвищому рівні: наведений перелік «языков», завершений половцями, протиставлений християнам. «Мы же, християне елико

[73] ПВЛ //БЛДР. – Т.1. – С.71.
[74] Там само. – С.73.

земель, иже веруют в святую Троицю и в едино крещенье, в едину веру, закон имам единъ, елико во Христа крестихомся, и во Христа облекохомся»[75].

Побутова класифікація чужинців будувалася, як правило, не за етнічною ознакою, а за релігійною. Головною характеристикою іноземця для руської людини була конфесійна належність. Незважаючи на порівняно недостатнє проникнення християнства в повсякденний світогляд населення Руси-України, формування образу ворога, власне, неправославного, до XI – XII ст. просунулося вже досить далеко. Це не дивно. Психологічно становлення групової самосвідомості через протиставлення певній чужій силі є найпростішим і часто виступає як початкова її форма. Тому, як правило, ставлення до інаковіруючих було досить негативним. Схвальні відгуки про чужу віру розглядалися майже як релігійний злочин. Феодосій Печерський у своєму «Повчанні» робить настанови князю Ізяславу: «Не подобаеть же хвалити чюже веры. Аще ли хвалить кто чюжую веру, то обретается свою веру хуля. Аще ли начънеть непрестанно хвалити и свою и чюжую, то обретается таковый двоверье держа, и близъ есть ереси. Ты же, чадо, такых деяний блюдися, ни присвоися к нимъ, нъ бегай от нихъ, якоже можеши, и свою веру едину непристанно хвали, подвизаяся въ ней добрыми делы». Проживання руської жінки з іудеєм чи мусульманином, за Статутом Ярослава, тягло за собою відповідальність: «На иноверцех митрополиту 50 гривен, а рускую поняти в дом церковный»[76]. Наскільки більш важливою була ознака віросповідання, порівняно з ознакою етнічної належності, видно зі ст. 49 Статуту Ярослава, в якій не робиться, практично, жодної різниці між «своїм» нехристом та іноплемінним. «С некрещенным, ни иноязычником, или от нашого языка будет с некрещенным, ведая ясть и пиет, митрополиту в вине»[77]. Як видно з цієї ж статті, з іновірцями заборонялося навіть їсти і пити. Про це говорить Феодосій: «Своих же дочерей не даяи за не, не поимати у нихъ, ни брататися с ними, ни поклонитися, ни целовти его, ни с нимъ въ одномъ съсуде ясти, ни пити, ни борошна ихъ поимати»[78]. Якщо ж хтось з іновірців просить ради Бога дати їм поїсти чи попити, то, виконуючи християнський заповіт, зробити це обов'язково потрібно, але тільки, щоб посуд був того, хто просить. Уявлення про суть чужих вір відповідали недружньому ставленню до іновірців.

Цікаво, що, незважаючи на постійну ворожнечу між мусульманами і християнами, як не дивно, не тільки іслам викликав у давньоруських мислителів негативну реакцію, але й католицизм. Саме на боротьбу з католиками були спрямовані інтелектуальні сили православних проповідників. Численні твори спрямовані «на латину», покликані були відвернути паству від симпатій до римського християнства. Зробити це було досить складно, тому що навіть просто для того, аби пояснити рядовому віруючому принципову різницю між православ'ям та католицизмом, уже потрібно було виявити певні педагогічні здібності. Тому ця тема так турбувала давньоруських служителів церкви.

[75] ПВЛ //БЛДР. – С.74 – 76.

[76] Пространная редакция Устава князя Ярослава Владимировича «О церковных судах» // Российское законодательство X – XX веков. Т. 1 – М.: Юридическая литература, 1984. – Ст. 19; Ст. 49.

[77] Житие Феодосия Печерского //БЛДР. – Т.1. XI – XII в. – СПб.: Наука,1997. – С.158.

[78] ПВЛ // БЛДР. – Т.1. – С.58.

Показати в невигідному світлі «нехристів» XI– XII ст. було нескладно, але пояснити, чому віруючі в Христа католики не є справжніми християнами, − завдання, яке не кожному схоласту було під силу. Тому в хід йшли різні пропагандистські методи. Володимир, який достатньо мудро і розгорнуто відповідав представникам ісламу та іудаїзму, з посланцями Риму розмовляв алогічно. Він ставив їм запитання про заповідь, а потім без усякого зв'язку з суттю їхньої відповіді (в якій не було, здається, нічого поганого) заявляв: «Идете поять, яко отци наши не приняли суть»[79]. Складається враження, що, по суті, заперечити йому нічим, він ще не зовсім підготовлений для богословських дискусій. Батько Володимира Святослав не прийняв і грецького хрещення, однак це не турбувало князя – він посилався на авторитет предків, що вказує на певний авторитет його слова. Критиці західного християнства присвячували свої твори вищі ієрархи церкви: митрополити Іоанн I, Никифор, Георгій, ігумен Києво-Печерського монастиря священик Теодосій Печерський. Так, наприклад, у Теодосія викликає подив формальна різниця в обряді поховання, хрещення. Достоїнство православної людини перед католиком, за Феодосієм, у тому, що, крім світського імені, у нього є ще інше, яке дається під час хрещення на честь якого-небудь святого, а в католиків – «како прозовуть родители в то ешя и крестять». В останню чергу згадано про принципове розходження православної і католицької доктрин з приводу основного догмату римської церкви filioque: «Се же пакы глаголють и Духа Святого исодящего от Отца и от Сына. Мы же не глаголемъ: от Сына». Теодосій підсумовує фразою: «И ина многа суть яже въ техъ злая и неправая и развращенная, и погыбели полна вера ихъ и делеса ихъ; его же жидове творять, то они творять, много же и въ Савьску єресь въступають» [80].

Загалом, для давньоруської суспільної свідомості характерне уявлення, що чужинці не повною мірою люди. Про них або прямо говориться, що вони «аки скотъ бессловесный» і «живяху звериньским образом, живоуще скотьски», або їм приписуються якості, які несумісні з людською подобою: їжа з однієї тарілки з тваринами тощо. Навіть візантійці-єдиновірці заслужили несхвальний відгук автора «Повісті минулих літ»: «Суть... греци льстиви и до сего дни». Разом з тим, міжнародні зв'язки Київської Русі епохи раннього Середньовіччя були досить широкі. Обережне ставлення до іноземців поєднувалося в суспільній свідомості з готовністю до контактів, відкритості тощо. У великих містах було повно іноземців. Звичним явищем була наявність при князівських дворах скандинавів. Наприклад, варяги на чолі з Якуном воювали у війську Ярослава Мудрого проти Мстислава. На службі у Ярослава були племінники Якуна – Фріад і Шимон. Немало також було й іноземних купців. Рід Рюриковичів був пов'язаний династичними зв'язками з багатьма правлячими династіями світу. Звичаї того часу не забороняли князям видавати своїх доньок за іноземних (та іновірних) монархів і самим брати в дружини половецьких, європейських або грецьких принцес. Донька Ярослава Мудрого Ганна була видана заміж за французького короля Генріха I, Єлизавета – за норвезького принца Гарольда, Анастасія – за угорського короля Андрія I. Сам Ярослав був одружений на

[79] Житие Феодосия Печерского. – С.63.
[80] Там само.

доньці норвезького короля Олафа Інгігерді, в хрещенні − Ірині, його онук Володимир Мономах – на Гіті, доньці останнього англосаксського короля Гарольда. Уявлення про зовнішній світ у Давній Русі формувалося як з досвіду практичного спілкування з найближчими сусідами, так і з літературних джерел (в основному перекладних, таких, як «Хроніка» Георгія Амартола або «Книга Іосиппон»). Реальні свідчення в них поєднувалися з міфологічною традицією.

Характерно, що давньоруський книжник не робив різниці між справжніми і міфічними народами. Його завданням було об'єднати всі доступні йому свідчення в єдину систему, в якій і фантастичні амазонки, і реальні половці посіли відповідне їм місце. Точніше, головна мета роботи полягала в тому, щоб органічно вплести факти реального життя у світоглядну систему, сприйняту разом із візантійською освіченістю. Цим пояснюється бажання літописця надати літературному портрету половців форми, що відповідала б аналогічній формі зображення невідомих народів, як: вавілонян, британців, амазонок тощо. Дивна, на перший погляд, звичка подорожуючого Святою Землею ігумена Данила все міряти у верствах, саженях тощо продиктована тими самими намірами. По суті, автор літопису, малюючи міфічними фарбами портрет реальних половців, і Данило, старанно підраховуючи кількість колон у храмах і обмірюючи Гріб Господній, намагаються йти до однієї і тієї самої мети – зв'язати воєдино сфери сакрального і реального, примирити образно-символічну та раціональну форму мислення. Різниця тільки в тому, що в літописі зроблена спроба виразити реальність через міфологічні образи (тут можна пригадати і «теорію Божих страт»), а в «Хождении», навпаки, сакральний простір, на якому колись розгорталися події біблейської історії, засвоюється за допомогою «світських», заземлених понять. Поєднання божественного і земного привело до виникнення якогось «серединного прошарку» в картині світу. Нам видається, що в картині світу, властивій культурі Давньої Русі, яка несла на собі вплив язичництва, існував простір, що займає проміжне становище між «небесними» силами і земними (пізніше ця картина світу змінюється). Давньоруські мислителі не були схильні до протиставлення божественного і людського. Друге мислилося гармонійним утворенням першого. Сфери ці перебували у взаємному, безпосередньому контакті. Царина контакту і є «середина». В ній об'єднувалися риси сакрального і реального. Світ людей сполучався з вищими сферами через молитви. Ангели (особливо архангел Михаїл) брали участь у повсякденних справах смертних. Богородиця виступала заступницею тих самих смертних. Якщо розгорнути намальовану мною вище схему в просторі, то можна помітити, що ступінь взаємопов'язаності, змішаності сакрального і земного буде наростати в міру віддалення до окраїн відомої руській людині Ойкумени. Врешті-решт, обидві ці сфери змикаються десь там, на краю земного світу: недаремно, за древньоруськими уявленнями, в рай, крім «природного» шляху, можна було потрапити і за життя – після довгої подорожі. Уява про те, що рай знаходиться на землі, тільки дуже далеко, знайшло, наприклад, відображення в «Сказанні отця нашого Агапія», – апокрифі, що дійшов до нас у списку XII ст. Агапій виходить з монастиря, в якому він був ігуменом, спочатку йде суходолом, потім переправляється через море і потрапляє в сад. Сад цей прекрасний. У ньому

різні дерева, квіти, плоди, яких ніхто ніколи не бачив, на гілках дерев сидять птахи і прекрасно співають. «Агапий же напослушавъ ся и напитовъ ся отъ овоща и спочив от труда». Потім у саду він побачив людей у білому одязі. Коли вони наблизились, Агапій «узъре Исуса въ славе велице» і поцікавився в нього, що це за люди і куди він потрапив? Вияснилося, що люди – апостоли, а місце – не що інше, як райський сад. Агапій виразив бажання залишитися тут назавжди, але це, однак, не входило в плани Господа. Ігумену було наказано повертатися назад. На зворотньому шляху Агапій підходить до стіни висотою до неба, яка оточує рай. Там він зустрічається з чоловіком, Іллею Тезвитянином, який показав йому багато чудес[81]. У цілому, рай апокрифа нагадує прекрасний парк з прибраними доріжками, джерелами, тваринами, птахами і плодовитими деревами. Крім раю, в далеких країнах є місця, в яких проживають істоти, яких можна назвати людьми тільки умовно.

Отже, розглянуті тут базові рівні опозиції «свої – чужі», властиві суспільній свідомості Руси-України, засвідчують наявність процесу формування групової (колективної) та індивідувальної ідентичностей. На початковому рівні мало місце протиставлення співгромадян жителям інших волостей. Воно було найбільш актуальним у період розпаду політичної єдності Києво-Руської держави і виникнення самостійних територіальних утворень – міст – князівств або земель – волостей. Кожна волость виступала на історичній арені як своєрідна колективна особистість. Суспільна свідомість наділяла таку «особистість» певним характером. Природно, що ворожій волості схильні були приписувати негативні риси, а собі – позитивні. Це свідчить про наявність достатньо високого рівня групової самосвідомості. Як «колективні особистості», міські волості змінили в суспільній свідомості стародавні племена. Наступний рівень досліджуваної опозиції містить у собі протиставлення Руської землі іноплемінникам. Він актуалізувався в тих випадках, коли її населенню доводилося стикатися з іноетнічним середовищем. Це відбувалося у разі масштабної воєнної загрози з боку, наприклад, кочівників або під час подорожі, коли людина, опинившись у чужому краю, починала усвідомлювати себе не просто чернігівцем або киянином, а руською. Джерелом уявлень про іноплемінників були як власний досвід спілкування, так і літературні твори. Досить реалістичні свідчення переплiталися з міфом. З одного боку – греки, половці, варяги. З іншого – амазонки, вавілоняни, британці (уявлення про яких у XI – XIII ст. у наших предків було досить неправдоподібним.) У чужинцях схильні були бачити не зовсім людей. Їм нерідко приписувалися різні надприродні властивості, наприклад, чаклунські. Чим більш віддалено проживає той чи інший народ, тим більше проявляються в його образі риси міфічного сакрального. Найсильніше переплетіння сфер реального і сакрального, земного і божественного спостерігалося на межі відомої руській людині Ойкумени. Там середньовічна свідомість розміщувала «дивні» країни: Рай і «чудернацькі» народи. Ставлення до чужоземців часто-густо було настороженим. У той же час давньоруське суспільство

[81] Съказание отца нашего Агапия чьсо ради оставляють роды и домы своя и жены и дети и възьмъше крьсть и идудь въ следъ Господа яко же евангелие велить //ПЛДР. – XII в. // Древнерусские княжеские уставы XI – XV в. – М.: Наука, 1976. – С.153 – 159.

відрізнялося відкритістю, міжетнічним контактом і широтою міжнародних зв'язків. Це свідчить про певну двоїстість сприйняття навколишнього світу нашими предками.

4.5. Культура повсякдення княжої України

Досі картина суспільного устрою, що побутувала в суспільній свідомості Руси-України, розглядалась у масштабі великих соціальних організмів: князівство, місто − волость, як основних структурних одиниць політичного і культурного життя. Водночас важливою складовою соціокультурного буття людини є так зване повсякдення або «приватне життя», тобто його стосунки в сім'ї, у колі особистого спілкування тощо. В межах тієї чи іншої малої групи проходила основна частина життя людини. Важливо було бути громадянином на віче, воїном в ополченні, але виступати в цих суспільних ролях доводилося не кожен день, а ось спілкування з дружиною, з дітьми, з сусідами відбувається повсякчасно. Норми повсякденної поведінки у вузькому колі можуть не менше сказати досліднику про культуру, ніж її вищі досягнення у сфері мистецтва і духовного розвитку. Та і всередині соціуму суспільна оцінка індивіда залежить не тільки від його належності до відомого прошарку населення, але й від особистого вміння поводитися серед людей. В епосі позитивний герой, як правило, відрізняється «вежеством», «поклони б'є по-писаному, хрести кладе по-вченому» (такий, наприклад, Добриня), і, навпаки, герой негативний демонструє повну необізнаність з правилами поведінки. Тугарин Змієвич у збірнику Кірші Данилова «нечесно», тобто негарно, хліб їсть – штовхає за щоку по цілому монастирському шматку, «нечесно» п'є і, до всього, ще «княгині він, пес поганий, руки в пазуху кладе, цілує вуста солодкі». Поведінка, як і одяг, у давньоруській суспільній свідомості мала знаковий характер. «Якість» людини, її місце в соціальній організації багато в чому залежали від її поведінки. Одночасно, мала місце і зворотна залежність – кожна людина повинна вести себе відповідно до свого стану (віку, суспільного становища тощо). У «Бджолі» з цього приводу можна прочитати: «Троего възненавиди, душе моя, и зело ли мерзить животъ ихъ: стара блядива, богата лжива, убога хупава (гордого)»[82]. Зацікавленість давньоруської людини питанням, «що таке добре і що таке погане», виявляється в популярності, якою користувалися морально повчальні сюжети в перекладній і оригінальній літературі, в напруженості, з якою обговорювали це питання церковні ієрархи у зв'язку з проблемами сповідальної дисципліни, в намаганні впорядкувати особисте життя за допомогою князівських статутів тощо. Життєві спостереження, а також ідеї, взяті з книг, часто одягались у форму стиснутих керівництв, збірників правил на кожен день, адресованих, як правило, певному «сину» (буквальному або духовному), обов'язком якого було запам'ятовувати і чинити так, як написано. Найдавніші з відомих на Русі твори подібного змісту містяться в «Ізборнику» 1076 р., який укомплектований з уривків перекладних творів, підданих суттєвій обробці. Можна вважати, що рекомендації «Ізборника» були спямовані, в основному, на багатих

[82] ПВЛ //БЛДР. – Т.1. – С.60.

і знатних читачів, що мали розкішний дім з дітьми, «дерзновение» (наближення) до влади, в чиїх можливостях було допомогти «сиротам» тощо. У той же час багато статей було звернуто до рабів і убогих, даючи абсолютно інші настанови. Звичайно, важко уявити рабів, які б читали книжки. Те, що адресатом настанов у цьому випадку виступає то багатий, то бідний, полягає, мабуть, у тому, що укладач «Ізборника», маючи на увазі певного серединного читача, підбирав матеріал із розрахунком, що будь-яка людина відносно одних багата, а відносно інших бідна. У суспільстві з незавершеним соціальним розшаруванням, коли між дуже багатими і зовсім бідними багато перехідних станів, – це була природна ситуація. Вижити з себе потяг до багатства, виявити терпіння, миролюбство, не озлоблюватися, не засуджувати інших, не піддаватися поганому впливу, бути слухняним і працювати згідно із загальною думкою «Ізборника» – обов'язок не тільки бідних, а й кожної людини, яка бажає бути справжнім християнином[83].

Наприкінці XII ст. був зроблений переклад візантійського збірника висловів, настанов, історичних анекдотів морального змісту «Меліса», тобто «Бджола». Під цією назвою він увійшов у давньоруську літературу. Судячи з того, як широко тексти «Бджоли» використовувалися в оригінальних творах, ідеї і норми, що містилися в ньому, знайшли широкий відгук у давньоукаїнській суспільній свідомості. Важливість питання, «як себе вести», для середньовічної людини видно з популярності такого жанру, як «повчання». Досвід життя і роздумів накопичувався, як правило, саме у збірнику настанов наступному поколінню або тим, кого автор вважав за право вчити. Моральне вчення пронизує всю давньоруську літературу. Головна мета цих моральних настанов у Русі-Україні– як можна більш повно підпорядкувати своє життя християнським нормам і будувати його так, щоб досягти в кінцевому результаті Царства Божого. Таким чином, благопристойній поведінці дається вища релігійна санкція. Характерно, що високий моральний рівень тісно пов'язується саме з гарною поведінкою, а не з внутрішніми принципами, які притаманні сучасній людині.

Правила поведінки. Ввічливість. Необхідно дотримуватися певних правил і в повсякденному спілкуванні. Богобоязна (отже, «гідна», «достойна») людина веде себе відповідно. Вона висока розумом, але ходить зі схиленою головою; думки її «въ небеси», але очі дивляться вниз; «оуста сътишена», а серце звертається до Бога; вона тихо ступає, але швидка розумом; не слухає нічого поганого, а тільки святі слова. Не соромиться робити уклін «вьсякому, съзъданому въ образе Божим», тобто будь-якій людині. Поважає старших. Ровесників своїх зустрічає з миром, а молодих – з любов'ю[84]. В розділі «Святого Василия како подобаеть человеку быти» «Ізборника» містяться правила культурної поведінки за столом: їсти потрібно без розмов і повільно. Людина, взагалі, повинна говорити не багато, а більше думати. «Не дьрзоу быти словом, ни пререковати въ людехъ»[85]. У популярній перекладній «Повісті про Акіра Премудрого» наводиться цікаве прислів'я про це: «якщо би криком будували будинки, то осел би ревом своїм по

[83] ПВЛ // БЛДР. – Т.1. – С. 60.
[84] Изборник 1076 года. – М.: Наука, 1985. – С.781 – 790.
[85] Житие Феодосия Печерского. – С.63.

два будинки будував би за день». Засуджувався сміх з будь-якого приводу; це не означає, що сміятися взагалі не можна, потрібно тільки «не скоро в смехъ въпадати, соромяживоу быти». За давньоруськими уявленнями людина, яка багато сміється і розмовляє, не може бути розумною. Засуджувалося вживання ненормованої лексики. Статут Ярослава встановлював таксу штрафів за образу дружин різних категорій населення і «аще кто зовет чюжую жену блядию...». В «Ізборнику» 1076 р. не залишені без уваги і правила поведінки з вищими категоріями населення. Загальний зміст настанов на цю тему зводиться до того, що в спілкуванні з сильним потрібно проявляти обережність, що виявляється в розумній слухняності та повазі. З сильними краще не сваритися. «Ізборник» містить спеціальний розділ про те, як вести себе у спілкуванні з тими, хто знаходиться вище на соціальній драбині. «О звании сильних», тобто про те, якщо покличе до себе сильний, необхідно витримувати певну середню лінію поведінки: «Еда тя призовет сильный, то не отъстоупаи; и еда паче призовет тя, то не нападаи, да не отъринеши себе». У той же час не можна зовсім відсторонюватися, стояти потрібно «не далече», щоб тебе не забули. Не можна триматися з сильним запанібрата, ніби з рівним»: Подреди вельмож не равен ся твори» – і краще не вірити всьому, що він говорить. Інша справа – князь: «Князя бои ся въсею силою своею, несть бо страхъ его пагуба души нъ паче наоучиши ся отъ того и Бога боятися»[86]. Князя потрібно слухатися на совість. Тут вже не холодний розрахунок власних інтересів, а відвертий послух.

Друзі, сім'я. Незважаючи на застереження у ставленні до людей, що містилися в «Ізборнику», дружба була, звичайно, добре відома давньоруському суспільству. Міцна і відверта дружба розумілась як братерські відносини. Недаремно у «Бджолі» є окремий розділ: «Про братолюбство і дружбу». Як підтверджує руський епос, богатирі завжди перебували у хрестовому братстві. Вочевидь, і в житті друзі скріплювали свою дружбу хрестовим побратимством. Свідченням цьому є слова Києво-Печерського патерика: «Быста два мужа некаа от великих града того друга себе, Иоаннь и Сергий. Сиа приидоста во церковь богонареченную и видеста свет, паче сълнца, на иконе чюдней Богородичней, и въ духовное братство приидоста».

Що стосується сім'ї та сімейних стосунків, то цій проблемі багато уваги приділено в «Ізборнику»: «То бо не мала милостынни, еще домашея своя бе съкрбии и безъ въздыхания и бес плача сътворити»[87]. Потрібно оберігати дружину. Йдеться, щоправда, про позитивний ідеал – дружини «моудры и благы» – «благодать бо ея есть паче злата», «е ли жена душевна, то не згони ея». Таку супутницю знайти дуже важко: «Жену моудру не оудобь обрести». Въ женах редко обрящеши истиноу». Зате, якщо чоловік знайшов таку дружину, – то він щасливий. Дні його подвояться. «Добра жена – венець мужу своему и безпечалие». А існують ще і злі дружини, образ яких досить популярний у давньоруській літературі. Джерелом цього образу є, безумовно, візантійська традиція: роздуми про злих дружин є в Біблії, у «Слові» Єфрема Сиріна, розміщеному в «Ізборнику» Святослава 1073 р., і в «Ізборнику» 1076 р. І в

[86] Изборник 1076 года. – С.637.
[87] Притчи 5, 3 – 6.

повчаннях, розміщених у «Повісті про Акіра Премудрого» і в «Бджолі». Тим паче, судячи з того, як глибоко ввійшла уява про жіночу недосконаліть в оригінальну літературу, вказаний комплекс ідей був повністю сприйнятий давньоруською суспільною свідомістю. Особливо яскраво виявилося це в «Слові» Данила Заточника. Саме життя, вочевидь, давало матеріал для існування і розвитку літературного образу. Негативний образ, як не дивно, виписаний детальніше, ніж позитивний. «Ізборник» порівнює злу дружину з левом. У «Слові» дружина може однаково бути і гарна, і «злообразна», а в «Моленії» – зла дружина одночасно і негарна, і стара. «Таки видехъ стару жену злообразну, кривозорку, подобно черту, ртасту, челюстасту, злоязычну». Головні негативні якості такої дружини: сварливість – «мирской мятеж», а також неслухняність чоловіку і священику – «Лепше есть камень и долбити, ниже зла жена учити. Железо уваришы, а злы жены не научишь: зла бо жена ни учения не слушает, ни церковника чтить»;[88] не схвалювалося і кокетування дружини. Данило і в «Слові», і в «Моленії» застає «злообразну» дружину за дзеркалом, що викликає в ньому приступ сарказму, який він виражає словами: «Не позоруй в зерцало, но зри в коросту; жене бо злообразне не досторит в зеркало приницати, да не в болшую печаль впадетъ, ввозревше на нелепство лица своего». З такою дружиною необхідно виявляти твердість, не давати їй влади над собою. «Не даждь жене дерзновения на тя, глаголати аште не ходитъ подъ роукою ти отъсеци ю отъ плети своея», – радить «Ізборник» 1076 р.[89]. У той же час у давньоруських творах XI – XIII ст. не знаходимо рекомендацій бити дружину, якою б вона поганою не була. Треба мати на увазі, що жінка у суспільному житті Русі-України посідала високе становище. Її правовий і майновий статус не був принижений, а де в чому рівний з чоловічим. Однак давньоруське суспільство і домінуюча в ньому соціальна психологія була все-таки чоловічою. Це видно хоча би з того, що всі роздуми про сімейне життя ведуться з позиції чоловіка і звернені до читача-чоловіка.

Не можна оминути того факту, що якийсь час на Русі дотримувалися традиції багатоженства. У Володимира Великого, як відомо, було п'ять «водимых», тобто офіційних, дружин і, за літописним рахунком, у загальній кількості вісімсот наложниць. У Ярослава Осмомисла – дві, офіційна «княгиня» і «паралельна» – Настаська. Наявність кількох «супружнец» не було привілеєм князів і знаті. «Розширена Правда» передбачає ситуацію, коли в розділі майна померлого чоловіка беруть участь його «робьи дети» разом зі своєю матір'ю. Частки в успадкуванні їм не передбачається, а основні права на боці «головної», вінчаної дружини. Між тим своєрідна компенсація їй все ж таки передбачена – свобода разом з дітьми. До того ж не виключено, що в наведеному прикладі з «Розширеної Правди» йдеться все ж таки не про розподіл майна між численними дружинами, а між їхніми дітьми: «У третьей жене и четвертой детем прелюбодейна часть в животе, аще будет доволен в животе, ино даст детем третьей жены и четвертой по уроку» тощо. Однак інші джерела, до речі, Статут Ярослава, дають підстави стверджувати, що друга, третя і четверта дружина

[88] Изборник 1076 года. – С.781 – 790.
[89] Там само.

могли з'являтися у чоловіка не у зв'язку зі смертю чергової дружини чи з офіційним розлученням, а одночасно: «Аже моуш оженится иною женою, а съ старою не распустится»[90]. «Аще кто имеет две жены водити»[91]. І в тому, і в іншому випадку Статут передбачав «вторую» дружину «пояти в дом церковний» і жити зі старою. Але в ситуації, коли навіть церковне вінчання не було правилом, постанови Статуту, скоріше всього, не виконувалися суворо і повсюдно. Навряд чи давньоруське багатоженство серед рядових чоловіків можна уявити як східні гареми. Швидше за все, це були «паралельні» сім'ї, як у Осмомисла. Або сімейно-заможня людина, крім законної дружини, досить відкрито заводила наложницю серед челяді: наложниця стояла набагато нижче дружини, але також мала офіційний статус, що робило її суб'єктом права. Можлива була ситуація, коли чоловік, не розлучившись із першою законною дружиною, заводить другу сім'ю, третю тощо. Церкві, яка намагалася підпорядкувати шлюбні відносини своєму впливові, важко було миритися з багатоженством і перебороти цю традицію. Вставати на ригористичні позиції було неможливо – це загрожувало втратою пастви і випадінням із соціальної практики, що склалася. Доводилося пристосовуватися. У відомому «Вопрошинии» Кірик запитує у Нифонта, що необхідно робити з сімейним чоловіком, який, крім основної дружини, має ще таємних або наложниць. Нифонт відповідає, що такого чоловіка потрібно покарати штрафом і тільки. Розлучення, на його думку, в цій ситуації безпідставне, хоча, звичайно, таке становище «не добро»[92]. Загальний напрям політики церкви з цього питання полягав у тому, щоб змусити всіх, хто одружується, оформляти свої шлюби церковним вінчанням, але при цьому на самих служителів церкви накладав обов'язок слідкувати, щоб церковне благословення отримав тільки єдиний шлюб, тому що, незважаючи на самий звичай, серед духовенства існувала уява, що багатоженство – «срам». Митрополит Іоанн рекомендував таким «иже бес студа и срама две жены имеють» покарання у вигляді заборони причастя[93]. Така дія навряд чи змогла зразу викорінити це явище, але здатна була формувати суспільну думку в річищі, сприятливому для ствердження церковної єдиношлюбності.

Крім багатоженства, сімейне життя в Русі-Україні ставило перед церквою і державою ще цілий ряд проблем, які влада, виконануючи свою керівну роль, повинна була вирішувати. Статут Ярослава подає широку панораму життєвих незгод. То подружжя краде одне в одного, то б'ються. В сімейних негараздах закон на боці чоловіка, відповідальність передбачена тільки для дружини, яка побила чоловіка (три гривни). Ще дружина може виявитися «городеица, наоузница или волхва, или зеленица» – в такому разі чоловіку запропоновано покарати її самому, «по-своєму», але не проганяти. Одне з подружжя може важко захворіти, і тоді не можна допустити, щоб покинути хворого. Особлива

[90] Правда Русская/Под ред. Б. Л. Грекова. – М.; Л.: АН СССР, 1963. – С.17.

[91] Се иесть въпрошание Кюриково, неже въпроша иепископа ноугородьского Нифонта и инех // Памятники древнерусского канонического права. РИБ. – Т.6. – СПб.,1908. – С.10 – 11.

[92] Иоанна митрополита русскаго, нареченого пророком Христа, написавшего правило церковное от святых книг, вкратце Иакову черноризцу // Памятники древнерусского канонического права. − РИБ.−Т.6. – СПб.,1908. – С.23.

[93] Правда Русская. – Ст.11, 12.

стаття – розлучення. Кодекс права розлучення в Статуті Ярослава був запозичений із візантійського джерела з місцевими слов'янськими доповненнями. В ньому передбачені розлучення тільки з вини дружини. Як не дивно, першою із вказаних причин є злочин не проти когось з членів сім'ї, а проти влади в особі князя. Цікаво, що сповістити про змову, що готується, дружина повинна не куди-небудь, а чоловікові. Інші п'ять причин можуть бути розділені на дві великі групи. По-перше, коли поведінка дружини така, що сумнівним виявляється її моральне обличчя: або її застали з «любодеем», або постійна відсутність, безконтрольне спілкування з чужими чоловіками роблять наявність таємного «любодея» абсолютно вірогідним. По-друге, коли дружина має поганий намір проти особистості і майна чоловіка.

Діти. Виховання. За інтерпретацією, запропонованою французьким ученим Пилипом Арвесом, для епохи Середньовіччя, загалом, характерна відсутність уяви про дитинство як про особливий період у житті людини. На думку академіка Д.Лихачова, подібна ситуація була і на Русі: «Для літописання не існує "психології віку"»[94]. У кращому разі до дитинства ставились як до певних витоків якостей дорослої людини: «Сий бо благоверный князь Всеволод бе издетьска боголюбив, любя правду, набдя оубочия»[95] тощо. Подібне ставлення прослідковується і в автобіографічній літературі. Можливо, тому ставлення до дітей, яке проповідується «Ізборником» 1076 р., достатньо суворе. Воно виходить з уяви про першопочаткову гріховність людської натури. Дитину необхідно з самого раннього віку перевиховати, зламати її характер і підкорити батьківській волі. «Соу ли чада, то наказай ы, и преклони от оуности выя ихъ»[96].Слід зазначити, що такий погляд на виховання був досить поширений у давньоруській літературі. В «Повісті про Акіра Премудрого», у тій її частині, де премудрий Акір наставляє свого племінника Анадана, містяться рекомендації у тому ж дусі: «Сыну, аще от биения сына своего не воздержайся, аже бо рана сынови, то яко вода на виноград възливается... Сынъ бо ти от раны не умреть, аще ли его небрега будеш, иную кую вину приведеть на тя. Чадо, сына свого от детьска укроти, аще ли его не укротиши, то преже дний своїх состареется»[97]. Отже, альтернатива така: або батько б'є дитину, або, в іншому разі, вважається, що він не займається вихованням. Зневага до виховання не вітається, оскільки може мати негативні наслідки для самого родича. Судячи з усього, книжні рекомендації щодо виховання виявлялися досить життєвими. «Життя Феодосія Печерського» – твір, в якому, як ніде, знайшла вираження проблема «батьків і дітей» у її давньоруському втіленні. Історія, що міститься в ньому, а саме – взаємовідносини матері і сина, дозволяє припускати, що підходи до способів педагогічного впливу, які існували в реальній практиці, були досить близькими до тих, які містяться в «Ізборнику» або «Повісті про Акіра Премудрого». Важко сказати, чи були вони навіяні літературними прикладами, чи виникли самостійно. Виховні методи преподобного більше всього нагадують саме дію

[94] *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси. – М.: Наука,1970. – С.53.
[95] ПСРЛ. – Т.1. – С.241.
[96] Изборник 1076 года. – С.795.
[97] Там само. – С. 796.

приборкувача. Любляча мати, бачачи, що дитина не відповідає загальноприйнятим нормам поведінки, починає «преклонять выю» сыну: б'є його, поки сама не стомиться, заковує в кайдани, закриває в будинку. Однак подібно до премудрого Акіра з перекладної повісті, мати Феодосія своїми стараннями мети не досягла. Син і далі поводився відповідно до свого розуміння. Разом з тим, суворість виховання не означає відсутності любові. Суворість матері святого Феодосія пояснені в «Житії» саме сильною любов'ю: «Любяше бо и зело паче инехъ и того ради не терпяше без него»[98]. Більше того, турбота про дітей у Давній Русі була дуже розвинута. На батьках, згідно з поширеним уявленням, лежала відповідальність за влаштування особистого життя дітей. Статут Ярослава передбачав відповідальність батьків за незаміжність дочки: «Аже девка засядет»[99]. При всьому тому, влаштовуючи шлюбні справи дітей, не можна було не рахуватися з їхньою думкою: «Аже девка не восхощеть замуж, а отец и мати силою дадут, а что створить над собою – отец и мати єпископу в вине, а истар има платити. Тако же и отрок». Закон охороняв не тільки негативне («не восхошеть») волевиявлення, але і позитивне: «Аще девка восхощеть замуж, а отец и мати не дадят, а что сотворить, єпископу в вине отец и мати. Тако же и отрок»[100]. Із наведених статей видно, наскільки велика була батьківська влада над дітьми. Батьки повинні були виявляти душевну чуйність у її застосуванні, не доводити дитину до відчаю.

Освіта. Важливою сферою виховання, контакту батьків з підростаючим поколінням була освіта. Основний обсяг необхідних для життя знань (грамотність і навички трудової діяльності), мабуть, давався дітям батьками. Саме це передбачає Статут Ярослава, записавши попівського сина, який не знав грамоти, в ізгої. Нормальним, треба думати, вважалося, що батько-священик навчить сина основам своєї «майстерності». Якщо освітянські потреби дитини переважали рівень можливостей батьків, то її віддавали в учнівство. Так, наприклад, Феодосія Печерського, маленького ще в той час, батьки за його ж власним бажанням віддали «на учение божьственных книгъ единому от учитель»[101]. Учнівство було основною формою освіти в Русі-Україні в X – XIII ст. В окремих випадках, коли це необхідно було для потреб держави, освіта ставилася під егіду князівської влади. Володимир після хрещення «нача поимати оу нарочитое и удачи нача на оученье книжное». Ярослав у 1037 р. «поставляя попы и дая имъ от имения свого урокъ, веля имъ оучити люди». В.Татіщев сповіщає, що 1086 р. княгиня Ганна Всеволодівна зібрала при Андріївському монастирі в Києві триста молодих дівчат і навчала їх письму, ремеслам, «швению» тощо[102]. Часто вказані відомості тлумачать як свідчення організації навчальних закладів у Русі-Україні – «шкіл». Для цього, однак, обмаль фактів, і все ж про існування шкіл згадується у джерелах, а також про учнівство, організоване і профінансоване державою для задоволення потреб в освічених людях. Князь у примусовому

[98] Житие Феодосия Печерского//БЛДР. – Т.1. XI – XII века. − СПб: Наука, 1997. – С.158.
[99] Устав князя Ярослава о церковних судах. – Ст.19.
[100] Там само. – С.49
[101] ПВЛ // БЛДР. – Т.1. – С.277.
[102] *Татищев В. Н.* Избранные произведения. – Л.: Наука,1979. – С.251.

порядку віддавав певну кількість дітей «на навчання книжне» (так прямо і вказується «даяти нача на оучение») і утримував учителів (дая им от именья своего урок»).

Свого часу Б.Греков доводив існування різних рівнів освіти: основа – елементарна грамотність і форма вищої освіти – «учение книжное», для вякого була характерна певна систематичність. Характер освіти людей, які вважалися «філософами», тобто мудрецями – митрополита Іларіона, Климента Смолятича, Кирила Туровського, авторів літописів і безіменних повчань– дозволяє думати, що, по суті, вона полягала у вивченні наявного комплексу літератури – богословської і світської. Звідси особливе ставлення до книги, що є однією з фундаментальних, характерних рис української культури з давніх часів і до теперішнього часу. Учень повинен був навчитися розуміти і тлумачити священні книги, дещо завчати напам'ять, розбиратися в богослужбовому каноні, вміти співати, а у світоглядному відношенні стати благочестивим і переконаним християнином. Вища освіта у давньоруському розумінні – це набуття начитаності під керівництвом наставника, який навчав, перш за все, розуміти прихований зміст написаного і міг розвивати вміння тлумачити оточуючу дійсність крізь призму християнської ідеології, що значно відрізнялося від сучасних уявлень про зміст і мету гарної освіти. У суспільній свідомості XI – XIII ст. цінність знань, почерпнутих самостійно, була досить велика. Монах Києво-Печерського монастиря Микита, який став з часом єпископом Новгорода, усамітнившись, почав замість молитов читати божественні книги і незабаром вивчив напам'ять майже всю Біблію[103]. Таких самих поглядів, з усією очевидністю, дотримувався і пресвітер Фома, з яким у своєму «Посланні» полемізує Клим Смолятич. Фома «викрив» Клима в тому, що той, говорячи сучасною мовою, дуже розумний. Митрополит не без іронії відповідає, що Бог свідок, він зовсім не ставив собі за мету спокушати його «благоумия, но яко просто писавь», та і те, що написане, викликавши досить негативну реакцію, було адресовано не йому, а князю[104]. З роздумів Клима Смолятича стає очевидним, що широка начитаність потрібна людині, перш за все, для максимально глибокого розуміння Божественного Письма. Кінцева мета освіти вищого порядку за давньоруськими стандартами не тільки оволодіння знаннями, але й набуття навичок розуміння, тлумачення фактів життя і Святих книг, християнського світогляду. Таким чином, вона спрямована на розвиток філософського мислення, подібного до європейської середньовічної екзегези. Саме для допомоги і розвитку цих навичок, для спрямування їх у потрібне русло і потрібен був учитель-наставник. Приклади подібної освіченості показує сам Клим Смолятич. Що йому за справа, пише він, до біблейських персонажів – Іакова і двох дружин, – «иже тако почитати, а не искати по духу»? Інша річ, якщо розібратися і зрозуміти, що дружини Лія і Рахіль символізують два народи – ізраїльтян і язичників. «Лию убо въ образ израильтескых людий», «Рахіль – иже от язик людие» тощо[105].

[103] Патерик Києво-Печерський / Упорядн. І. Жиленко. – К., 2001. – С.391.
[104] Послание Климента Смолятича //БЛДР. Т.4. XII в. – СПб.: Наука,1997. – С.120.
[105] Там само. – С.121 – 122.

Відпочинок. Вільний час людина Давньої Руси-України проводила у спілкуванні з товаришами і знайомими. Часто це відбувалося під час відзначення різних свят, тому порада щодо вибору кола спілкування змінюється в «Ізборнику» 1076 р. повчанням про поведінку на святі, названому «О меде». Поради щодо цього підтверджують ґрунтовне ознайомлення автора тексту з темою. Перш за все, скуштувавши меду, не варто заважати веселитись іншим. Якщо вибрали старшиною, «не възносися, боуди въ них яко един от нихъ». Якщо зав'яжеться розмова, не показуй, що ти розумніший від інших («без оума в пире не моудри ся»), а веди себе так, ніби ти все знаєш, але мовчиш. До вибору теми розмови слід підходити обдумано: не говорити з боягузом про битву, з купцем про прибуток, із заздрісником про похвалу, з немилосердним про помилування, з лінивим рабом про трудову діяльність. Краще за все порозмовляти про що-небудь з доброю, «благовірною» людиною[106]. Очевидно, дійсність була далекою від запропонованого «Ізборником» теоретичного ідеалу. Слушні, але досить нудні повчання в розділі «О меде» не могли, звичайно, користуватися успіхом на Русі, якій, як відомо, «есть веселье житье». Свята мали глибоке коріння в язичницькому епосі і були важливим суспільним інститутом, що виконував функції соціально регламентованої події, місцем соціально значної події, а не просто даремного проводження часу. Свідчення про народні свята містяться в багатьох джерелах. Однак краще за все видно, як вони проходили, в «Повчанні філософа, єпископа Білгородського», автором якого є єпископ Григорій (XII ст.). У його творі відкривається панорама загального пияцтва. Масштаби цього явища єпископ порівнює з пожежею, якою охоплене не тільки місто, але й околиці. Порівняння не випадкове. На думку єпископа, пияцтво можна порівняти з вогнем: «тако бо родомъ хмель, съгревая и распаляя вьнутрьняя, то бо есть убо душа погубьляяй пламяни». Відчуваючи на собі відповідальність боротися з цим, як йому видається, злом, проповідник порівнює хмільний внутрішній вогонь з пекельним вогнем і заявляє: «Пьянице бо царствия Божия не примлють, то не тако ли яве есть, яко всякъ пьяница погыбаеть, и от Бога отлучаются, и в негасимый вечный огонь посылаемы бывають»[107]. Будучи ознайомлений, що в Біблії нічого не сказано про гріховність пияцтва, Григорій пов'язує божий гнів не з вживанням спиртних напоїв як такими, а з поганою поведінкою, яка властива людям, що перепили. Дуже колоритні картини народних свят, змальовані в «Повчанні». У зображенні єпископа, в довіреній пастві лише те свято вважається вдалим, після якого всі лежать «яко мервии от пьянства, яко идоли уста имуще и не ходяще» – це вже «кінцева стадія». А під час самого процесу все відбувається так: «Егда бо уживатися, тогда блудите и играете, плищете, поете, пляшете, в сопеле сопете, завидите, рано пьете, объедаетеся, упиваетеся, блюете, льсьтите, лаетеся, гневаетеся, хулите, осержаетеся, лжете, горьдите, кощуняете, срамословите, кличете, сваритеся, море до колена, смеетеся, крадете, обьетеся, деретеся, празднословите, смерти не поминаете, спите много, осуждаете, вадите, божитеся, укоряете,

[106] Изборник 1076 года. – С.812.

[107] Поучение философа, епископа Белгородского // БЛДР.Т.4. XII в.– СПб.: Наука,1997. – С. 286 – 287.

клеплете... А и плясовица есть сатанина невеста, супружница диавола, всемъ мужемъ темъ зрящимъ ее, жена скверно же и скаредна и своему мужу; образ божий нося, съ женою своею совокупится во плясанииь аще и въ церковь въходите»[108]. Хоча, в принципі, єпископ Григорій не проти вживання спиртних напоїв: «На веселие нам Бог питие далъесть, и тожде в подобно время, а не пьянство»[109].

При тому слід зазначити, що частина духовенства також страждала нестриманістю щодо спиртних напоїв. Так, наприклад, «Заповіді митрополита Георгія» застерігають: «аще єпископ упиется» – за це йому покарання – десятиденний піст. Знаючи цю загальну для давньоруського суспільства слабкість, церковні ієрархи виявляли особливу турботу про те, щоб духовенство ввело вживання спиртного в певні межі. Турбувалася про це і світська влада. Не будучи злочином для мирянина, пияцтво попів, ченців і черниць, згідно зі Статутом Ярослава, підлягало митрополичому суду[110]. Однак церковна влада не обмежувалася каральними заходами. Канонічні відповіді митрополита Іоанна II допускають присутність священика на святі, там він може вільно пригощатися, однак, у веселощах – «игранье и плясанье, и гуденье» – участі не брати, а встати і піти, якщо зупинити «неподобства» він не в змозі, тобто у «Відповідях» давалися певні інструкції, як себе вести в незвичних ситуаціях[111].

Правда, існували форми відпочинку, не пов'язані з народними святами, індивідуальні, більш спокійні. Під час розкопок кургану Чорна Могила, що біля Чернігова, було знайдено більше сотні бабок і бронзових біт до них, незрозумілих напівсферичних фігур з кулькою зверху, що теж, мабуть, призначені для гри. Тут же були знайдені і шахматні фігурки, але ця гра в Давній Русі не вважалася особливо інтелектуальною і досить часто засуджувалася. У шахи, судячи з усього, грали на гроші. Тому автори, які згадують шахи, як правило, не роблять різниці між грою та іншими азартними іграми. Більше переваги надавалося читанню. В «Бджолі» читання протиставлено шахам: «тавлеи и шахи въ многих васъ обретаемеми суть, а книгъ ни въ кого же»[112]. Незважаючи на нарікання «Бджоли» на те, що книги у багатьох власників просто лежать і їх не читають, можна зауважити, що все-таки їх читали. Сам перелік відомих у Русі творів свідчить про те, що книгу брали в руки не тільки для роботи, але і для відпочинку. Були переклади візантійських «романів», як, наприклад, «Повісті про Акіра Премудрого», «Девгенієва діяння», «Повість про Кітовраса», «Сказання про Євстафія Плакіда» тощо, в яких, крім моральних роздумів, був ще і цікавий сюжет».

Ставлення до духовенства і церкви. Особлива тема для настанов у «Ізборнику» 1076 р. – ставлення до церкви і духовенства. «Егда въ церковь идеши, не глуми ся поустошныими, иже бо стоять предь кънязьмь, то ни смеють

[108] Поучение филосова, епископа Белгородского. – С.291.

[109] Там само.

[110] Устав князя Ярослава о церковных судах // Древнерусские княжеские уставы XI – XV в.– М.: Наука,1976. – С.87.

[111] Иоанна митрополита русскаго, нареченого пророком Христа, написавшего правило церковное от святых книг, вкратце Иакову черноризцу // Памятники древнерусского канонического права. РИБ. – Т.6. – СПб., 1908. – С.51.

[112] Пчела // БЛДР. – Т.5. XIII век. – СПб.: Наука, 1997. – С.430.

ся, ни глоумять ся»[113]. Тобто при відвідинах храму людина повинна бути настільки серйозною, ніби вона стоїть перед князем. Церква – місце скорботи, але навіть і тоді, коли все добре, всеодно «по вся часы и дьни, въшедъ, припади къ вышнюомоу лицемъ». Церква – це небо, алтар – престол Всевишнього, церковні служителі – ангели Божі, а тому поводитися в церкві потрібно так, ніби ти вже знаходишся на небесах і стоїш перед очима самого Бога; а виходячи з церкви, не забувати, що було або що чув. Якщо зі скорботою справитися самостійно не виходить, «в влънахъ житиискахъ еси, въ боури ли морьске и беду приемлеши, показаю ти, сыноу мои, истинная пристаниша монастыря домы святых»[114]. Там, у монастирі, «оумеють печального оутешити». Зайве говорити, що духовенство треба поважати. Про це постійно нагадує «Ізборник» 1076 р. Маючи у своїх руках такий сильний важіль ідеологічного впливу, як слово, клірик, який, мабуть, укладав «Ізборник», звичайно, був не проти трохи покористуватися ним в інтересах власного «цеху» і навіяти читачеві, крім дуже корисних істин, таке ставлення до духовенства, яке могло б забезпечити останньому непогане існування. Перш за все, постачання. Якщо в будинку є щось придатне для монастирського вжитку, то потрібно віднести туди, тому що це рівноцінно тому, як вкладати у руку Божу, і помилування не змусить себе чекати. Не проти було духовенство і навідатись у гості. І тоді «Ізборник» радить зустрічати таких гостей так, ніби прийшов сам Христос: «Боуди же домъ твои молитве и покой и ереемъ, служителям божиемъ, и всякому чиноу церковьномоу. И въведи таковия въ домъ свои. Съ всякою частъю посади я, постави ихъ трапезоу и ако же самому Христоу, сам же имъ стани в слоужбе. Поминаи же соуштихъ в монастырьхъ, ангельський образъ носяштая, аште ти е како вьведи я въ домъ свои, постави имъ трапезу въ чинъ манастырскыи. Женоу же свою и дети и отроки наоучи съ страхъмъ и мълчаниемь слоужити яко ангеломъ божиемь»[115]. Коли ченці, «тілесні ангели», набудуться в гостях, то перш ніж провести їх, потрібно обдарувати гостинцями. Все це робиться тому, що молитви монахів унаслідок їхньої праведності більш дієві, навіть якщо молиться один монах, а якщо зразу багато − то тим більше.

Такі були позитивні приклади, які давала давньоруській людині література. Однак, як це часто буває, реальний стан речей від ідеального відрізняється досить суттєво. Немало вже сказано і написано про те, що релігійні переконання людини Давньої Русі не були ортодоксальними, і тому зрозуміло, що в цей період православ'я тісно перемежовувалося з язичництвом. Власне, саме в цьому ракурсі хотілося б зосередити увагу на тому, як зазаначене явище виявлялося в повсякденному побуті і ставленні до духовенства, і щодо умовностей духовної служби.

Повага, що виявлялася до духовенства і чернецтва в «Ізборнику», в більшій мірі – солодкі фантазії книжника. Справжнє ставлення до кліру, і особливо до чернецтва, не завжди було таким поважним. Кирило Туровський у «Слове о

[113] Изборник 1076 года. – С.899.

[114] Поучение епископа Ильи //Памятники древнерусского канонического права. РИБ. – Т.6. – СПб., 1908. – С.58.

[115] Там само. – С. 58

бельцах и монашестве» малює алегоричний образ чернечого чину у вигляді бідної людини, яка сидить у середині глибокої печери в горі. Гора, за роз'ясненням самого Кирила, – це монастир, печера, монастирська церква, людина – весь чернечий чин, «а последняя нищеты житье – сиречь от белоризец (под «белоризцами», мабуть, розуміються тут не всі монахи) осужденье, досады и укоризна, хулы и посмеси, опытаниа, не бо тако мнят. Яко Богу работающа мнихи, но аки прелестники и свою погублеша душу»[116]. Отже, Кирило абсолютно не згустив фарби у зображенні зневажливого ставлення до монахів. Досить негативно зображено чернецтво в «Молінні» Данила Заточника. Уявне припущення, що князь може порадити йому для покращення справ постригтися у монахи, викликає у Данила невдоволення: «То не видел есмь мертвеца, на свинии ездячи, ни черта на бабе; не едал есми от дуба смоквей, ни от липья стафилья»[117]. Для Данила піти в монахи – це те саме, що збрехати перед Богом. Не випадково тоді Кирило Туровський пише, що монахів вважають невідвертими і губителями душі. Видно, дійсно, така думка була досить поширена. Відбувалося це, мабуть, тому, що люди, не володіючи глибокою внутрішньою порядністю Заточника, досить буквально розуміли рекомендацію «Ізборника» 1076 р. і шукали в монастирях утіху, часом не духовну, а тілесну. Про тих, хто таку утіху знайшов, досить детально пише той самий Заточник: «Мнози бо, отшедше мира сего во иноческая, и паки возвращаються на мирское житие, аки песъ на своея блевотины, и на мирское гонение; обидят села и домы славних мира сего, яко псы ласкосердии. Идеже браци и пирове, ту чернецы, и черницы, и беззаконне: ангельський имея на себе образъ, а блудной нрав; святительський имея на себе санъ, а обычаем похабенъ»[118]. Можна було б запідозрити Заточника в якійсь особистій антипатії до чернечого сану, якщо б сатиричний образ не знаходив підтвердження в інших джерелах. Статут Ярослава передбачав випадки, коли духовенство п'є, перелюбствує, їсть «поганое» тощо. З самих перших століть християнства на Русі виникла прикмета, яка трактувала зустріч з монахом як нещастя: «Аще кто бо усрящеть черноризца, то възвращается», саме так чинили, зустрівши кабана або свиню[119]. Негативне ставлення до чернецтва було властиве не одному простому народу, а однаковою мірою іншим верствам населення. В Києво-Печерському патерику князь Ростислав Всеволодович їде в монастир на богомілля перед походом проти половців. Відповідно, до нього повинне б бути певне налаштовування. Однак істинне його ставлення до монашеського благословення, за яким він їде, виявляється в тому, що, зустрівши одного з тих, у кого він збирається благословлятися, преподобного Григорія, починає над ним знущатися. Князь, звичайно, не атеїст – благословіння йому потрібне, від нього князь, мабуть, чекав повного магічного ефекту, божественної

[116] Слова и поучения Кирила Туровского. Повесть Кирила многогрешного к Василию, игумену Печерскому, о белоризце человеце и о мнишестве, и о души, и о покаянии // БЛДР. – Т.4. XII в. – СПб.: Наука,1977. – С.201.

[117] Слово Даниила Заточника. – С.279.

[118] Там само.

[119] Устав князя Ярослава о церковных судах // Древнерусские княжеские уставы XI – XV вв. – М.: Наука,1976. – С.89

допомоги, але зустріч з монахом – погана прикмета, що може зіпсувати всю справу. Тому сміх і знущання над монахом переростають у роздратування і злість. Григорій-чудотворець пророкує нахабному князю і його дружині, що вони потопляться, за це його самого топлять у Дніпрі, куди Григорій направлявся, щоб вимити осквернений посуд. Досить примітні роздуми боярина Василія, посланого з Суздаля в Київ з вантажем золота і срібла для того, щоб обкувати труну святого Феодосія Печерського: «Приим же убо сие Василие и неволею емлеся пути, проклинаа живот свой и день рождения своего, и глаголлаше в уме си: "Что се смыслилъ князь налив толико богатество богубити? И каа мзда сего ради будет ему, еже мертвого гробъ оковати? Но яко туне добыто и туне же и повержено! Люте же мне единому, не смешу преслушати господина свого! Чого ради дом свой оставих и кого ради путь свой горький шествую? И от кого ли честь приму: къ князю есмь не посланъ, ни ко иному вельможи. Что реку или что възгаголю къ оной корсте каменной, и кто ми дасть ответ? Кто ли посмеется моему безумному приходу?"»[120]. Хід думок зображений так правдоподібно, що навряд чи можна сумніватися в їхній життєвості. Василій відверто не розуміє, для чого витрачати багатство на оформлення труни. Князівське розпорядження він приписує не благочестю, а відсутністю бережливості. Більше того, через цю бездумність, з його погляду, страждає він сам. У принципі, боярин готовий виконувати наказ, але заради чого! Він змушений залишити будинок і їхати туди, де, крім «корости кам'яної», його ніхто не чекає.

У Патерику говориться, що Бог карає того, хто сумнівається, за маловір'я. Але в житті, мабуть, церковна православна релігійність, а разом з нею і повага до духовенства мала не всезагальний характер. В «Ізборнику», як уже зазначалося, міститься порада «по вься часы и дньи» ходити до церкви і поводити себе в ній серйозно. Але літописець скаржиться, що церкви стоять майже зовсім без відвідувачів. Недостатню дисципліну під час церковної служби виявляли не тільки миряни, але і духовенство, і самі монахи. В «Повісті минулих літ», в оповіданні про монахів того ж Києво-Печерського монастиря є історія про брата Матвія, який розгледів злі дії диявола в образі поляка, що ходив поміж братами під час вранішньої молитви. Диявольські дії полягали в тому, що монахи, не достоявши до закінчення служби, придумували якийсь привід і йшли в келію спати. Звичну манеру поведінки монахів у храмі можна уявити, звернувшись до повчання Феодосія Печерського. Людина, яка знайшла втіху в стінах монастиря, не проти полежати, коли дзвонили дзвони і потрібно було вставати і йти на молитву. Якщо все ж доводилося йти, то, Феодосій спеціально підкреслює: думки у монаха, який йде до церкви, повинні бути не «дряхлы», а веселі. Стіни і стовпи в церкві «нам суть на честь сотворена», а не для того, щоб до них опиратися, як це багато робили. Пресвітера, який обходить братів із кадилом, слід очікувати «не леностно, но со страхом» і після без кашлю («мертва себе сътворити къ копасаниемъ и к кашлю») стати на місце. Далі Феодосій малює, яким не повинен бути церковний спів. У його зображенні звичний хід служби, проти якої спрямоване повчання, видається досить комічним: брати не слідкують за старійшиною хору, плутають текст, збиваючи своїх товаришів. Під час промови «алілуя» всі порізно кланя-

[120] Патерик Києво-Печерський. – С.391.

ються, замість того, щоб роботи це синхронно, слідкуючи, знову-таки, за старостою і уподібнюючись безплідним ангелам[121].

У церковній практиці XI – XII ст. було не тільки багато язичницьких елементів, але й просто мирських, природно тому, що церква була не тільки релігійною організацією, але і господарською. І дуже часто другорядні господарські функції переважували в очах рядової людини всі інші. Розглянуті елементи повсякденного буття, мікрогрупи (сім'ї, групи товаришів, учителя і учня, монастиря), звичайно, не вичерпують усієї багатогранності особистого життя людини Руси-України. Однак у них достатньо чітко видно, що у своїй буденності існування основного загалу населення в XI – XIII ст. ще багато в чому визначалося уявленнями і поняттями попередньої язичницької епохи.

Таким чином, християнство завойовувало місце в Русі-Україні з труднощами, давалися взнаки давні язичницькі традиції, які глибоко увійшли в усну народну творчість, прикладне мистецтво. Тим не менше, навіть за такий короткий для історії ментальний термін – три століття – все ж можна помітити певну динаміку культурного прогресу. Як органічний елемент у культуру твердо увійшли писемність, читання, кодифіковане законодавство. Поступово набувала поширення християнська форма шлюбу, хрещення дітей, засудження жорстокого ставлення до холопів тощо. Культурні надбання України-Руси були досить високими, вони не тільки не поступалася перед іншими європейськими країнами, але й справляли помітний вплив на інші народи. Давньоукраїнська літописна традиція, київський, галицько-волинський та інші літописи згадуються у хроніках Матвея Паризького, творах польських та литовських хронографів. Помітним був вплив київської іконописної школи та київського фрескового живопису на розпис храмів Польщі та Чехії, різьблення по каменю та керамічного ремесла, на оформлення інтер'єрів споруд, а також галицьке мистецтво оформлення рукописної книги. Незважаючи на руйнування, яких зазнали Київське, Переяславське, Чернігівське, Волинське та Галицьке князівства, їх матеріальні та духовні цінності в умовах монголо-татарської навали, культурні традиції княжої України вижили і набули подальшого розвитку у козацько-гетьманські часи.

[121] Патерик Києво-Печерський. – С. 112.

Розділ V.
УКРАЇНСЬКА КУЛЬТУРА НА ТЛІ РЕНЕСАНСУ ТА ПРОСВІТНИЦТВА

5.1. Ренесанс як цивілізаційний вектор українського гуманізму козацько-гетьманської доби

Входження України до європейського цивілізаційного процесу і духовно-культурного простору актуалізує необхідність наукового, історіософського аналізу ренесансного впливу епохи Відродження на формування українського гуманізму козацько-гетьманської доби[1].

Варто зазначити, що пік Ренесансу збігся у часі із зародженням українського козацтва, утворенням Запорозької Січі – славної вольниці, яка своїм духом свободи, демократії живила український дух нескорености у боротьбі за волю. Більшість українських земель залишалися у складі Великого князівства Литовського та Польського Королівства. На епоху Ренесансу припадає «золотий вік» польської держави, зокрема, на царювання Сигізмунда І, двір якого став одним з центрів гуманізму. Гуманістичні віяння проникали туди переважно з Богемії та Угорщини, а перші центри передренесансної доби заснували італієць Ф. Боунакорсі, німець К. Цельтісон, швейцарець Рудольф Агрікола[2].

Український дослідник М. Шкрібляк, торкаючись світоглядних джерел гуманізму епохи Відродження, їх походження, змісту, а відтак і ступеня впливу на український соціум, вказує, що над ним витав дух європейського ренесансу, який формував духовний світ українця. І це не був лише польський вплив. Ідейне підґрунтя світоглядного та національно-релігійного самовизначення «народу рутенського» за умов бездержавності було оформлене щонайменше трьома векторно зорієнтованими напрямами: православно-консервативним, унійним та ренесансно-гуманістичним[3]. Найяскравішим представником першого був, безперечно, Іван Вишенський, якому Д. Чижевський не безпідставно приписує «натхнення істинного пророка» і «талант від Бога»[4]. Однак певна інтелектуально-духовна заскніліcть цього ченця могла мати й згубні наслідки для українського народу, оскільки він хотів «загнати» всіх русинів у монастирі і в «прокрустове ложе» візантійсько-ісихастського імперського «благочестя». Однобічність його «місіонерської» діяльності полягає і в тому, що вона «становила загрозу духовної ізоляції, набуття культурою стійких рис провінціалізму»[5]. Що, власне, значною

---

[1] Див.: *Шкрібляк М.* Формування ренесансного світогляду українців в умовах бездержавності та піднесення ідей «польського сарматизму» // Філософські аспекти. – 2004.– №3. – С. 71.

[2] *Дворнік Френсіс.* Слов'яни в Європейській історії та цивілізації; [пер. з анг.]. – К.: Дух і Літера, 2005. – 512 с.

[3] *Литвинов В.* Україна в пошуках духовних пріоритетів (XVI ст.) // Україна і Ватикан у контексті культурно-цивілізаційного діалогу: історія та сучасність. – К., 2009. – Зб. №3. – С. 188. (Серія наукових збірників)

[4] *Чижевський Д.* Філософські твори: в 4 т. / за загальною редакцією В. С. Лісового. – К.: Смолоскип, 2005. – Т. 2. – С. 132.

[5] *Литвинов В.* Україна в пошуках духовних пріоритетів (XVI ст.). – С. 183.

мірою і сталося. Винятком тут є хіба що доба митрополита Петра Могили, яка ознаменувала «золотий вік» Київської митрополії[6].

Унійний напрям представляли єзуїти, серед яких найяскравішими представниками були Б. Гербест (1531–1593), П. Скарга (1536–1612), А. Поссевіно (1534–1611), Іпатій Потій (1541–1613), Мелетій Смотрицький (1577–1633), Петро Могила (1596–1647) та інші. Однак це були не лише ідейні натхненники унії, а передусім великі мислителі і полеміст, просвітителі і борці за чистоту віри та єдність Західної та Східної церков. І якщо для польських єзуїтів першочерговим завданням було повернення руської пастви в лоно католицької церкви, то для руських ієрархів – утворення Київського патріархату в її структурі, однак із номінальною залежністю від Апостольського престолу. Загалом бажаних результатів не досягли ані ті, ані інші.

Представників унійного напряму об'єднувало спільне ставлення до ренесансного розвою, що йшов здебільшого в ногу з Реформацією та Протестантизмом. Схоже, їх менше за все цікавив той Ренесанс, який, за влучними узагальненнями Д. Чижевського, «мріяв про «ентузіазм», а справді зміг розвинути лише досить холодну риторику», Ренесанс, що «мріяв про вищу, всебічно розвинену людину, а справді досягнув лише панування егоїзму та сваволі», Ренесанс, що «поставив собі метою дослідження природи, але природознавство ренесансу залишилося повне мрій та сприяло розвиткові «магії», альхемії, астрології», Ренесанс, що «різко критикував «забобони» та упередження старих часів, але сам залишився під владою забобонів, хоч до деякої міри і підновлених»[7]. Вони стали предтечами іншого Ренесансу, церковно-релігійного, який відбувався в дусі католицької церкви потридентського періоду. Виразником ренесансно-гуманістичного напряму справедливо вважають С. Оріховського – найбільш визначної постаті в культурі доби Відродження, якого в Західній Європі справедливо називали «українським (рутенським) Демосфеном» та «сучасним Ціцероном». Ренесансні віяння до Східної Європи, а отже, й України-Русі прийшли із помітним запізненням, через те, що траєкторію його розвитку суттєво і доволі часто корегувала спочатку Реформація, а згодом і Контрреформація. Ще більше на розвиток ренесансних ідей в Україні-Русі вплинула конфесіалізація церковно-релігійного життя, зумовлена Берестейською унією і приєднанням Київської митрополії до Апостольського престолу. Формування унійної доктрини та проголошення унії викликали відому полеміку між католиками і православними, а її піднесення майже приглушило розпочатий процес засвоєння традиції європейського Ренесансу.

Проблему українського ренесансного гуманізму порушує й М. Дойчик, вказуючи, що тут окреслилися два основні підходи: традиціоналістський (Іван Вишенський, Віталій з Дубна, Ісайя Копинський, Йов Княгиницький) та прогресистський (Юрій Рогатинець, Касіян Сакович, Кирило-Транквіліон Ставровецький, Лаврентій і Стефан Зизанії). Етико-гуманістичний світогляд прогресистів складався на

[6] *Шкрібляк М.* «Золота доба» Київської митрополії і провідні тенденції конфесіалізації українського церковно-релігійного середовища у першій пол. XVII століття // Українське релігієзнавство (Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України). – К.: УАР, 2012. – №66. – С. 143 – 157.

[7] *Чижевський Д.* Історія української літератури (від початків до доби реалізму). – Нью-Йорк: Українська Вільна Академія наук у США, 1956. – С. 220 – 221.

досить широкій ідейній основі. Джерелом для нього була культурна спадщина греко-античного світу, твори отців церкви, середньовічних коментаторів Аристотеля, духовне надбання західноєвропейського гуманізму. На основі аргументів з філософських трактатів античних філософів діячі братського руху обґрунтовували важливу роль розуму в духовно-моральному бутті людини, чим спричинилися, в певній мірі, до секуляризації етичної думки в Україні.

Ренесансна людина постає у їхніх працях як створена Богом нерозривна єдність душі та живого тіла, як мікрокосмос і образ Божий, а її довершеність тлумачиться як богоподібність доброчесної та мудрої особистості, онтологічною основою якої є любов до життя. Ренесансна людина однаково старанно дбає про вдосконалення і тіла, і душі. Поряд з турботою про духовну красу заохочується інтерес до земного життя.

Щодо українських гуманістів-традиціоналістів, то, визначаючи слушність багатьох положень прогресистської концепції людини, деякі з них стримано ставилися до використання ідейної спадщини античності, активних запозичень західноєвропейського філософсько-гуманістичного досвіду, продовжували розвиток візантійсько-києворуської духовної традиції, надаючи їй нового реформаційного звучання[8].

Аналізуючи внесок у культуру найвидатніших представників періоду українського ренесансу, варто зазначити, що зачинателями гуманістичної культури на Україні у XV – XVI ст. були Юрій Дрогобич, Павло Русин із Кросна, Лукаш з Нового Міста, Станіслав Оріховський, Шимон Шимонович та інші вчені, поети, громадські діячі. Майже всі вони після здобуття вищої освіти у західноєвропейських навчальних закладах працювали здебільшого на землях, де переважало українське населення, зокрема, у так званому Руському воєводстві. Кожен із них більшою чи меншою мірою усвідомлював належність до своєї нації і дбав про рідну культуру, незалежно від місця своєї гуманістичної діяльності.

Юрій Дрогобич (Юрій Котермак, Георгій із Русі, Юрій зі Львова) (близько 1450 – 1494) народився у Дрогобичі, навчався у Краківському та Болонському університетах – найбільших на той час гуманістичних центрах Європи. Він здобув ступінь доктора філософії та медицини у Болонському університеті, де протягом 1478 – 1482 рр. викладав математику й астрономію. У 1482 – 1482 рр. молодий учений обіймав у Болоньї посаду ректора університету медиків та вільних мистецтв. Повернувшись до Кракова, він викладав медицину й астрономію в Ягеллонському університеті (1487 – 1494).

Юрій Дрогобич написав працю «Прогностична оцінка поточного 1483 року», яка була опублікована того ж року у Римі. Це одна з перших друкованих книг українського автора, в якій вміщені окремі наукові роздуми з філософії, астрономії, географії, зокрема, вперше наведені географічні координати таких міст нашої країни, як Львів, Дрогобич, Вільно, Феодосія (Кафа). Відомі також його праці «Трактат про сонячне затемнення 20 липня 1478 року», «Трактат з шести розділів про затемнення» (1490). Праці Ю. Дрогобича знали в багатьох

[8] *Дойчик М. В.* Етико-антропологічні ідеї Українського ренесансного гуманізму (кінець XVI – перша третина XVII ст.): автореф. дис. на здобуття вчен. ступеня канд. філос. наук // http: // disser.com.ua/contents/7245.html

країнах Європи, зокрема в Італії, Франції, Німеччині, Угорщині. Їх переписував для себе, наприклад, відомий німецький учений-гуманіст Гартман Шедель. Певне місце відвів їм у своїй науковій роботі німецький історик метеорології Густав Гельман.

Ю. Дрогобич одним із перших сприяв поширенню гуманістичних ідей у себе на Батьківщині. Він підтримував видавничу діяльність піонера східнослов'янського кириличного друкарства Швайпольта Фіоля, який протягом 1483 – 1491 рр. видав у Кракові чотири книги. Вчителями Юрія Дрогобича були – у Кракові відомий астроном Мартин Регіс (Марцин Круль з Жиравиці), в Італії такі видатні гуманісти, як філософ і вчений Джовані Гарціні та астроном і медик Болонського університету Дмироламо Манфреді. Ю. Дрогобич підтримував дружні зв'язки з багатьма відомими на той час у Європі вченими і культурними діячами – німецьким астрономом Йоганом Мюллером (Регіомонтаном), італійськими гуманістами – Франческо Філельфо та Філіппо Буонакорсі (Каллімах). Певний час він жив при дворі відомого мецената італійських гуманістів герцога д'Есте. Учнями Ю. Дрогобича були німецький поет-гуманіст Конрад Цельтіс та великий польський астроном Миколай Коперник[9].

Павло Русин із Кросно (1470 – 1517 рр.) навчався у Краківському (від 1491 р.) та Грейфсвальдському (Німеччина) університетах. В останньому (від 1499 р.) він працював на посаді бакалавра вільних мистецтв, а 1506 р. переїхав до Краківського університету, де викладав римську літературу. Його студентом був і М. Коперник. Деякий час він учителював в Угорщині, писав вірші українською мовою, латиною. Павло Русин – один із перших українських поетів гуманістичної епохи, його відносять і до зачинателів польської гуманістичної поезії. Виховувався в колі гуманістів Ф. Буонакорсі, К. Цельтіса, Л. Корвіна та англійського гуманіста Леонарда Кокса – професора Краківського університету. Згодом він сам очолив поетичний гурток краківських гуманістів, з якого вийшло кілька видатних поетів, зокрема відомий польський поет Ян Дантішек і польсько-литовський поет Ян Вислицький (Ян з Вислиці)[10]. Високоерудований знавець не тільки античних, а й італійських новолатинських поетів, Павло Русин, на думку польських істориків літератури, становить епоху в історії польсько-латинської поезії. Павло Русин займався також видавничою діяльністю. 1512 р. він уперше видав вірші відомого хорватсько-угорського латиномовного поета Яна Паннонія.

З-поміж діячів українського Ренесансу виділяється постать галицького філософа гуманіста Лукаша з Нового Міста поблизу м. Самбора (помер близько 1542 р.). Після закінчення Краківського університету залишався в його стінах викладачем, бакалавром (від 1517 р.), доцентом філософії (з 1521 р.), а пізніше магістром вільних мистецтв. 1522 р. Лукаш видав укладений ним для студентів Краківського університету підручник з епістолографії (як писати листи) з присвятою своєму землякові – ректорові Краківського університету Станіславу Бєлу. Поділяв і пропагував античні пам'ятки філософії, висловлювався за гармонійний розвиток людини, її душі і тіла. Згодом він залишив викладацьку роботу і виїхав з Кракова. Обіймаючи різні громадські посади у Новому Місті поблизу

[9] *Ісаєвич Я. Д.* Юрій Дрогобич. – К.: Дніпро, 1972. – С. 51, 81, 101, 109.
[10] *Barycz H.* Historia Uniwersytetu Jagellonskiego w epoce humanizmu. – Krakow, 1935. – S.27.

Перемишля, він підтримував тісні контакти з краківським академічним колом, відвідував гуманістичний гурток Павла Русина.

Не можна оминути постать історика і громадського діяча українського походження Станіслава Оріховського-Роксолана (1513 – 1566), який народився в с.Оріховці Перемишльської округи «руського» воєводства. Початкову освіту він здобув у Перемишлі, навчався у Краківському (від 1526 р.), Віденському (з 1527 р.), Віттенберзькому (1529), Падуанському (1532 р.), Болонському (1540 р.) університетах, удосконалював свої знання у Венеції, Римі, Лейпцігу. 1543 р. після 17-річного перебування за кордоном повернувся до Перемишля, де брав активну участь у гуманістичному русі. Найвизначніші його твори: «Хрещення русинів», «Про турецьку загрозу» (Turcica), а також дві промови, видані у Кракові 1543 і 1544 рр. У них порушується актуальне на той час питання – згуртування європейських народів проти турецької експансії. Саме тому твір «Про турецьку загрозу» мав велику популярність в Європі протягом тривалого часу. Про це свідчить той факт, що згаданий твір перевидавався у багатьох західноєвропейських містах: Базель (1551), Франкфурт (1584), Рим (1594, 1663) та ін.; з інших заслуговують на увагу такі твори: «Про целібат» (Epistula de coelibatu. Cracoviae, 1547), «Відступництво Риму» (Repudium Romae), «Напучення польському королеві Сигізмунду Августу» (De institutione regis...) у двох редакціях (1543, 1548), «Хроніки» (Annales), які охоплюють п'ять років історії Польщі, «Промова на похоронах Сигізмунда I» (Oratio habita in funere Sigismundi.., Venetiis, 1548). Свій багатогранний талант оратора, публіциста, філософа, історика С. Оріховський виявив у багатьох сферах духовної культури у найрізноманітніших жанрах. У філософії його найбільше цікавили питання з етики і політики, він один з авторів ідеї подвійної ідентичності русинів у Польському королівстві. Відомий польський історик М. Кромер писав про нього: «Не думай, мій Оріховський, що твоє ім'я невідоме за кордоном. В Італії, Іспанії, Франції й Німеччині мені довелося чувати схвальні відгуки про твої твори, які становлять гордість і захист вітчизни, я не зустрічав там вченого, який би не читав їх і не підносив би до небес твоєї дотепності, красномовства та вченості. І я був гордий твоєю славою, оскільки вбачаю в тобі свого співвітчизника й друга, і тому промінці твоєї слави падають і на мене»[11].

Учителями С. Оріховського були Олександр Брасікан (відомий австрійський гуманіст, професор Віденського університету, автор наукових праць і лавронський поет), Р. Амадей (професор риторики й оратор в університетах Болоньї, Падуї, Рима), Л. Боккадиферро (філософ, професор Болонського університету), відомий німецький гуманіст Меланхтон та реформатор Мартін Лютер, який на час навчання поселив здібного юнака у власному будинку. Неабиякий вплив мали на С. Оріховського твори Еразма Роттердамського[12]. С. Оріховський мав добрих друзів серед найвизначніших гуманістів і науково-культурних діячів Західної Європи, зокрема, в Німеччині – Лукас Кранах-старший, Ульріх фон

[11] Цит. за: *Наливайко Д.С.* Станіслав Оріховський як український латиномовний письменник Відродження // Українська література XVI – XVIII ст. та інші слов'янські літератури. – К., 1984. – С.170.

[12] *Smolenski T.* Wczesna mlodosc St. Orzechowskiego (1513 – 1532) // Przeglad historyczny. – 1906. – T. 2, z. 3. – S.355.

Гуттен та видатний художник Альберт Дюрер. У Римі, Падуї та інших італійських містах він заприятелював з філософом Антоні Пассерою, ректором і філологом Лазарем Бонаміко, філософом Гаспаром Контаріні, а також такими визначними державними та церковними діячами, як кардинал Франціско Коммендоні, Олександр Фарнезе, Гінуччі та ін. З деякими діячами С. Оріховський продовжував активне спілкування навіть після повернення на Батьківщину. Це були італійський вчений-гуманіст П. Рамузіо, який написав вступ до виданої 1548 р. у Венеції «Промови на похоронах Сигізмунда І» С. Оріховського, в якій звертав увагу читачів на великий талант і ерудицію автора. Збереглися лист Рамузіо до С. Оріховського і лист-відповідь останнього. Італійський гуманіст надсилав власні вірші на апробацію до свого українського друга як до найвищого авторитету, про що недвозначно він говорить у своєму листі[13].

Пантеон діячів українського Ренесансу був би неповний без українсько-польського поета вірменського походження, народженого у Львові, Шимона Шимоновича (Симон Симонід) (1558 – 1629). Навчався у Краківському університеті (від 1575 р.), відомий як філолог і талановитий латиномовний поет другої половини XVI ст., був удостоєний звання «королівського поета». У польській літературі Шимонович започаткував новий жанр – русинські пісні («селянки»), писав також фрашки, епітафії, драми. Шимон Шимонович проводив велику організаційно-педагогічну діяльність, зокрема, брав активну участь у заснуванні Замойської академії, доборі професорських кадрів, фундуванні друкарні тощо. Мав велику популярність у гуманістичних колах суспільства. Відомі, наприклад, вірші польського поета Бартоша Папроцького, в яких він пише, що столиця Галицької Русі щасливіша від Афін, бо Діогенові у Львові не треба було брати ліхтаря, щоб побачити справжню людину – Шимона Шимоновича[14]. Високої думки про поета-гуманіста Шимона Шимоновича були видатні зарубіжні філософи і вчені Юст Ліпсій, Георгій Дуза, професор Лейденського університету Йосип Скалігер. Останній писав, що Шимонович перевершив у своїх латинських віршах античних поетів[15].

У розглядуваний період на теренах України жили і працювали багато інших видатних українських і польських гуманістів, таких як Бенедикт Гербст, Мартин Регіс (Марцин Круль із Жиравиці), Еразм Сікст, Григорій із Самбора, Мартін Йоан із Перемишля, Ян із Львова, Григорій із Санока, С. Кльонович, а також один із зачинателів ренесансно-гуманістичного руху, відомий італійський гуманіст Ф. Буонакорсі-Каллімах та ін. Однак це аж ніяк не заперечує того факту, що гуманісти України (як і інших країн Європи) становили лише «невелику групу високоосвічених людей серед суспільства, що жило ще середньовічними ідеалами»[16]. І все ж вони значною мірою вплинули на розвиток культури й освіти народу та поширення гуманістичних ідей в Україні.

---

[13] *Smolenski T.* Wczesna mlodosc St. Orzechowskiego (1513 – 1532) – С. 90 – 91.

[14] *Голенищев-Кутузов И. Н.* Славянские литературы: Статьи и исследования. – М.: Наука, 1973. – С. 178 – 179.

[15] *Bielowski A.* Szymon Szymonowicz // Pamietnik Akademii Umiejetnosci w Krakowie. – Krakow, 1875. – T.2. – S.138, 179, 195.

[16] *Голенищев-Кутузов И.Н.* Итальянское Возрождение и славянские литературы. – М., 1958. – С. 11.

Рання гуманістична «словесність» сприяла виробленню нового світогляду, просякнутого критицизмом, світськістю й елементарним розумінням історичної дистанції щодо античності, яка була для гуманістів взірцем наслідування. У творах вітчизняних гуманістів фігурують імена майже всіх відомих філософів античного світу. Перше місце посідають Платон і Аристотель. Найчастіше аналізуються такі твори Аристотеля, як «Про душу», «Етика», «Економіка». З творів Платона найпопулярнішим виявився діалог «Про державу». Крім того, значна увага надавалася творам античних істориків та визначних державних діячів і полководців, які були для гуманістів зразком наслідування. Праці українських гуманістів свідчать про їх ґрунтовну обізнаність із античною літературою та поезією.

Гуманісти широко використовували у своїх творах античні міфологічні образи й персонажі, які служили для них символами, що втілювали ті чи інші риси – позитивні чи негативні – сучасного для них життя. Особливо багато їх у С. Оріховського та Павла Русина з Кросна: Юпітер, Аполлон, Вакх, Геракл, Беллерофонт, Одіссей, Меркурій, Сцилла, Харибда та ін. До того ж, ці персонажі використовувалися у творах вітчизняних гуманістів значно частіше, ніж персонажі християнської міфології. Для читання творів античних авторів в оригіналі потрібні були знання давньогрецької та латинської мов, а для читання і власного тлумачення первісних текстів Біблії – ще й знання давньоєврейської мови. Тому ідеалом гуманістів епохи Відродження була людина тримовна (*homo trium linguarum*). Такого ідеалу серед українських гуманістів досягнув С. Оріховський. Що ж до латинської і давньогрецької мов, то ними володіли більшість українських гуманістів. Вони збирали й популяризували цю спадщину, видаючи й коментуючи античні тексти. Найбільшим популяризатором з-серед українських гуманістів цього часу був Павло Русин із Кросна, який залишив після себе цінну й дбайливо зібрану бібліотеку античних творів, а також видав трагедії Сенеки (Відень, 1513) і вибрані твори Овідія.

Та погляди українських гуманістів були звернені не тільки в минуле. Вони жили сучасними суспільно-політичними ідеями, перебували в гущі боротьби соціальних верств; розглядали у своїх творах актуальні питання, які хвилювали тодішнє суспільство; жваво реагували на проблеми внутрішньої і зовнішньої політики польського уряду та католицької церкви. С. Оріховський – найяскравіша постать в українському гуманізмі – один із найвизначніших істориків і політичних письменників XVI ст. у Європі, він брав участь у боротьбі з середньовічним авторитаризмом і догматизмом, а відомий італійський гуманіст Рамузій прирівнював його до Ксенофонта. Історик, на думку С. Оріховського, не повинен «нічого вигадувати, а писати правду; не керувати ні приязню, ні ненавистю»[17]. Найпершою серед наук, на думку мислителя, потрібна людям філософія, «яка селян робить городянами, дикунів – сумирними, варварів – ученими, а самих людей – богами»[18].

---

[17] *Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М.* Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні в XVI – XVII ст. – К.: Наукова думка, 1990. – С.58.

[18] *Стратий Я. М.* Ренессансно-гуманистические представления о сущности человека и смысл его жизни в духовной культуре Украины во второй половине XVI – первой половине XVIII вв. // Отечественная, общественная мысль эпохи Средневековья: Историко-философские очерки: Сб. науч. трудов. – К.: Наукова думка, 1988. – С.253.

Великого значення надавали гуманісти й природничим наукам, які допомагають людині пізнавати навколишній світ – від найзагальніших питань будови світу до конкретних проблем медицини, географії, астрономії тощо, розв'язувати проблеми, як і вимагало повсякденне життя. Юрій Дрогобич займався астрономією, медициною, географією і вніс свою частку у розвиток цих наук в епоху Відродження. Заслуговують на увагу його наукові відомості – перші визначення географічних координат кількох міст нашої країни, а також думки про залежність погоди від географічної широти місцевості та можливість передбачати погоду, виходячи зі спостережень за нею. З великою на той час точністю визначив Юрій Дрогобич час двох майбутніх місячних затемнень і фаз місяця протягом року. Він висловив цілком гуманістичну думку про пізнання світу: «Ми пізнаємо причини за наслідками, а наслідки за тими самими (причинами), так і відкривається шлях до (пізнання) неба». І якщо широта його (неба), продовжує мислитель, «схована від очей, однак вона не схована від людського розуму». У XV ст. в гуманістичних колах України були відомі астрономічні й геометричні праці українсько-польських учених Мартина Короля з Журавиці та гуманістичні погляди Григорія з Санока, який закликав до ефективнішої праці, до спеціальних наук, зокрема, природничих, корисних для суспільства.

Важливе місце в етичних поглядах вітчизняних гуманістів займає така креативна етична категорія, як «патріотизм». У середні віки, в епоху феодальної роздробленості і панування релігійного світогляду, як відомо, існував конфесіональний патріотизм, патріотизм окремого міста. І лише в добу Відродження, коли активізувалися націо- і державотворчі процеси, з'являється патріотизм народу, нації, держави. Саме такий патріотизм був притаманний українським гуманістам. При найменшій нагоді вони наголошували, що є українцями (русинами) і пишалися цим. Про це свідчать навіть подвійні прізвища: Павло Русин із Кросна, Станіслав Оріховський-Роксолан. Особливо гостро виявлялася свідомість належності до Русі в останнього. Так, у листі до італійського кардинала Коммендоні С. Оріховський докладно, з любов'ю розповідає про свою вітчизну і народ, зауважуючи, що «Русь» відстала від інших європейських народів у «науці і філософії» лише тому, що їй доводиться тривалий час боронитися від нападів іноземних загарбників. Навіть звертаючись до польського короля, С. Оріховський вважав за потрібне наголосити: «Я українець (русин), пишаюся цим і про це говорю прямо!» Певною ознакою вияву патріотичного почуття Юрія Дрогобича можуть бути його твердження, що Львів і Дрогобич не польські міста і Польщі не належали, та перше визначення географічних координат цих міст.

Прогресивні гуманістичні ідеї С. Оріховського вплинули на виникнення і розвиток полемічної літератури в Україні. На С. Оріховського посилаються Христофор Філалет у своєму творі «Апокрисис» та Захарія Копистенський в «Палинодії». Його, як земляка, згадує у риториці під назвою «Оратор Могилянський» Й. Кононович-Горбацький. При цьому діяльність українських гуманістів епохи Відродження не обмежувалася територією «Руського» воєводства, а однаковою мірою поширювалася і на польські землі та на інші європейські країни. Тому з повним правом можна говорити, що Україна не тільки брала із загальноєвропейської скарбниці культурних надбань, а й клала «свої цеглини до

підвалин величної будови польського і європейського гуманізму епохи Відродження»[19].

Отже, підбиваючи підсумки ренесансної гуманізації в українському суспільстві, можна стверджувати:

- на Ренесанс і Відродження України потужно впливало народження нової верстви українського суспільства – козацтва, якому судилося виступити провідною силою національної ідентичності та очолити згодом національно-визвольний руху. Свідченням цього стали масові селянсько-козацькі повстання під проводом К. Косинського, С. Наливайка та ін.;
- в українській культурі періоду Ренесансу помітним був вплив польського і загальноєвропейського чинника, зокрема, на розвиток ідей гуманізму. В свою чергу, українська культура справляла вплив і на польську та інші культури;
- західнокультурні впливи на українське середовище значною мірою позначилися на характері, способі мислення та поведінці тогочасної суспільної еліти, яка демонструвала живий і діяльний зв'язок традицій української духовної культури і книжної вченості із західноєвропейськими. Сприймаючи ідеї гуманізму, вона стала віддзеркаленням демократизації українського соціуму, що синхронізувалося з козацькими вольностями.

5.2. Реформація, релігійний діалог і соціокультурний розкол України

Нова українська історія почалася зі спалаху, що, з одного боку, засвідчив появу козацтва, заснування Запорозької Січі і нову хвилю його боротьби за унезалежнення від Речі Посполитої. Відбулося наймасштабніше з козацьких повстань під проводом Богдана Хмельницького, яке переросло у національно-визвольну війну і привело до утворення Української козацько-гетьманської держави, хоча це й коштувало Україні та її сусідам сотень тисяч життів і незліченних матеріальних втрат. З другого боку, поглибився розкол українського суспільства, перерозподіл території України, зумовлені перегрупуванням політичних сил Центрально-Східної Європи, зміцненням Московського царства та його трансформацією у велетенську Російську імперію з її претензіями на подальше загарбання українських, а відтак і польських земель.

Повстання, що спалахнуло після появи Богдана-Зіновія Хмельницького на острові Буцьк (Томаківка) у січні 1648 р. і переросло в першу Українську національну революцію[20], мало продовження в Переяславі та Чигиринсько-московській угоді 1654 р., а відтак у соціально-політичній катастрофі, названій «Руїною». Йдеться про катастрофу швидше в математичному сенсі: катастрофа є проходження системи через певну критичну точку, «точку біфуркації», після чого вона, як кажуть математики, «звалюється» на одну з можливих структур. Це може бути кращий чи гірший, болісний чи «оксамитовий» вибір.

[19] *Голенищев-Кутузов И.Н.* Гуманизм у восточных славян. – М.: Наука, 1963. – С. 6 – 7.

[20] *Смолій В., Степанков В.* Українська національна революція XVII ст. (1648 – 1676 рр.). – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2009. – 448 с.

З цього приводу доцільно звернутися до В. Шекспіра, творчість якого дотично має відношення до тих проблем, що відбувалися в Україні, хоча й пізніше. Криза Відродження – це передусім втрата минулого оптимізму. У Шекспіра бачимо нову традицію – нове раціональне мислення, свого роду наукове мислення. Відродження – це епоха, при якій відбувався діалог, розмивання культурних традицій, і цей процес набув трагічних форм. Трагічний герой – це стандартне явище того періоду, його (і суспільства в цілому) очікування виявляються куди більшими, ніж отримуваний результат, більше того, цей результат може розглядатися лише як мала частина очікуваного. І «Гамлет» з цього погляду – дуже показова річ. В. Шекспір у трагедії вибудував своєрідну соціальну піраміду, показав такий зріз суспільства, в якому є всі його прошарки: стражі – це низи, Горацій – вічний студент або інтелігенція, Гамлет – правляча верхівка. І всі прошарки йдуть на заборонений контакт з привидом. Сам привид у трагедії є досить цікавою постаттю, духом померлого короля. Носій релігійно-християнської свідомості вступає у контакт з привидом, чого, з точки зору християнства, робити не можна. Так, якщо це душа короля, то вона перебуває в «чистилищі», і вже безпосередньо її страждання – це питання, яке виходить за межі юрисдикції звичайної людини, це вже сфера діяльності Бога. Простій людині це не дано, і в п'єсі була спроба спокуситися на сферу юрисдикції Бога. За віки складається певний ланцюг дій, що його повинна виконати людина, яка зустріне духа: перехреститися, піти до священика тощо. Але ніхто з діючих осіб трагедії цього не зробив. Вони могли передбачати, що в образі духа діє диявол, який хоче їх спокусити, вони навіть прекрасно це усвідомлювали, та все ж ішли на це. В. Шекспір точно зафіксував ту ситуацію, коли людина всупереч канонам робить заборонені кроки. Це ситуація початку релігійних війн. Починаючи з XVI ст., маси, усвідомлюючи, що такі заходи вже не здатні їх захистити, йдуть на контакт з темними силами, тобто відбувається розчарування в культурній (релігійній) традиції. Виникає цікава ситуація: коли принц іде за привидом, інші намагаються його зупинити. Але Гамлет говорить, що йому не страшно, бо максимум, що привид може зробити, це вбити його тіло, але душа залишиться навіки безсмертною. Парадокс: з одного боку, це чітко християнське твердження, а з другого, Гамлет іде на контакт з дияволом, що досить далеко від християнських традицій. У цій сцені відбувається зустріч двох культурних стандартів: спасіння душі через звертання до Бога (християнство) і стародавній звичай кровної помсти (язичництво), який суперечив християнству. І знову Гамлет перебуває в лещатах протистояння двох культурних традицій – християнства і язичництва. В. Шекспір виводить третій спосіб розв'язання цієї проблеми: об'єднання християнства та язичництва через науковий раціоналізм. Він показує тупик, у який зайшло Відродження, коли поставило людину в центр Всесвіту. Християнство та язичництво – це вже релікти минулого. А науковий експериментальний раціоналізм – це вже нове. Новий час відмовляється від Відродження, від його спроби охопити неохоплюване. Відбувається так зване друге народження європейського раціоналізму.

Відштовхуючись від сказаного, висловимо деякі думки з приводу тих соціокультурних змін, що відбувалися в Європі, включаючи й Україну. Але для цього необхідно звернутися до генези сучасних наукових понять, які дозволяють

краще осягнути соціальну природу і культурне життя західних суспільств до XVII ст. Чому варто зупинитися на аналізі західного суспільства, розглядаючи це питання? Не тільки тому, що орієнтуємося на цивілізаційний підхід, але й тому, що Україна, перебуваючи в складі Речі Посполитої, так чи інакше втягувалась у західноєвропейські суперечності, відповідно, в ній відбувалися ті самі зміни в соціокультурному житті, що й на Заході. Можна погодитися з думкою сучасного російського історика Л. Баткіна про те, що «українська культура та соціальне життя епохи Середньовіччя були більш або менш близькими до Заходу з деяким відставанням у часі»[21].

Європа, якою її застало XVI ст., була складним і фрагментарним суспільством, цілісність якого забезпечувалася суто персональними зв'язками. Людина була одночасно включена в різні холістичні спільноти, які насправді перебували між собою в надзвичайно заплутаних відносинах підпорядкування, суперництва, конкуренції, суперечностей тощо. Все це можна назвати феноменом пізньосередньовічної «гітерархії». Середньовічна римськоправова версія поняття *corporatia* і теологічна концепція *universitas* у поєднанні народила доктрину єдиного містичного тіла, в свою чергу пов'язаної з доктриною *res publica,* суспільного блага. Численні політичні спільноти володіли «юридичною особистістю», розуміючись, як єдине ціле, в категоріях *persona ficta і persona publica,* розроблених, до речі, ще Фомою Аквінським. Ці уявлення цементували відчуття єдності, а тому однією з форм ритуалізації цієї єдності були численні процесії, які останнім часом дедалі частіше привертають увагу істориків. За словами Барбари Дифендорф, процесії «пропонували бачення, в якому зливалися міські, королівські та католицькі символи; соціально-політичне тіло і тіло Христове були нероздільними»[22].

У всіх спільнотах (крім родинних) людей пов'язувало між собою відчуття єдності щодо спільного сакрального начала. Метафора містичного тіла підкріплювалася клятвою на святих мощах, хресним цілуванням, культом святого патрона, спільним володінням реліквіями, святим причастям. До того ж, і парафія, і міська община, і королівство, і церква, і весь християнський світ мали досить конкретну кінцеву мету свого існування – колективне спасіння душі та спасіння від гніву Господнього. Горезвісний індивідуалізм Ренесансу та «осені Середньовіччя» не зовсім заважав зміцненню духу комунітаризму, швидше навіть «гіперкомунітарності». Посилення жорсткості вимог до солідаристичного єднання було відповіддю на швидке ускладнення життя.

З погляду культури, XV – XVI ст. були золотим віком «братств». Кількість реліквій множилася у геометричній прогресії. Але в цей же період починаються незнані високому Середньовіччю «полювання на відьом» і гоніння на маврів, іудеїв та «нових християн» у Піренеях (Піренейський півострів). Існування реальних або уявних «інших», «чужих» заважало зміцненню метафори єдиного містичного тіла. Але в одному ряду з цими гоніннями – і недопущення в члени цеху незаконнонароджених, і публічні покарання лихословів та ганьбителів Бога, і

[21] *Баткин Л. М.* Несколько нудных замечаний // Одиссей. 2001. – М.: Наука, 2001. – С.48.

[22] *Diefendorf B.B.* Beneath the Cross. Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century Paris. – Oxford, 1991. – P.48.

закони проти розкоші тощо. Сюди ж належать і відчайдушні спроби очистити міста від різної скверни: від нечистот, бродячих псів, жебраків, єретичної зарази, проституції. Треба було боротися проти усього, що заважало общині бути справжньою подобою Граду Божого, оплотом спасіння.

Близькі за формою і змістом процеси можна було спостерігати і в Україні, яка, перебуваючи спочатку у Великому князівстві Литовському, а пізніше і в складі Речі Посполитої, втягувалась у те соціально-політичне життя, яке, проникаючи через останню, протікало у Західній Європі. Тут, так само як і на Заході, було присутнє єдине сакральне начало, що виявлялося в існуванні братств і цехів, які, в свою чергу, вели до зміцнення метафори єдиного містичного тіла. Першим братством, що виникло в Україні, було Успенське церковне братство, засноване при Храмі Успіння Богородиці в руській ділянці м. Львова ще у 1460-х рр. (у 40-х рр. XVI ст. на передмістях Львова виникло ще два руських церковних братства, згодом підпорядкованих старшому Успенському). Подібні братства діяли також в інших західноукраїнських містах, на Волині та в Білорусі (наприклад, Луцьке Хрестовоздвиженське фіксується з 1483 р.) як спілки парафіян певної церкви. Спочатку вони займалися благодійницькою та опікунською діяльністю серед власних членів, що потрапили в скруту, контролювали моральність своєї малої громадки, дбали про забезпечення Храму книгами, іконами та свічками, влаштовували Храмові свята тощо. Внутрішні порядки в цих мікроосередках перегукувалися зі звичаями цехових організацій – замкнутих об'єднань ремісників певного фаху[23].

Водночас, якщо подивитися на структурну будову Запорозької Січі та її ритуалізоване життя, то зрозуміємо, що це також було братство у його класичному середньовічному розумінні: тут і виборний «батько», і старшина, і рядові члени, і «учні», і система посвят та святкових ритуалів – братчин. Як і в братствах, у козацькій організації було багато таємничого і навіть містичного. Справжній козак вважався причетним до «нижнього світу», напівчаклуном («характерником»).

Необхідність зміцнення єдиного містичного тіла штовхала козаків вороже сприймати не тільки поляків як «інших», «чужих», але й часом «своїх» селян, міщан тощо. Це чітко проявлялося під час козацьких виступів і особливо в роки Визвольної війни. Так, за підрахунками Н. Яковенко, втрати мирного населення Волині за перших два роки війни, які ґрунтуються на основі фіскальних присяг від лютого 1650 р., становили від 80 до 85%. Як записано у згаданих присягах, селян і міщан «стинали» козаки й коронні жовніри, брали в ясир татари, добивав на спустошених господарствах голод, а меншій, енергійнішій частині вдалося втекти з палаючого регіону за Дніпро[24].

Можна відстежити подібність трагічних жертв з аналогічними втратами у Тридцятилітній війні (так, у районах, де точилися бойові дії, зникло в середньому до 60–70% мирного населення). Це ставить перед дослідниками

[23] Див.: *Яковенко Н.* Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII ст. – К.: Критика, 1997. – С.140.

[24] *Яковенко Н.* У кольорах пролетарської революції // Гуманітарний огляд. Вип. 3. – К.: Критика. – С.72.

низку запитань, на які з огляду «народності» козацької революції важко дати відповідь. Очевидно, розпочинати варто з акценту на особливостях воєн XVI – XVIII ст., коли спустошення «землі», тобто мирної людності, стало практикуватися у нечуваних досі масштабах. При цьому винищення населення, будівель, матеріальних і культурних цінностей ототожнювалося з особливою військовою вдачею – «вояцьким щастям», яке, як правило, не передбачало розрізнення мирного населення за конфесійним, соціальним чи етнічним принципом. «Своїми» для професійних вояків були тільки професійні вояки, в тому числі й ворожої армії. Натомість цивільне населення трактувалося у категорії «інших», «чужих»: його грабували й звинувачували без докорів сумління – городян і селян, шляхту й духівництво, одновірців і людей іншої конфесії.

Від культурних процесів, що розгорнулися на межі Середньовіччя і Нового часу, невіддільна й Реформація (від лат. *reformation* – перетворення). Це порівняно широкий релігійний і суспільно-політичний рух, що почався на рубежі XVI – XVII ст. у країнах Західної і Центральної Європи, був одночасно і логічним продовженням тенденцій пізнього Ренесансу, і реакцією на його крайнощі. Очищення віри, її «відновлення» на основі Біблії було необхідним для того, щоб врятувати єдине тіло общини вірних. Але трапилося непередбачене: Реформація не перемогла повністю, але й не програла. В результаті була втрачена конфесійна єдність і поставлена під загрозу метафорична природа солідарності. Треба було будь-що відновити конфесійну єдність общини, королівства, християнського світу і, відповідно, всього макрокосмосу. І в цьому католики і протестанти сходилися на думці. Релігійний конфлікт був невідворотним.

Сама по собі ситуація релігійного розколу напередодні Нового часу не така вже й унікальна. В Японії християни були фізично винищені. В Росії старовіри виявилися відтиснутими на периферію як в соціальному, так і географічному розумінні. На Заході ж, остаточне вирішення релігійних суперечок виявилося можливим не скрізь, але прозрінням стало розуміння того, що не будь-яким шляхом можна відновити конфесійну єдність. У противному разі країна загине – або буде завойована, або стане ареною нечуваного народного бунту, або опустіє від голоду та братовбивчої війни. Звичайно ж, давалися взнаки особливості європейської цивілізації, сильні правові традиції, що стояли на сторожі індивідуальних та колективних «свобод». До того ж, політична система Європи була складним механізмом стримувань і противаг. За словами Ернста Геллнера, «поява сучасного суспільства стала результатом свого роду патової ситуації… Вихід був знайдений за допомогою компромісу, що узаконив, з одного боку, помірний ритуалізм, а з другого – недоторканність тих ентузіастів, представників релігійних меншин, які, замість джихаду, надали перевагу економічній діяльності»[25]. Не зумівши знищити одне одного, сторони релігійного протистояння вимушені були до «відкриття» нового розуміння терпимості у суспільстві, хоча і католики, і протестанти сприймали терпимість зовсім не як благо. Вона була для них швидше злом, але злом, яке вважалося тимчасовим і найменшим.

[25] *Геллнер Э.* Условия свободы. – М.: Наука, 1995. – С.57.

Втрата конфесійної єдності відбулася надзвичайно швидко навіть за сучасними поняттями – за життя практично одного покоління. Головне, людина пережила шок декорпоративізації. Єдине містичне тіло щезло. Корпорації залишались, але залишалися швидше як об'єкти державної правотворчості, ніж як общини вірних. Крайнім вираженням усвідомленості атомізації стали праці Г. Гроція, Т. Гоббса, С. Пуфендорфа. Але це відбудеться дещо пізніше, а перші спроби структурування соціального простору, що утворився, належать до самого початку XVIII ст. Тоді й з'являються праці Шарля Луазо, Антуана де Лаваля, Антуана де Луазеля та ін. Починається період інтенсивного пошуку соціокультурних сутностей і соціальних символів, що утворюють основу єднання людей. Пошук спочатку здійснювався на основі підбору спільних знаменників, заснованих на формально-раціональних ознаках. Шок соціалізації породжує абстрактне соціальне мислення – а воно і стало атрибутом не тільки нового соціального порядку, але й культури епохи модерну.

Ідеться про дуже важливий для генези сучасної культури процес. Людина залишила свій контекстуально детермінований мікрокосмос і приступила до поступового конструювання простору соціальності, в якому вона скрізь і завжди залишається прозорою і передбачуваною для будь-яких комунікативних процедур – текстом – особистістю. Починається поступовий процес становлення, за Г.Маркузе, одномірної людини. Чи варто в цьому зв'язку дивуватися вибуху історизму? Ні, адже людина почала відчувати себе втягнутою у світову історію на противагу контекстуальній аісторичності попередніх століть.

Виникає також дуже важлива для Нового часу практика соціальних, а відтак і культурних вилучень. Із загального соціального простору з тих чи інших причин вилучались як окремі особи (через ненормальність, деліквентність, важковиховуваність тощо), так і цілі групи (хворі, жебраки, жінки, діти). Мішель Фуко і багато дослідників за ним визначили цю епоху як початок «Великого закриття». Створюються установи для душевнохворих, тюрми тощо. Дітей не тільки усвідомлюють як специфічну категорію, а й намагаються відділити від дорослого суспільства. Друга половина XVI ст. – початок XVII ст. стає, таким чином, періодом культурних демаркацій, періодом зародження у великому суспільстві соціокультурних «меншин», виділення людини з її локального культурно-антропологічного контексту. На зміну приходить модерністська логіка вільної мобільності та підпорядкування стандартному біографічному проекту. Правда, людина, як і раніше, усе ще брала участь у різних соціальних групах – давалася взнаки спадщина пізньосередньовічної «гіперкомунітарності», особливо в містах. Але ця «прописка» виявилася менш стійкою і довговічною, ніж раніше.

Метафора єдиного містичного тіла розсипалася. Утримати старі общини-корпорації і, тим більше, масу ізольованих індивідів у єдиному цілому покликане було ще одне «відкриття». В цей дивний період починається епоха «гранднаративів», епоха доктрин та ідеологій. Одними з перших дослідів були доктрина абсолютизму і доктрина громадянства. Потім з'являються теорії суспільного договору, а ще пізніше – ідеологія Просвітництва і, насамкінець, концепція нації-держави.

З урахуванням сказаного можна повніше проаналізувати ті процеси, що відбувались у той період у Речі Посполитій і, відповідно, в Україні. Однак

дозволимо зробити невеликий відступ, виходячи з аналізу тих змін, що відбулися внаслідок Реформації і відбилися на церковному житті. Сама церква в епоху Середньовіччя внаслідок виконання головної функції – регуляції поведінки людини, дуже наблизилася до структури і принципів держави. Християнська церква негативно ставилася до всього, що нагадувало греко-римську культуру та язичницькі вірування, демонструвала нетерпимість до інших релігій і до будь-яких реформацій фундаментального християнства, називаючи їх єресями. Як єретизм було засуджене, наприклад, аріанство, яке не сприймало християнського догмату про єдину сутність Бога-отця і Бога-сина, враховуючи логічне розуміння: як два може бути одним?

Принагідно торкнемося й дуалізму держави і церкви. Держава може здійснювати свою примусову владу у справах віри, але не може за своїм бажанням модифікувати саму релігію. Чим незалежніша церковна організація від державної (це стосується переважно Західної церкви), тим очевидніший і значущіший той простір, який держава через історичні умови змушена надати церкві. Історія середньовічних держав є водночас історією спроб подолати будь-яку роздробленість або принаймні ослабити її наслідки. В першу чергу це стосується Італії, де зароджувалася сучасна парадигма державності. Держава, як її уявляє собі Н. Макіавеллі, хоча і має ще багато античних рис, але насправді є вже державою новою. Боротьбу між церквою і державою Реформація вирішила, сприяючи при цьому утвердженню абсолютизму. Ставши абсолютною, монархія вперше здійснила у західноєвропейських державах після римської епохи ідею єдності держави.

У контексті цих роздумів легше шукати відповідь на питання: що ж усе-таки спричинило унію 1596 р., як вона ув'язує релігійні війни у Європі з Визвольною війною Б.Хмельницького і яке її місце в культурному процесі? Загальновідомі факти, висвітлені в українській історичній літературі, вказують на те, що основною причиною унії з Римом став занепад культури церковного життя Київської митрополії та загальний застій православ'я на тлі бурхливого розвитку Західних церков, започаткованих Мартіном Лютером. І справді, католицький та протестантський Захід вирував церковними реформами, лихоманкою книгодрукування, переглядом усталених норм життя. Водночас, аморфне неструктуроване нерухоме православне буття, занепад грецької та церковнослов'янської освіти, грецькі церкви в османській неволі і Київська митрополія – у підкоренні світській владі Речі Посполитої. Цей контраст не міг не стати тим імпульсом, що привів до Берестейської унії.

Був, щоправда, ще один немаловажний чинник, а саме: з 1589 р. у Москві була заснована патріархія, яка реально намагалася претендувати на верховенство над західноруськими, насамперед українськими, єпархіями. Цей фактор, поза сумнівом, також прискорив укладання церковної унії. Водночас коріння Берестейської унії невиправдано шукати лише в площині взаємин православної Русі з латинським Заходом чи, тим більше, у площині тяжінь – конфронтацій православних з католиками в рамках окремо взятої Речі Посполитої, як – *mutatis mutandis.* Генеза унії – це, передусім, соціокультурний аспект, який принесли як Відродження, так і Реформація.

Іншими словами, незаперечно сприймаючи загальновизнані причини унії як аксіому, вважаємо доцільним зупинитися і на проблемі козацьких воєн, у т.ч. Визвольної під проводом Б. Хмельницького, в контексті конфесійного протистояння. Як відомо, після відділення західноруської церкви від східноруської перша все ж залишалася зоною впливу Константинопольського Патріарха. Внаслідок знищення Візантійської імперії оттоманськими турками Патріарх Константинопольський виявився у складному й принизливому становищі. Йому нелегко було керувати західноруською православною церквою, вірні якої перебували в складі Польщі та Литви, де Римо-католицька церква займала панівне становище, і захищати її. Ситуація стала менш сприятливою для православного населення, коли після Люблінської унії українські землі Великого князівства Литовського були передані під владу Польської Корони. У 1589 р. Папа офіційно визнав право короля призначати єпископів, а щодо православної церкви, то руки короля були практично розв'язані, оскільки Константинопольський Патріарх не мав можливості перешкодити королю призначати митрополита і розпоряджатися єпархіями за своєю волею.

Однак несприятливі умови для функціонування православної церкви в Польщі зовсім не означали, що вона повністю втратила своє призначення. Православний клір, незважаючи на ці умови, завжди боровся за свої права. Навіть після Люблінської унії позиції православних хоч і погіршились, але загальна ситуація залишалася досить стабільною, хоча процес окатоличення української шляхти посилився.

Разом з тим, не слід драматизувати становище українства на теренах Речі Посполитою, яка була досить широко інтегрована в європейський культурний простір. Дуже велику роль тут відігравали культурні надбання, що проникали через Польщу із Західної Європи. Інша причина інкорпорації української еліти в польську шляхту з прийняттям католицизму – це відсутність власної держави і, як наслідок, – потреба в реалізації власної харизми на теренах іншої державності. Не треба відкидати і певну вигоду та пристосування української шляхти. Тому й не дивно, що вже тоді патріотично налаштовані сучасники переймалися проблемами української еліти, її місцем у житті суспільства. В 1610 р. український письменник-полеміст Мелетій Смотрицький у блискучому художньо-публіцистичному творі «Тренос» висловив глибокий сум і громадянське невдоволення масовим національним виродженням українських можновладців. «Де тепер той безцінний камінь – яко світильник сяючий карбункул, що його я між іншими перлами, як сонце між зорями, в голові моїй носила, – дім княжат Острозьких, той, що блиском світлості старожитної віри своєї дужче від інших світив? – запитував письменник устами матері-церкви – України. – Де інші дорогі і такі неоціненні тої ж корони камінці, славні доми руських князів, безцінні сапфіри і дорогі діаманти – княжата Слуцькі, Заславські, Збаразькі, Вишневецькі, Сангушки, Чарторийські, Пронські, Рушинські, Соломирецькі, Головчинські, Крошинські, Масальські, Горські, Соколинські, Лукомські, Пузини й інші без ліку?… Де коло них і інші мої клейноти – родовиті, мовлю, славні, великомисленні, сильні і давні, по всьому світу відомі в добрій славі, моці і мужності доми народу руського – Ходкевичі, Глібовичі, Кишки, Сапіги, Дорогостайські, Войни, Воловичі, Зеновичі, Паци, Халецькі, Тишкевичі,

Корсаки, Хрептовичі, Тризни, Горностаї, Бокії, Мишки, Гойські, Семашки, Гулевичі, Ярмолинські, Голчанські, Калиновські, Курдеї, Загоровські, Мелешки, Павловичі, Сосновські, Скумини, Потії і інші»[26].

Частина окатоличеної та спольщеної «руської» (української) шляхти не менш запопадливо, ніж польська шляхта, брала участь у поширенні католицизму, долучаючись до придушення українського визвольного руху. З трьох синів князя Костянтина Острозького двоє старших уже в 80-х роках XVI ст. були католиками. У 1620-х рр. після смерті князя Януша – останнього з Острозьких – усі величезні багатства цього дому, маєтності перейшли до вже спольщеного роду Заславських. Відома Острозька школа, яку сучасники називали академією, а також друкарня припинили свою діяльність. Натомість онукою князя Костянтина-Василя Анною-Алоїзою було засновано єзуїтську колегію.

З другого боку, мама князя Ієремії Вишневецького Раїна-Могилянка Вишневецька активно підтримувала православну церкву, була фундатором трьох православних монастирів – Густинсько-Прилуцького, Ладинсько-Підгорського і Мгарсько-Лубенського, а от її син, вихований ієзуїтами, перейшов у католицтво, а онук Михайло Корибут-Вишневецький був обраний королем Польщі.

Критикуючи занепад духовного життя, користолюбство і деморалізацію духівництва, польська інтелектуальна еліта солідаризувалась із протестантськими вимогами реформ, висуваючи гасло повороту до чистої Євангелії і щирого слова Божого. Наприклад, кальвінізм, який, на відміну від лютеранства, поширився в Малій Польщі, утверджувався в той спосіб, що шляхта просто усувала з костьолів католицьких ксьондзів і передавала їх у руки прихильників вчення Ж. Кальвіна (1509–1564), які проповідували «дешеву» церкву, демократизовану структуру церковної влади і допущення до голосу в ній світських представників. Про масовість цього явища дають уявлення такі цифри: на кінець XVI ст. у Малопольщі та Галицькій Русі функціонувало від 206 до 297 кальвіністських релігійних громад (зборів), а в 1554 р. у Сломінках під Краковом відбувся перший синод, який структурно санкціонував церковну організацію кальвіністів. Подібні процеси відбувалися і в Литві, де завдяки потужній підтримці магната Миколая Радзивила Чорного кальвіністське віровизнання стало, по суті, панівним серед магнатерії та заможної шляхти.

Розмаїття конфесійних течій породило у 50 – 60-х роках XVI ст. рух, який певною мірою перегукується з майбутніми унійними заходами в Україні. Йдеться про утворення польської національної церкви, яка мала на екуменічних засадах об'єднати католиків і протестантів під генеральною зверхністю Папи (примас Якуб Уханський бачив у такій спільноті й місце для вірних грецького обряду). Згадані плани не були реалізовані, однак сама активізація релігійного життя сприяла громадському і політичному порозумінню різновірців. Найважливішим наслідком цього став акт Варшавської конференції 1573 р., укладеної між різновірцями, які взаємно гарантували збереження релігійного миру і незастосування зброї для розв'язання міжконфесійних конфліктів. Пункти Варшавської конференції увійшли до так званих Генріхівських артикулів, тобто зобов'язань, що підтверджувалися присягами новообраних королів (згодом саме

[26] *Терещенко Ю.І., Курило В.М.* Історія України. – Т.1. – К.: Знання, 1995. – С.141.

вони послужили правовою підставою опору руської шляхти рішенням Берестейської унії)[27].

Протестантський рух знайшов відлуння на українських землях. Так, у Галичині вже з середини XVI ст. кальвінські пастори і прокальвінськи налаштована шляхта опинилися під опікою магнатів Мацея і Миколи Стадницьких, перемишльського каштеляна Станіслава Дроговського (православного з народження), руського воєводи Миколи Сенявського, подільського воєводи (згодом коронного гетьмана) Єжи Язловецького, Яна Тарновського тощо. Невдовзі тут почало поширюватися аріанство, яке безпосередньо пов'язане з діяльністю одного з визначних теологів-проповідників, вихрещеного єврея з Мантуї Франко Станкаро (1501–1574), який на запрошення М. Стадницького у 1561–1570 рр. був пастором школи й семінарії, заснованої у м. Дубецьку. Саме тут Ф. Станкаро написав один із своїх найпринциповіших для обґрунтування нового вчення трактатів «De Trinitate et incarnatione» («Про Трійцю і втілення»). Через Дубецьку школу за час її існування пройшло понад 300 юнаків зі шляхетських родин Перемишльщини і Сяноччини, тож не дивно, що один з перших соборів аріан відбувся у 1566 р. в м. Ланцуті Перемишльської округи. Дещо згодом Іван Вишенський у своїх посланнях небезпідставно скаржився, що «поєретичили вси обитальницы Малои Руссии», підкреслюючи новохрещений, тобто аріанський характер віровизнання своїх земляків-галичан.

Іншим вогнищем аріанства стала Волинь, де ґрунт для поширення реформаційних ідей певною мірою вже був підготовлений завдяки впливу секти ожидовілих. Остання започаткувалася серед новгородсько-московських єретиків ще наприкінці XV ст., але була там швидко знищена, а частина її послідовників емігрувала до Великого князівства Литовського. Ожидовілі заперечували догмат триєдиності Бога і божественну природу Христа і відкидали посередництво офіційної церкви у спілкуванні людини з Богом, доводячи, що моральних чеснот індивід може досягти через вивчення Біблії та самовдосконалення. Примітно, що згодом один з найрішучіших представників ожидовілих Феодосій Косов став членом Молодшої церкви, тобто аріанської релігійної спільноти.

Католицизм у Польщі можна було врятувати не шляхом придушення єретиків (принаймні не тільки подібними засобами), а за допомогою енергійних духовних зусиль та інтелектуального лідерства. Таке лідерство забезпечили єзуїти. Вони вперше з'явились у Польщі в 1564 р., а в Литві – у 1569 р. Ворогами католицької церкви були оголошені і протестанти, і православні (дисиденти і схизматики). Таким чином, почалася контрреформація, яка стала частиною загальноєвропейського процесу. Але в Україні вона мала свої особливості. Так, контрреформація зруйнувала принцип віротерпимості, не допустила утворення національної протестантської церкви. Православна еліта, що перейшла свого часу в протестантизм, у більшості випадків опинилася згодом у лоні католицької церкви. Це був черговий удар для всього українства. В цей же період справу утвердження загальнодержавної ідеології і створення загальнодержавної релігії

[27] *Чеховський І.* На шляху до віротерпимості: Варшавська конференція 1573 р. // Час. 2000. – 2004. – 29 квітня. – С. 17.

спробувала взяти у свої руки держава, на чолі якої стояв Сигізмунд III, відвертий прихильник єзуїтів. Суспільству була запропонована ідея унії католицької і православної церков. Але припинення діалогу з представниками антиуніатської опозиції призводило до загострення міжконфесійного протистояння. Ось що з цього приводу писав польський історик Павел Ясениця в книзі «Річ Посполита обох народів»: «У недалекому майбутньому дійшов Сигізмунд III до того, що беззаконно скасовував прихильні для вірних церкви вироки трибуналу, підпорядковував всіх православних суду уніатського митрополита, прагнув навіть зробити його володарем самої Печерської лаври ! Сейми були змушені обмежувати монарші пориви, стримувати державу від занадто швидких рухів на релігійному полі. Унія справді робила успіхи, здобувала численних прихильників, особливо в Білорусі, але ті, що заховали вірність православ'ю, навчилися дивитись у бік турецького Царграду, а особливо царської Москви, де церква сяяла у славі й була знаряддям державної політики. Унія придалася на поміст не між Руссю та Польщею, але між Руссю та Москвою»[28].

У свою чергу, Сигізмунд сприяв подальшому зміцненню відносин між неуніатськими православними віруючими та протестантами тим, що оголосив і тих, і інших єретиками, відмовивши, таким чином, православним у статусі – в деякому розумінні більш переважному – «розкольників», що традиційно присутній у римсько-католицькому вченні. Влітку 1595 р. у Литві на зустрічі керівників обох громад православні й протестанти зайнялися виробленням заходів спільної боротьби з політикою Сигізмунда. У міру того, як посилювалися гоніння польського короля на інаковіруючих, протестантські громади досить часто змушені були шукати захисту в обіймах більш стійких православних громад. Водночас православні супротивники католицизму засвоїли з протестантських полемічних праць багато апокаліптичних антикатолицьких ідей, а також залучили до своїх шкіл гнаних, але добре освічених польських протестантів, так само як і слов'янських біженців з єзуїтських академій.

Усе це не могло не позначитись і на соціальних конфліктах, на козацьких повстаннях, на Визвольній війні українського народу, які теж мали й релігійне забарвлення. Так, на Пасху 1648 р. король Владислав виступив у Вільно перед православним духівництвом і шляхтою із закликом приєднатися до католицької церкви, що сприятиме миру і щастю всіх жителів Речі Посполитої. На 15 липня був призначений об'єднавчий з'їзд з участю шляхти, але йому не судилося відбутися, оскільки в розпалі була Визвольна війна під проводом Богдана Хмельницького. За словами М. Костомарова, «селяни … піддавали вогню і мечу шляхетські садиби та римсько-католицькі святині,… а військо під командуванням Януша Радзивіла чинило репресії уже щодо повсталих православних»[29]. У свою чергу, митрополит Корінфський Іоасаф, який приїхав з Греції, спонукав Б.Хмельницького продовжувати війну і перепоясав його мечем, освяченим на гробі Господнім в Єрусалимі. Не випадково, що після смерті короля Владислава IV Б.Хмельницький відправив посольство у Варшаву з вимогою передати всі

[28] *Ясениця П.* Річ Посполита обох народів. – Варшава, 1997. – С.173.
[29] *Костомаров Н.* Богдан Хмельницкий. – Т.1. – С.-Петербург, 1870. – С.183

уніатські храми і монастирі православним. Пізніше в листі до нового короля Яна Казимира він вимагав: «Щоби наша грецька віра залишилася недоторканною, як раніше, без унії і уніатів, і щоби ніде ніякої унії не було»[30].

У 1649 р. між Б.Хмельницьким і королем був укладений Зборівський договір, який зафіксував наявність Української козацької держави в межах трьох воєводств: Київського, Брацлавського та Чернігівського. Його перший пункт містив побажання про скасування унії. Правда, згідно з ратифікацією цього договору, унія, за клопотанням Папського престолу, залишалася на Правобережжі. У подальших переговорах короля з гетьманом Б.Хмельницьким брало участь посольство боярина Рєпніна, яке наголошувало на скаргах, які, мовляв, надходили царю про переслідування православних у Речі Посполитій.

Відмова від конфесійної рівності в країні, а саме цього вимагала нова епоха, що несла не тільки соціалізацію, а й декорпоративізацію, привела до створення, правда, вже дещо пізніше, у 1767 р. Торунської протестантської і Слуцької православної конфедерації, яка почала шукати підтримку за кордоном, що спричинилося до втручання іноземців у внутрішні справи Речі Посполитої[31].

А що козацька Україна на чолі з Б. Хмельницьким? Зрозуміло, що при тому релігійному протистоянні, яке потягло за собою всі інші сфери політичного, соціального і культурного протистоянь, про перебування в єдиному цілому, тобто у складі Речі Посполитої, не могло вже й бути мови. Тому й зверталися погляди в бік Московії, у якої, до речі, були давні причини ненавидіти поляків. Варто нагадати, що, починаючи з останніх років царювання Івана Грозного, який назвав себе «великим князем всея Руси», Москва жила в умовах політичної невизначеності та ідеологічного розбрату. Іван IV виступив борцем за знищення почуття єдності зі священним минулим та внутрішньої солідарності між сувереном, церквою та сім'єю – того, на чому засновувалася політика Московії. Початок XVII ст. приніс із собою ще більшу гіркоту військової поразки та економічного занепаду. Двічі – у 1605 і 1610 рр. – Москву перемагали й захоплювали польські війська з участю козацьких полків; у 1618 р. вони взяли її в облогу і просунулись далеко на схід. Боротьба з могутньою Польщею поглибила залежність Московії від шведів, які використали можливість, щоб поживитися Новгородом та іншими російськими землями.

Конфронтація Московії зі своїм культурним антиподом – Польщею стала першим лобовим зіткненням із західною цивілізацією. Польсько-Литовська унія (Річ Посполита) була швидше вільним утворенням, ніж монолітною автократією. Її космополітичне населення включало не тільки польських католиків, а й православних з України, Білорусі, а також великі відособлені спільноти кальвіністів, соцініан та євреїв. У різкому контрасті з містичною набожністю та неоформленим фольклором Московської держави Польща керувалася латинським раціоналізмом і стилізованою літературою Ренесансу.

Разом з тим, у Польщі, як і на всьому Заході, у ході Реформації спостерігалася втрата конфесійної єдності, єдине містичне тіло щезало. Але це менше

[30] *Немирич О. В.* Міст між Сходом і Заходом. – Торонто, 1997. – С.177.

[31] *Сулима-Камінський А.* Історія Речі Посполитої як історія багатьох народів. 1505 – 1795. – К.: Наш час, 2011. – 637 с.

зачепило Московське православ'я, і тому, що воно містичне за своєю суттю, і тому, що воно не розкололося поки що під впливом протестантизму як католицизм, хоча і зазнало певних його впливів. Тому і звернута була увага частини української шляхти у бік Москви як надії на збереження своєї ідентичності. Не забуваймо, що підкріпленням самої містичності та цілісності у православ'ї є його соборність, яка розуміється як повнота та цілісність усіх, об'єднаних вірою і любов'ю в ім'я Бога.

Міжконфесійне протистояння, як вагомий чинник соціокультурних процесів, актуалізує доцільність подивитися на українсько-московські взаємини із середини, розглянути позицію Росії в цьому питанні, оцінити сам факт прийняття Олексієм Михайловичем рішення щодо взяття українського козацтва «під високу руку її царської величності» та його вплив на культурне життя України. Московська держава як останнє православне царство оголосило себе «законним правонаступника Першого і Другого Риму», а московського царя – єдиним оборонцем «великого православ'я». Ці ідеї викликали суперечливі відчуття особливої відповідальності за долю православ'я, відчуття вибраності, гордості та … страху. Смута сприймалась як покарання за здійснені гріхи. В інтерпретації книжників Бог, «покаравши» московитів Смутою, у своєму великому милосерді простив їх. Але то було останнє прощення: нове накопичення гріхів повинно було обернутися вже кінцевим падінням Третього Риму – з падінням же Москви, єдиного й останнього православного царства, повинно було закінчитися царство антихриста. Як сказав відомий чернець Філофей: «Четвертому Риму не бувати». Ось така відповідальність ляже на правителів і їхніх підданих[32].

Ті тридцять років, які пролягли між закінченням Смути і початком війни з Польщею за окупацію України, не послабили напруги у суспільстві. Навпаки, вся культурна та духовна атмосфера була просякнута новими струмами. Ідею особливої відповідальності за долю справжнього християнства підхопив і Олексій Михайлович як свою «зобов'язаність» облаштувати «град божий» і звільнити Царград. Щоправда, дійсність до того часу приземлила політ царської думки: йшлося вже не про Константинополь, а про Україну, на яку накочувалися хвилі турецько-кримського нашестя. Але зате все переходило в площину реальної політики.

Новий Московський Патріарх Никон, який привласнив собі титул архієпископа Москви, всієї великої, малої та білої Росії, побажав Олексію Михайловичу розширити межі православного царства «від моря до моря». Реалізація цього побажання мала початися з України. Ось чому боротьба з Річчю Посполитою за приєднання України набувала глобального змісту. Москва намагалася скористатися вигідним моментом – антипольським повстанням Богдана Хмельницького і відірвати її від Польщі. При цьому навіть думка про спадок київських великих князів, законним правонаступником яких намагався представити себе цар, була відсунута. Приєднання України сприймалося передусім як початок довгоочікуваного торжества православ'я і православного

[32] *Живов В. М.* Государственный миф в эпоху Просвещения и его разрушение в конце XVII века // Век Просвещения: Россия и Франция. – М.: Наука, 1989. – С. 176.

царства, здійснення місії, яка призначена московським царям. Нагадаємо як складалися події, пов'язані з «прийняттям» у підданство України і початком війни з Річчю Посполитою. 1652 р. відкриває ціла черга церковних свят, пов'язаних з канонізацією святомучеників і християнських подвижників. Відкриття мощів святого Сави Сторожевського, потім перенесення мощів патріархів Іова, Гермогена і митрополита Пилипа – то був, за визначенням дослідників, справжній апофеоз православ'я. Не випадково початку війни з Польщею за Україну ідеологічно був наданий «визвольний» характер, який можна порівняти з походом 1552 р. на Казанське ханство. Безліч урочистостей, святковість і масштаби проводів, взаємні зобов'язання сторін стояти до останнього – все це повинно було надати тому, що відбувалося, сакрального змісту. Полки виступали в похід «проти гонителів православної віри, що принизили честь православного правителя, заради звільнення єдиновірців, які попросили допомоги». Никон, повністю підтримуваний царем, майже одразу ж після обрання патріархом взявся за церковну реформу, що мала здійснюватися у координатах все тієї ж жорсткої парадигми «спасіння, збереження й облаштування православного царства та священства». За нею – московський церковний обряд і церковні книги, відмінні у своїй благочесті від грецьких, а тому їх треба привести у відповідність до останніх. Але що є ця відповідність, як не єднання з грецькою і тією самою українською церквою, що вже провела відповідні виправлення? Причому виправлення або, точніше, досягнення церковної єдності, що здійснювалися напередодні включення України до складу Московської православної держави! Таким чином, вселенський терен передбачав цілу низку логічно пов'язаних і внутрішньо обумовлених дій. Це і церковна реформа, що сприяла зближенню та єднанню православних церков, без чого для православних сподвижників не може бути справжньої вселенської єдності. Це і підданство України як один з перших кроків у будівництві православного царства – необхідної умови, форми буття «великого християнства».

Впадає у вічі і деяка зміна позиції московських політиків щодо українського питання. Як відомо, до цього в зв'язку зі зверненням про підданство у Москві ставилися з недовірою й ухилялися від його обговорення. І річ тут не тільки в небажанні викликати невдоволення Речі Посполитої або в насторозі, яку відчували Романови стосовно козаків взагалі, а до Запорозького війська особливо. Необхідною умовою було подолання релігійної недовіри, постійної підозри у «зіпсованості» українського та білоруського духовенства католицизмом і уніатством. До середини століття внаслідок дій столичних ідеологів православ'я ця недовіра була переборена, що, поза сумнівом, вплинуло на прийняття політичних рішень 1653 – 1654 рр. На нашу думку, релігійно-ідеологічні аспекти і завдання мали тут не другорядне значення. Крім того, при такому підході «імперська тема» набуває несподіваного, хоча і небезперечного повороту. В самій ідеї створення православного царства вже проростали імперські ідеї. А умови, на яких Україна включалася до складу Московської держави, можна розглядати як модель майбутньої побудови імперії з апробацією всіх тих особливостей, що стануть притаманними Російській імперії XVIII – початку XX ст. І справді, сподівання частини провідників України на те, що в Московській державі вона знайде для

себе автономію, збереже свою ідентичність, було повною ілюзією. Козацько-гетьманська Україна зі своїм гетьманським урядом після 1654 р. опинилася ніби в «чорній дірі», за якою закрився навколишній світ. І річ тут не тільки в недалекоглядності Б. Хмельницького та його наступників, а в особливостях епохи, що диктувала свої умови. На наш погляд, доба Відродження і Реформації розпочали, а епоха Просвітництва завершила формування «національного міфу», основним змістом якого була абсолютизація держави. Саме епоха Відродження створила міф про виняткову роль свідомої волі у перетворенні суспільства, про невідворотність державного примусу та його виправдання вищими завданнями могутності країни й добробуту народу. «Національний міф» у своїй генезі розгортався навколо виняткової ролі держави як історичного суб'єкта в радикальних перетвореннях, що знаменували вступ Росії в Новий час. Відштовхуючим моментом міфотворчості стали петровські перетворення і сама особистість реформатора. Саме в цю епоху Бог починає «віддалятися» від людини, зате цар Петро з початку XVIII ст. дедалі частіше почав називатися «Христом». Так закономірно виник універсум петровського часу – служба царю стала фактом релігійного спасіння, про що не раз повторював у своїх проповідях Феофан Прокопович. Опинившись під протекторатом Росії, Україна надовго втратила змогу домогтися самостійності, ставши одним з тих «матеріалів», з якого ліпилася Російська імперія, не кажучи вже про те, що й сама історія українського народу для Петра та його послідовників була *tabula rasa.*

Підсумовуючи розгляд подій 1648–1657 рр. з погляду культурного процесу, необхідно зазначити, що українська історіографія сповнена таких бачень, як: романтична героїзація і пошуки оголеного соціального конфлікту селянської війни, боротьба за національну незалежність і релігійне протистояння, несхожість польсько-українських світів і месіанський міф великої битви за «возз'єднання з братнім єдинокровним російським народом», бунт черні та епохальний етап народження Української держави. Не можна оминути й соціокультурних наслідків Берестейської унії, що виявилася одним з найскладніших чинників, який вплинув на розвиток української самосвідомості. Як будь-яка значна подія, вона не може бути оцінена за біполярною шкалою «добре – погано». У її процесі найяскравіше проглядалася проблема розколу українського суспільства на горизонтальному та вертикальному рівнях. Розкол вперше призвів до внутрішнього протистояння суспільства і був поглиблений наслідками московської інкорпорації України і глибокої «руїни». Характеризуючи становище України XVI – XVII ст., можна говорити про соціокультурний «розкол». Він виник на об'єктивній основі загальновідомих фактів, а саме: надзвичайної стійкості, «почасовості», статичності народного прошарку культури, якому властиві власні ритми, який не збігається у часі ані зі змінами дійсності, ані з формами існування тієї культури, представники якої (мається на увазі українського суспільства) орієнтовані на більш «високу» польську культуру. Разом з тим, він – «частина культури свого часу, становить з нею амбівалентне ціле». Внаслідок низки політичних, соціальних і культурних причин розкол набуває стійкого, застійного характеру зачарованого кола. Це не простий розрив з попередніми цінностями, а й набуття нового досвіду.

Отже, розкол став реальним, коли інновації, що проникали в українське суспільство з Польщі, а почасти із Західної Європи, не стільки засвоювалися народом, скільки викликали у його частини неприйняття цих інновацій. Специфіка розколотого українського суспільства полягала ще й у тому, що воно виявилося неспроможним протистояти тим його частинам, з яких одні були орієнтовані на Польщу, другі – на Росію, а треті – укорінені на «своїх» цінностях. Тому історія України, її культури надовго стала історією постійних спроб абсолютизувати одну з протилежностей на шкоду іншій.

5.3. Українська цивілізаційна ідентичність і образ «іншого»

Пізнання українського культурного процесу з погляду цивілізаційного підходу потребує відстежити взаємодію культури та ідентичності. В сучасній науці існує декілька концепцій ідентичності. Нині поняття «ідентичність» (від лат.*identicus* – тотожний, однаковий) вживається не тільки в культурології, але й у філософії, етнології, психології, соціології, політології, дослідженнях у галузі міжнародних відносин. За культурологічною концепцією, яка близька до етнонаціональної, вирішальну роль у формуванні ідентичності відіграють загальні культурні характеристики, спільні інтереси, представлені різними конструкціями, що формують відповідну культурну спільність[33]. Утвердження і збереження ідентичності досягається завдяки конструюванню особливостей культурної специфіки, притаманної певній спільноті. Різновидом цієї концепції є культурно-комунікаційна теорія, згідно з якою в основі будь-якої ідентичності лежить комунікаційна єдність, що виявляється у формуванні спільної мови, подібних форм спілкування і взаємодії. Мова несе подвійну функцію: з одного боку, сприяє єдності спільноти, з іншого боку, призводить до культурної диференціації.

Доцільно також виділити «ідентичність у собі», пов'язану з ціннісним підходом особистості до визначенням свого призначення у світі, й «ідентичність для себе», яка передбачає, що дійсність, справжність «Я» виявляється тільки в його взаємодії з «Іншим». Усе це вказує на важливість створення на базі цивілізаційних і культурних основ тієї чи іншої держави моделей особистої, соціальної, культурної та етнічної ідентичностей, з якими колективна спільнота людей зможе себе ідентифікувати[34].

Щоб зрозуміти сутність взаємодій між суб'єктами міжцивілізаційних процесів, необхідно виявити особливості формування і підтримки цивілізаційної ідентичності. Цивілізаційна ідентичність – це сукупність досить стійких форм самовизначення і саморепрезентації, що утворює певну культурно-цивілізаційну цілісність. Її суть полягає у безперервному відтворенні символів, що постійно оновлюються, ціннісних орієнтацій, соціокодів, міфологічних конструкцій, спогадів, що функціонують як відмінні характеристики тієї чи іншої цивілізації, з якими відбувається ідентифікація індивідуумів, які утворюють цю цивілізацію.

---

[33] Див.: *Фігурний Ю.* Ідентичність // Науковий інструментарій українознавця. – К.: ННДІУВІ, 2012. – С. 191 – 194.

[34] Див.: *Нагорна Л.* Національна ідентичність в Україні. – К.: ІПіЕНД НАН України, 2002. – С. 13 – 14.

Цінності й пріоритети, що формують ідентичність, можуть протистояти цінностям іншої ідентичності. Саме через причину, як засвідчує світова і українська історія, виникають непорозуміння між різними державами, яке нерідко переходить у зіткнення. Ідентичність цивілізації проявляється тоді, коли цінності втілюються у формі певної ідеології, навантаженої політичним та соціокультурним значенням. Прояв ідентичності веде за собою порушення певної симетрії, при цьому, якщо один суб'єкт будь-якої системи починає виявляти свою ідентичність досить наполегливо, намагаючись проковтнути інших, ці – інші представники системи також починають виявляти свою специфіку[35].

Головною передумовою ідентичності суб'єкта (що трактується і як особистість, і як соціальний організм) є пізнання самого себе, яке може відбутися тільки за наявності «Інших». На думку Б. Коннолі, «для існування ідентичності необхідна відмінність, і ідентичність перетворює відмінність на інакшість, щоб забезпечити впевненість у собі»[36]. Для формування ідентичностей використовуються стійкі амбівалентні характеристики. Так, відмінність протиставляється однаковості, випадковість – необхідності, позитивність – негативності тощо. Ідентичність у процесі конструювання свого «Я» приписує собі позитивні риси, а «Іншому» – зазвичай негативні. Проблема «Іншого» розкривається і обростає специфічними рисами під час опису характеру взаємодії культур. При цьому слід пам'ятати, що культура не може існувати як «культура взагалі». Кожна культура є специфічним набором способів соціальної практики будь-якої конкретно-історичної цінності, включаючи й національну[37]. Сприйняття чужої культури в основному залежить від національно-специфічних відмінностей, при цьому вони не існують самі по собі, і тільки контакт з «Іншими», порівняння свого з чужим надає тим чи іншим елементам культури статусу диференційованої ознаки.

Головна ідея, яка відстежується в новітніх працях з формування ідентичності, полягає в тому, що формування «Я» нерозривно пов'язується з формуванням його «Інших», і неспроможність поважати «Іншого» в його власних правах має справляти зворотний вплив на формування «Я». Відмежування «Я» від «Іншого» є активною і важливою частиною формування ідентичності. При цьому підкреслимо, що будь-яка цивілізаційна ідентичність формується не тільки за рахунок зовнішніх, але й внутрішніх «Інших». Так, у дискурсі про цивілізаційну ідентичність українців можна виділити внутрішніх «Інших», які протиставлені «корінному населенню» (в козацько-гетьманські часи – це литовці, поляки, татари, турки, угорці, після Хмельниччини – росіяни). Необхідним чинником існування ідентичностей є феномен кордону, межі, що володіють значущістю в аспекті виявлення механізмів здобуття цивілізацією своєї ідентичності. Тут трактуються не стільки територіальні (хоча вони також значимі), скільки культурно-соціальні кордони.

---

[35] Див.: *Майборода О.* Ідентичність // Мала енциклопедія етнодержавознавства. – К., 1996. – С. 81.

[36] *Connolly W. E.* Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox. – Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991. – P. 64.

[37] Див.: *Скрицька Н.* Культурна ідентичність у контексті самовизначення // Наукові записки: НУ «Острозька академія». Серія культурології. – 2013. – Вип.12. – С.351 – 352.

Підсумовуючи, можна сказати, що основними чинниками формування цивілізаційної ідентичності є:

1) спільність культурних традицій, характеристик і соціокодів;
2) певною мірою – міфологічність, тобто створення концепцій про спільне походження, історію, культуру;
3) пізнавально-емоційне усвідомлення людьми своєї спільності, унікальності, тотожності певному типу цивілізації;
4) наявність спільної релігії;
5) наявність мови спілкування;
6) наявність територіальних і культурно-соціальних кордонів;
7) наявність «Іншого», порівняння, ототожнення або протиставлення йому.

У процесах формування цивілізаційної ідентичності беруть участь певні образи інших цивілізацій. Конструювання образів «Іншого» дозволяє «Я»-ідентичності виділитися з іншого світу, підтримати власну внутрішню єдність. Ідентичність може існувати тільки тоді, коли вона конструюється як «відмінність»[38].

У контексті нашого дослідження постало питання: яким чином відбувалося становлення української цивілізаційної ідентичності в умовах польсько-литовської та московської інкорпорації українських земель? Опосередковано питання цивілізаційної належності України в епоху раннього модерну порушується в працях багатьох українських істориків, зокрема, І. Лисяка-Рудницького, О. Пріцака, А. Гурбика, О. Гуржія, М. Котляра, М. Михальченка, С. Плохія, О. Русіної, В. Смолія, П. Саса, І. Шевченка, Н. Яковенко та інших. Окремо варто звернути увагу в цьому аспекті на статтю Н. Шевченко «Ягеллонська спадщина» у світлі сучасних українських історичних студій» та монографію, оприлюднену у Вільнюсі[39].

Цікавими є міркування й польських науковців щодо місця України у європейському цивілізаційному просторі. Наприклад, Єжи Клочовський у статті «Україна і Центрально-Східна Європа», подаючи погляди польської історичної науки на проблему європейськості України, зазначає, що, на його думку, в часи Київської Русі, а пізніше Великого князівства Литовського та Речі Посполитої Україна стикалася як зі східними, так і західними культурними та політичними впливами, а її культурний феномен не можна з'ясувати без аналізу впливів Візантії та Польщі. На більш широкому фактичному матеріалі ці питання розглядає Владислав Серчик, зазначивши, що Україна, як і Польща та скандинавські країни, не завжди входила до західного культурного кола, шукає відповідь на досить актуальне питання: чи в минулому виразне тяжіння України до Західної Європи спричинило тривалі цивілізаційні наслідки, чи це було результатом певної політичної кон'юнктури, розвитку чи політичних намірів сусідніх держав, чи навіть випадкового збігу обставин, і доходить висновку на користь тривалих впливів Заходу на Україну. Разом з тим, не з усіма тезами В. Серчика можна погодитися. Наприклад, він ставить під сумнів, чи можна вважати суто

[38] Див.: *Скрицька Н.* Культурна ідентичність у контексті самовизначення. – С.29 –39, 66 – 67.

[39] *Грицай Е., Николко М.* Украина: национальная идентичность в зеркале Другого. – Вильнюс: ЕГУ, 2009. – 220 с.

українськими явищами братства, а також Київську академію XVII ст. В іншому місці автор однобічно оцінює вплив Люблінської унії на українське середовище. Унія діяла, мовляв, не проти будь-яких уже існуючих культурних елементів, але виразно збагачувала їх, ніби виконуючи роль каталізатора для прихованих до того часу процесів. Узагалі обидва польські вчені оцінюють західні впливи цілком позитивно, а східні – навпаки. Тереза Хинчевська-Геннель, висловлюючи своє бачення наслідків Берестейської унії для Речі Посполитої, базується в основному на студіях польських авторів І. Беньовського, Ю. Атамана, З. Вуйцика та ін., оминувши при цьому праці українських учених, за винятком монографії С. Плохія[40].

Загалом для польської історіографії, що розглядає період XVI – XVIII ст., основним постулатом є визнання належності Польщі до західної християнської цивілізації та відмінності її історичного шляху від західноєвропейського внаслідок порубіжного положення між Заходом і Сходом та виконання ролі представника й захисника західних цінностей, головного бар'єра експансії турецько-татарської. Вони апелюють до особливостей політичної культури та практики державного життя, яка склалася у Речі Посполитій з XVI ст. у вигляді моделі шляхетської республіки. Здійснюючи колонізацію Східної Європи, Річ Посполита була політично і духовно самодостатньою й мала потенціал для творення особливої проміжної цивілізації і позитивно впливала на руські землі та Литву[41].

Стосовно російських наукових досліджень цього періоду – то їх автори здебільшого дотримуються однієї думки: Україна – це частина Росії і, відповідно, належить до східної цивілізації.

Як зазначалося у попередніх розділах, специфіка України – це її «порубіжне положення», або «пограниччя». Саме на цьому пограниччі, що проходило між Заходом і Сходом, і відбувалося формування української цивілізаційної ідентичності українців. Зішлемося тут на О. Фісуна, який досить чітко визначає сутність пограниччя та його цивілізаційні наслідки. Нині, зазначає дослідник, відбувається формування нової субдисципліни – лімології (від лат. *Limes* – що перебуває на стику наук), зокрема, географії, політології, соціології, культурології і, звичайно ж, історії. Завдання лімології – вивчення кордонів, буферних і контактних зон. На відміну від класичної геополітичної традиції, сучасна лімологія інтерпретує кордони, насамперед, як визначений тектонічний вплив на культурний конструкт (тут необхідно особливо відзначити тектонічний вплив на соціальні науки виходу в 1966 р. праць Пітера Бергера і Томаса Лукмана «Соціальне конструювання реальності» і Мішеля Фуко «Слова і речі: археологія гуманітарних наук»). Символічна переінтерпретація кордону дозволила вийти на розуміння того, що кордон – це, з одного боку, не просто край, рубіж певного географічного простору, території, а певний край простору влади, тобто території, стратифікованої за допомогою владних технологій, а з іншого боку –

[40] Цит. за: *Мазур І., Капраль М.* Рецензія на: Варшавські українознавчі записки (Warszawskie zeszyty Ukrainoznawcze). – Т. 2: Польсько-українські зустрічі. Studia Ucrainica /За ред. Стефана Козака. – Варшава, 1994. – 240 с. http:// www.anthropos.org.ua/jspui/handle/…/454/browsetype

[41] *Шевченко Н. В.* «Ягеллонська спадщина» у світлі сучасних українських історичних студій // Історичний архів. Наукові студії: Збірник наукових праць. – Миколаїв: В-во МДГУ ім. Петра Могили, 2008. – Вип. 1. – С. 31 – 32.

це зона дотику, перетину, накладання різних, часто різнотипних, просторів і зіткнення різних структур влади. Можна виділити «три джерела і три складові частини» формування парадигми сучасних лімологічних досліджень.

По-перше, це дослідження процесів європейського *state-building* Чарльзом Тіллі, Стейном Рокканом, Рендаллом Коллінзом, Майклом Манном, Іммануїлом Валлерстайном і Перрі Андерсоном, що наголосили на фундаментальному значенні геопросторової (геоекономічної і геополітичної) організації Європейського континенту та її визначальному впливі на формування тієї чи іншої траєкторії національного будівництва.

По-друге, це дослідження процесів європейського *nation-building* Ернестом Геллнером, Бенедиктом Андерсоном і Ериком Хобсбаумом, у яких формування модерних націй розглянуто крізь призму владно-політичного і культурно-символічного конструювання національної ідентичності («уявлюваних спільнот») через адміністративну систему, школу, армію, церкву, певний образ своєї національної історії тощо («Італія в нас вже є – залишилося зробити італійців»).

Нарешті, третє джерело сучасної лімології – це те, що можна назвати дослідженням *space-building,* тобто вивчення ментальної картографії географічного простору, процесів формування й еволюції географічних образів, що базується на правилах Едварда Саїда про орієнталізм, Ларрі Вульфа про Східну Європу, Марії Тодорової про Балкани. Усі ці три блоки сучасних теорій досить переконливо демонструють складну культурно-історичну зумовленість феномену пограниччя[42].

Сказане особливо стосується періоду формування ранньомодерних національних держав, включаючи й козацьку Україну[43]. Саме тоді найбільш чітко проявилося явище порубіжжя (*borderland*) – прикордонні регіони, що знаходяться на стику, на кордоні, на лінії розділу культур, цивілізацій, національних держав. Парадокс «порубіжжя» полягає в тому, що модерні кордони-рубежі, з одного боку, розділяють людей, однак їхні поділяючі властивості викликають зворотну взаємодію між ними, породжують нові форми солідарності й, відповідно, нові соціальні спільноти, підставою для конституювання яких стає саме кордон. У цьому сенсі вони формують єдиний географічний субрегіон, загальний соціальний простір якого структурується, у першу чергу, транскордонними соціальними мережами (в останніх кордон виступає вже не як перешкода, але як необхідна умова солідарності, умова для різноманітних «обманів» і корпоративних ігор з «ненульовою сумою»)[44].

Методологічні проблеми культурного пограниччя порушують також українські історики О. Сухомлинов[45] та В. Кравченко[46], вказуючи на особливості

[42] *Фісун О.* Геоісторичне майбутнє українсько-російського кордону в контексті глобалізації та європейської інтеграції // Україно-російське пограниччя: формування соціального та культурного простору в історії та в сучасній політиці. Семінар. Харків, 11 квітня 2003. – Інститут Кеннана. Київський проект. – С. 4.

[43] *Маслов В.* Ранньомодерна українська державність очима сучасних польських та російських істориків. – Кам'янець-Подільський: Рута, 2014. – 356 с.

[44] Київський проект. – С. 4.

[45] *Сухомлинов О.* Соціально-історичні контексти прояву культурного пограниччя (на прикладі Кресів) // Постсучасність: проблеми духовної свободи особистості. – Донецьк, 2006. – С. 102–111.

[46] *Кравченко В. В.* Харьков / Харків: столица пограничья. – Вильнюс: ЕГУ, 2010. – 358 с.

Степового пограниччя Слобожанщини, починаючи з другої половини XVII ст., в плані соціокультурного становлення української ідентичності. Торкаються цих питань й білоруські науковці О. Кравцевич, О. Смоленчук і С. Токтій, які аналізують білорусько-польське пограниччя й особливості формування білоруської ідентичності[47]. Деякі теоретичні аспекти культурної ідентичності в контексті пограниччя порушують інші білоруські дослідники: О. Криволап і Є. Матусевич[48].

Виходячи з методологічного аналізу формування цивілізаційної ідентичності за наявності «Іншого», враховуючи ситуацію пограниччя, виникає запитання: яким чином сформувалася українська цивілізаційна ідентичність у тих непростих історичних, соціокультурних і географічних умовах? Варто зауважити, що при важливості всіх аспектів, цивілізаційна ідентичність формується першочергово на культурному полі. Фундаментальною концепцією, що визначила транскультурну специфіку України, залишалося її існування в зоні цивілізаційного розлому та колоніальних і постколоніальних практик. Перебуваючи у силовому полі політико-економічних, конфесійних і духовно-філософських перехресть, вітчизняна культура відчувала потужний різносторонній, здебільшого взаємовиключний вплив. При цьому в умовах, коли український народ мав незначний досвід самостійного державного життя, головним чином лише княжих часів, і почав боротьбу за національне визволення і побудову власної держави в козацьку добу, закономірними були труднощі, насамперед відсутність у національній політичній культурі розвиненого і відрефлексованого історичного і державницького мислення. Заміною йому могло стати міфологічне мислення за сукупності архаїчних форм народного самовизначення. Можливо, для таких культур ця обставина є принциповою і рятівною: зберігаючи свій «космос» і захищаючись у ньому від драматичної історії, український соціум витримав численні трагічні випробування, не втративши при цьому своєї самобутності та специфіки. Водночас, як наслідок, у подібних культурних традиціях спостерігається тенденція міфологізації етнічної історії, конструювання на різних рівнях рефлексії сакралізованої моделі світу, яка впродовж століть репрезентувалася в художній формі через сукупність фольклорних і літературних текстів.

Сформувавшись як погранична, українська культура може надалі характеризуватися тією обставиною, що, на відміну від «класичних» цивілізацій, стратегічна роль у ній належить не стільки культурному синтезу, скільки культурному симбіозу, який став її головним культуроутворюючим механізмом. Симбіотичні взаємозв'язки різних інтегруючих елементів, що становлять основу соціокультурного пограничного утворення, забезпечують, у першу чергу, його нестійку стабільність. Тому існування «на культурному пограниччі» означає не просто більш-менш безболісну і впевнену міграцію зі своєї культури в сусідні і навпаки, а перебування в специфічних «культурних сутінках», де «своє – відчужене, а чуже – все-таки своє, або, іншими словами, існування між Вітчизною і Чужиною, які насправді виявляються двома сторонами одного цілого. У зв'язку

[47] *Кравцевич А., Смоленчук А., Токть С.* Белорусы: нация Пограничья. – Вильнюс: ЕГУ, 2011. – 212 с.

[48] *Криволап А. Матусевич Е.* Культурная идентичность в контексте Пограничья. Конструирование белорусского медиаландшафта: FM-радио. – Вильнюс: ЕГУ, 2008. – 230 с.

з цим у поліцентричному просторі культурного розмаїття процес індивідуальної самоідентифікації для носіїв межової культури становить певне балансування «між». Як наслідок, традиційно український досвід – це, перш за все, досвід певної культурної травми, тобто відсутності сильного політичного організму, належного національного культурного простору, що суб'єктивно породжувало комплекс неповноцінності.

Будучи приреченою на перманентні культурні контакти і взаємозв'язки, будь-яка межова культура демонструє не стільки здатність до продуктивної співпраці і взаємозбагачення, скільки до певної консервації свого архетипного коду. У випадку з українською культурою, можна навіть говорити, що цей код міг визначати стан специфічної «тихої» (партизанської) війни з іншими культурами[49]. Партизанська війна з іншими культурами і сприяла цивілізаційній визначеності української ідентичності, яка виявлялася у своєрідному протистоянні «Іншому», але й «Іншому» внутрішньому.

У ході перебування «руського народу» у просторі польської суспільно-політичної і культурної спільноти першорядну роль відіграла ідеологія сарматизму, що була започаткована у середині XVI ст. і поширилася у першій половині XVII ст. В основі сарматизму лежав етногенетичний міф про створення «Великої Сарматії», у якій уособлювалася держава «золотої шляхетської вольності» – Річ Посполита. Безсумнівно, що сарматизм, оспівуючи військову звитягу, патріотизм і месіанську роль Речі Посполитої як форпосту християнства і спільноти вільних громадян, сприяв творенню своєрідної домодерної політичної й історичної ідентичності, яка об'єднувала шляхту незалежно від її етнічного чи конфесійного походження[50]. Вказаний процес відбувався на тлі поширення в українських землях ідей гуманізму та Відродження, які проникали на Схід Європи через Річ Посполиту. За цих обставин польська експансія знайшла серед місцевих еліт не тільки підтримку та пристосування, а й активізувала пошуки свого власного українського історичного «Я».

Слід зважати на суперечливість і складність обставин, за яких відбувалися пошуки української ідентичності. Адже суб'єктами цього процесу в українських землях часто були піддані польського короля, які належали до шляхетського стану, виховувалися на польській і латинській мовно-культурній традиції. За цих умов серед польських інтелектуалів українського походження формувався ментальний стереотип шляхтича «руського племені польської нації»[51]. При цьому, навчаючись, а згодом і викладаючи у провідному вищому навчальному закладі Речі Посполитої – Ягеллонському університеті у Кракові, пишучи свої твори латинською і польською мовами, вихідці з українських земель часто називали себе рутенцями, русинами, тобто українцями. Маємо на увазі вже згадуваних гуманістичних діячів-українців епохи Відродження Ю. Дрогобича, П. Русина,

[49] *Михеева И.* Беларусь и Польша: культурный симбиоз как историческая судьба // http://www.belintellectuals.eu/library/book/200

[50] *Яковенко Н.* Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. – Вид. 2-ге, переробл. та розшир. – К.: Критика, 2005. – С. 304 – 305.

[51] Історія української культури: У 5 т. / Голов. редкол.: Б. Є. Патон (голов. ред.) та ін. – Т. 2: Українська культура XIII – першої половини XVII століть / Редкол. тому: Я. Д. Ісаєвич (голов. ред.) та ін. – К.: Наукова думка, 2001. – С. 363.

С. Оріховського, Г. Чуй-Русина, Г. Тичинського-Рутенця, С.-Ф. Кленовича, С. Пелікада та ін., які з любов'ю писали про свою рідну землю – «Роксоланію», усвідомлюючи себе «сарматами-роксоланами» – рівноправними партнерами «польських сарматів». Характерно, що чимало з діячів гуманістичного напряму, зокрема С. Оріховський, Я. Щасний-Гербурт, І. Домбровський, С.-Ф. Кленович, належали до представників не православної, а «католицької Русі» і, будучи католиками, водночас визнавали свою належність до етнічних українців[52].

Твори гуманістів українського походження свідчать, що в їхній свідомості, етнічно-конфесійній за своїм основним змістом, уже в XVI – першій половині XVII ст. народжувалися паростки власної української історичної ідентичності. Вони ґрунтувалися на стереотипі «територіального русина», який з'являється у першій третині XVII ст., в його свідомості спостерігалося поєднання щирої любові до Русі як «малої батьківщини» з лояльністю до «політичної батьківщини» – Корони Польської.

Саме в цьому контексті слід розглядати цілу низку ідей гуманістів українського походження – від ідеї відродження Русі в межах Речі Посполитої як її рівнорядної складової із Короною Польською в «Напученні польському королеві Сигізмунду Августу» С. Оріховського (1543) до ідеї тяглості руського-української історії від Русі київських князів і Русі Данила Галицького до «правдивих нащадків» – князів Острозьких та Заславських у поемі «Дніпрові камені» І. Домбровського (близько 1619) та ідеї України як козацької субдержави Речі Посполитої у «Вірші на жалісний погреб шляхетного лицаря Петра Конашевича-Сагайдачного» К. Саковича (1622)[53].

Переконливим свідченням подальшого формування української історичної свідомості є проголошення на початку 20-х рр. XVII ст. церковними інтелектуалами ідеї добровільного об'єднання в Речі Посполитій трьох народів – польського, литовського й українського. Н. Яковенко, ретельно проаналізувавши панегіричну літературу, присвячену князям Острозьким і Заславським, дійшла висновку, що поданий у них «сам факт існування Княжого Дому стає синонімом політичного буття «руського народу». Упродовж 20 – 40-х рр. XVII ст. українські церковні інтелектуали актуалізували стару легенду середньовічної Русі про Київ як «матір руських міст», як «другий Єрусалим». На їхню думку, це б мало підтвердити безперервність і тяглість історичного буття Руси-України[54].

На формування української цивілізаційної ідентичності вплинуло, не в останню чергу, й укладення Люблінської унії. Але тут необхідно відійти від застарілих поглядів, які проявлялися у радянські часи і побутують ще й нині. Маються на увазі думки про суцільне і насильне ополячення українських земель, про посилення соціального гніту після 1569 р., що й було, мовляв, основною

---

[52] *Литвинов В.* Ренесансний гуманізм в Україні. Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII століття. – К.: Основи, 2000. – С. 340.

[53] Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія: У 2 ч. / Відп. ред. В. М. Нічик. – К.: Наукова думка, Основи, 1995. – Ч.1. – С. 25, 31, 52, 205, 232 – 233.

[54] *Яковенко Н.* Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – XVII ст. – К.: Критика, 2002. – С. 251, 256, 296; *Світленко С. І.* Українська історична свідомість у контексті етнонаціонального поступу //http: // w.nbuy.gov.ua/portal/soc_gum/Npifznu/200620/20/svitlenko.pdf.

причиною подій середини XVII ст. Поставивши за мету концептуальний перегляд литовсько-польського періоду в долі українського народу, Н. Яковенко здійснила своєрідну «ревізію» Люблінської унії 1569 р., яка започаткувала створення найбільшої в тогочасній Європі багатоетнічної Речі Посполитої, що проіснувала до кінця XVIII ст. На її думку, унія мала позитивні й негативні політичні і культурно-релігійні наслідки для українського суспільства. До позиивних зараховує долучення українців до нового політичного устрою держави – шляхетської республіки й урівняння у правах нижчої ланки боярства – шляхти з князівсько-магнатською аристократичною верхівкою, запровадження загальношляхетських виборних судів, системи повітових сеймиків із регулярними загальними (вальними) сеймами. І якщо вища аристократія Великого князівства Литовського побоювалася цих змін у державному житті, оскільки втрачала у новій федеративній державі монополію на прийняття політичних рішень, то, за спостереженнями Н. Яковенко, рядова шляхта виступала гарячим її прибічником, оскільки сподівалася стати, як і польська шляхта, «народом політичним»[55]. Польська колонізація, як зауважує історик, була представлена, головним чином, дрібною шляхтою з Галичини, яка за тогочасною традицією кваліфікувалася русинами з Волині й Київщини як «панове заграничними», з огляду на перебування її з XIV ст. у складі Польщі. І гостра соціальна конфронтація, яка вибухнула у Подніпров'ї і Східному Поділлі на початку XVII ст., на її думку, мала за основу не стільки міжетнічні причини, скільки перегрупування різних прошарків усередині української землевласницької і військової еліти[56].

Цей соціальний конфлікт був не стільки українсько-польським (міжетнічним), скільки конфліктом укладів козацького і шляхетського (соціальним), за яким перший базувався на традиції невизнання монополії феодальної на землю і відстоював ідею вільного землеволодіння на засадах займанщини. Зазначимо, що це застереження щодо причин і результатів польської колонізації Подніпров'я другої половини XVI – середини XVII ст. підтверджується польськими дослідниками, а визнання Української національно-визвольної війни XVII ст. як народної революції поділяють вітчизняні дослідники[57].

До плюсів Люблінської унії Н. Яковенко відносить факт збирання українських земель у складі однієї держави, що стало початком пошуків спільної руської ідентичності Галичини і Наддніпрянської України. Позитивом було також долучення українців до західної культури через польське посередництво. Авторка не оминула й негативних наслідків – наступу католицької церкви за ініціативи польського короля Сигізмунда III, який відмовився від традиційної релігійної толеранції, притаманної династії Ягеллонів, що й спричинило прискорення денаціоналізації української аристократичної верхівки.

Як наслідок, магнатські і шляхетські роди (у тому числі й ті, що перейшли в протестантизм з православ'я) поступово почали приймати католицизм. До головних причин, які приводили протестантів у костел, належали: розгортання єзуїтами

[55] *Яковенко Н. М.* Здобутки і втрати Люблінської унії // Київська старовина. – 1993. – № 5. – С. 6.
[56] *Яковенко Н.* Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. – С. 160–165, 244 – 258.
[57] *Шевченко Н. В.* «Ягеллонська спадщина» у світлі сучасних українських історичних студій // Історичний архів. Наукові студії. – Миколаїв, 2008. – С. 33 – 34.

якісної системи освіти (навчали на високому рівні представників усіх конфесій), політика монарха, кон'юнктуралізм і шлюбні союзи шляхти. «Поступово створювались основи стереотипу поляк-католик, який так багато значив у наступні століття»[58].

Подібні підходи до оцінки стану духовно-релігійного життя українських земель кінця XVI – середини XVII ст. в основному поділяє і С. Плохій, наголошуючи, що міжконфесійна рівновага у Речі Посполитій зі зміцненням католицької реформи поступово погіршувалася, аж врешті була остаточно розхитана у другій половині XVII ст. Він вважає, що найважливішими чинниками в історії духовного життя українства були: 1) загальноєвропейський процес контрреформації, який призвів до релігійного поділу колись єдиної Русі; 2) формування козацтва як нового суспільного стану. Останній не тільки активно втрутився у релігійний конфлікт, а й перетворив православ'я на синонім руськості і тим сприяв процесу формування окремої української ідентичності. Застосовуючи релігійні гасла у боротьбі за права православних, козацтво легітимізувало козацькі виступи в категоріях захисту прав усієї руської нації й тим самим перебрало на себе функцію політичного представництва Русі[59].

І хоча на побутовому рівні конфесійна терпимість зберігала силу й надалі, але на рівні офіційному антагоністичні мотиви у взаєминах католиків із православними набули форми войовничої «націоналізації» церков[60].

Отже, незважаючи на порубіжність українського етносу, його входження в Річ Посполиту, цивілізаційна українська ідентичність, хоча й з труднощами, поступово продовжувала формуватися. Складність полягала в тому, що в образі «Іншого» щодо українців виступали не тільки поляки й литовці, але й власна аристократія, яка після Берестейської унії й контрреформаційного наступу швидко денаціоналізувалася. Варто ще раз повернутися до тези, яка вже прозвучала: «формування «Я» нерозривно пов'язане з формуванням «Інших», але парадокс у тому, що ці «Інші» раніше були «своїми». Це чітко проявилося в умовах наростання політичної кризи українського суспільства середини XVII ст., яка, зрештою, привела до революційних зрушень в Україні і розбудови власного Княжого Дому. Українська шляхта не зуміла стати по-справжньому політичною силою та виразником національних інтересів народу, вона не набула реального досвіду політичного управління, а тому її місце посіла нова регіональна еліта козацького походження, яка стала на шлях виборювання політичних прав збройним шляхом[61]. Саме ця козацька еліта і стала визначальним чинником цивілізаційної самоідентифікації «Ми» українців.

У цілому, становлення української цивілізації відбувалося в руслі, окресленому А. Тойнбі, який підходив до проблеми генезису цивілізації за допомогою власної концепції «Виклику і Відповіді», «творчої меншості» і «мімезису». Циві-

[58] *Kłoczowski J.* Europa Środkowo-Wschodnia w XIV – XVII wieku [w:] Historia Europy Środkowo-Wschodniej. – Lublin,1999. – T. 1. – S. 215.

[59] *Плохій С.* Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. – К.: Критка, 2005. – С. 423 – 430.

[60] *Шевченко Н. В.* «Ягеллонська спадщина» у світлі сучасних українських історичних студій // Історичний архів. Наукові студії. – С. 35 – 37.

[61] Там само. – С. 34 – 35.

лізації виникають із примітивних суспільств як результат «відповіді» на «виклик», зумовлений складною ситуацією, що породжена природним середовищем або ж людським оточенням. А. Тойнбі сформулював закон «золотої середини», згідно з яким виклик має бути не слабким, щоб постала відповідь, а також не занадто сильним, щоб не знищити цивілізацію у зародку[62]. Формування української ідентичності було відповіддю на виклик тих проблем і процесів, які провокувалися і створювалися польською стороною щодо українського етносу.

Національно-визвольна війна українського народу середини XVII ст. під проводом Б. Хмельницького та наступні національно-визвольні змагання другої половини того самого століття засвідчили, що в межах українських земель відбувався процес формування ранньомодерної національної спільноти. Його виявом стало утвердження у свідомості українців, особливо серед політичної еліти суспільства, поняття України, яке ототожнювалося з усвідомленням «своєї матері-Вітчизни». Започаткування козацької держави Б. Хмельницького, соборницькі прагнення низки українських гетьманів, початки здобуття козацькою Україною міжнародно-правового визнання як «Української держави», поширення на різні верстви населення самоназви «український народ» – усе це сприяло розвитку українського історичного і культурного самоусвідомлення[63].

Однак цей процес розвивався не однолінійно по висхідній. Безсумнівно, згортання національно-визвольних змагань супроводжувалося руйнівними наслідками не тільки у сфері державотворення, а й суспільної ментальності. Поділ українських земель між Московією і Річчю Посполитою по Дніпру надовго загальмував процес консолідації українства. За тодішніх умов різнорідного чужоземного панування власна історія почала розглядатися українцями крізь призму, як писала О. Русина, «некритичного (а іноді – й суто механічного) засвоєння доробку польської і водночас московської історичної думки; зрозуміло, що поєднання цих двох цілком різних начал у компілятивних українських літописах XVII ст., що лягли в основу національної історіографії, аж ніяк не сприяло формуванню цілісного історичного самоусвідомлення»[64]. Так утверджувалася традиція, коли українська протонаціональна свідомість зазнавала суттєвих світоглядних деформацій та істотних впливів з боку польського і московського потоків історичної ментальності, чужих морально-етичних принципів та ідеалів[65].

Унаслідок цих процесів, особливо на землях, підвладних Московщині, відбувалася деформація національної свідомості українського народу, насамперед культурно-духовної еліти, яка долучилася до формування нового цивілізаційного простору – Російської імперії. Як зазначав Ю. Павленко, «суттєвим був процес утвердження культурної домінанти освічених киян (переважно тих, що мали духовні звання) у Москві протягом другої половини XVII ст. Західні впливи

---

[62] *Тойнби А.* Постижение истории: Сборник; [пер. с англ.] / Сост. А. Огурцов; вступ. ст. В. Уколовой; закл. ст. Е. Рашковского – М.: Прогресс, 1991. – С. 179.

[63] Історія української культури: У 5 т. / Голов. редкол.: Б. Є. Патон (голов. ред.) та ін. – Т. 3: Українська культура другої половини XVII – XVIII століть / Редкол. тому: В. А. Смолій (голов. ред.) та ін. – К.: Наукова думка, 2003. – С. 172 – 173.

[64] *Русина О. В.* Україна під татарами і Литвою. – К.: Альтернативи, 1998. – С. 282–283.

[65] *Світленко С. І.* Українська історична свідомість у контексті етносоціального поступу // Світ модерної України кінця XVIII – початку XX ст. Зб. праць. – Дн.: Герда, 2007. – С. 445.

проникали в Москву не тільки через Німецьку слободу або, тим більше, Архангельський порт, скільки через Україну і Білорусь у вже православно адаптованій формі. Так закладалися підвалини оновленого, вже просякнутого західним впливом синтезу традицій і кристалізація двох основних компонентів Східно-Православної цивілізації – західного (українсько-білоруського) і східного (московсько-російського).

До кінця XVII ст., а тим більше в першій третині XVIII ст., українсько-московський культурно-політичний синтез на цивілізаційному рівні в загальних рисах був досягнутий. І якщо Москва, а потім Петербург утверджувались у ролі «Третього Риму», то Києву відводилося почесне місце «Другого Єрусалима», а то й «Других Афін». Мобілізований у Києві культурно-церковний потенціал був спрямований на побудову Петровської імперії, і не випадково поряд з царем-реформатором бачимо масштабну фігуру ідеолога і «проектанта» його перетворень Феофана Прокоповича»[66].

Отже, підбиваючи підсумки, можна сказати, що впродовж XVI – XVII ст. в цілому відбулося становлення української цивілізаційної ідентичності. Факторами, що спонукали до її формування, були:

– Наявність «Іншого», не тільки поляків і литовців, а й власної української шляхти, особливо після Люблінської унії. Вона позначила й одночасно прискорила системну кризу в українському соціумі, симптоми якої проявлялися вже раніше. Після Люблінської унії суттєвим полонізуючим фактором на всьому непольському просторі Речі Посполитої стала система шляхетської демократії. Українську шляхту притягувала польська політична модель з її комплексом шляхетських прав і привілеїв. Це автоматично переносилося на польську мову і культуру, що призводило до акультурації з подальшою асиміляцією. Наявність «Інших», а також формування з української шляхти «Інших» через входження в чужу культуру прискорювало становлення українського цивілізаційного «Я».

– Під прапором контрреформації відбувався відхід від толерантності й віротерпимості до примусу і насильства у питаннях віросповідання. Поряд з контрреформацією йшла полонізація. «Починаючи з часів контрреформації, римсько-католицька релігія однозначно асоціювалася з усім, що стосувалося польського, створюючи характерний для неї ритуал. Сеймики взагалі збиралися в костелах, прозаїчні і багатослівні засідання починалися зі святої літургії. На етнічних польських і литовських землях костел підтримував кріпосне право, а там, де селяни були православними, поглиблював прірву між ними і панами»[67]. Відгуком на цей виклик була стимуляція і прискорення процесів самоорганізації середніх верств українського суспільства у вигляді створення міських православних братств і козацьких структур на чолі з Запорозькою Січчю, а також активізація церковно-просвітницького життя (діяльність К. Острозького, відродження Києво-Печерської лаври тощо), а пізніше, 1620 р., відновлення Київської православної митрополії.

---

[66] *Павленко Ю.* Восточнохристианская цивилизационная система и ее место во всемирно-историческом процессе // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2001. – № 4. – С. 56

[67] *Beauvois Daniel.* Rzeszpospolita polsko-litewska w XVIII wieku I pieć narodów na jej obszarach w wieku XIX [w:] Historia Europy Środkowo-Wschodniej. T. 1. – 2007. – S. 273.

– Релігійно-культурний виклик з боку Ватикану, включаючи і Берестейську унію, визначив церковно-просвітницьке оновлення українського православ'я, символом якого стала знаменита Києво-Могилянська академія з плеядою таких видатних мислителів і церковних діячів, як сам Петро Могила, а також Інокентій Гізель, Лазар Баранович, Стефан Яворський, Феофан Прокопович і кілька інших, включно до Григорія Сковороди. Внаслідок цього до кінця XVII ст. староукраїнська культура, перебуваючи в міжкультурному пограниччі, адаптувала на власних підставах досягнення народів центральноєвропейсько-католицького кола, виробила власне філософсько-теологічне обґрунтування і самобутній художній стиль, відомий під назвою «українське бароко».

– Паралельно впродовж другої половини XVI – і до середини XVII ст. в Україні складалися самобутні форми соціальної самоорганізації (міські братства в умовах дії в більшості міст магдебурзького права, козача гетьмансько-полкова адміністративно-військова система, самобутня церковна організація з виборними елементами тощо). Цій обставині сприяв дух культурно-конфесійної толерантності, звичайно, відносної, але аж ніяк не меншої, ніж у провідних державах Європи того часу.

– Результатом роботи православних, українських, першочергово, київських культурно-церковних діячів став самобутній синтез західних, у переважно католицько-центральноєвропейських формах, і місцевих національних традицій на стійкому фундаменті православ'я, оновленого і розвиненого відповідно до вимог часу. Цей, без перебільшення, культурно-просвітницький подвиг забезпечив можливість становлення і подальшого розвитку української культурної та цивілізаційної ідентичності.

5.4. Формування мовної картини світу українського народу на тлі націотворення

Як уже зазначалося, термін «картина світу» досить багатозначний, який застосовується у сучасній філософській літературі для позначення світоглядних структур, що лежать в основі культури певної історичної епохи. Складовою картини світу будь-якого народу є його мовна картина, тобто відображення у мові сукупності уявлень про світ, про його культурно-національні особливості[68]. Мова – це, насамперед, ключова складова культури, засіб спілкування між людьми, і вона нерозривно пов'язана з розвитком того народу, який нею послуговується. Людина сприймає і усвідомлює світ через органи чуття і на цій підставі створює систему уявлень про світ, які уже є ментальними конструкціями, вираженими у висловлюваннях, образах, знаках за допомогою мови. Пропустивши їх через свою свідомість, осягнувши результати сприйняття, людина передає їх іншим членам суспільства. Мова, будучи способом спілкування, формулювання і висловлювання думки, нерозривно пов'язана з мисленням. Співвідношення мови і мислення, а також їх взаємодія з культурою і дійсністю – вічне питання філософії.

[68] *Кушмар Л. В.* Особливості мовної картини світу українців // Наукові праці Чорноморського державного університету ім. П.Могили. – 2013. – Т.216. – Вип.204. – С. 53 – 57.

Нагадаємо, що слово відображає не сам предмет реальності, а те бачення, яке нав'язане носію мови уявленням, що є у його свідомості, поняттям про цей предмет, а саме поняття ж складається на рівні виявлення певних основних ознак, що його утворюють і становлять абстракцію, відвернення від конкретних рис. Шлях від реального світу до поняття і далі до словесного вираження не однаковий у різних народів, що зумовлено особливостями їх історії, географії, клімату, вірувань, традицій і, відповідно, розвитком їх суспільної свідомості. Оскільки свідомість обумовлюється різними формами: способом життя, звичаями, традиціями тощо, тобто усім тим, що визначається словом «культура» в його широкому етнографічному розумінні, а також індивідуальними особливостями (специфічним сприйняттям світу, притаманним конкретному індивідууму), то можна стверджувати, що когнітивна модель дійсності є не її копією, а складною системою, сконструйованою у взаємодії людини, реальності мови, соціально-культурних цінностей, стереотипів мислення та комунікації.

Мова, мислення і культура взаємопов'язані настільки тісно, що становлять єдине ціле, жоден з компонентів якого не може існувати без двох інших. Таким чином, світ (або життєвий світ), що оточує людину, – це реальність, спроектована на людський спосіб буття. Ці проекції розрізняються за сферами діяльності: культура, загальнонаукова картина світу, приватно-наукова картина світу. Мовна картина світу належить до приватно-наукової сфери як спосіб структурування предметів, явищ, фактів, ситуацій дійсності, ціннісних орієнтирів, життєвих стратегій і сценаріїв поведінки в мовних знаках, категоріях, явищах мовлення, що є семіотичним результатом концептуальної репрезентації дійсності в етносвідомості[69].

Для мовної картини світу важливі три, тісно пов'язані між собою, явища: людина – світ – мова, хоч із погляду реальних відношень на першому місці мали б стояти: світ як основа основ, на другому – людина як творець і носій мови, на третьому – власне мова. Проте для характеристики мовної картини світу з антропологічного погляду вихідною точкою є людина, яка пізнає незалежний від неї світ і створює засоби фіксації та передачі знань про нього іншим людям і для власного пізнання. Відповідно для побудови мовної картини світу ключовою є постать людини[70].

Мовна картина світу є водночас наслідком історичного розвитку етносу та його мови, вона виступає як єдиний, чітко структурований, багаторівневий живий організм і зумовлює сукупну комунікативну поведінку, розуміння зовнішнього світу природи, внутрішнього світу людини й мовну систему. Мовна картина світу змінюється, розвивається як і будь-який живий організм, тобто у діахронічному розумінні вона на кожному новому етапі деякою мірою не схожа сама на себе, вона передається наступним поколінням через світогляд, правила поведінки, спосіб життя. Мовна картина світу конкретної національної спільності є її загальнокультурним надбанням[71].

---

[69] *Селіванова О. О.* Сучасна лінгвістика: термінологічна енциклопедія. – Полтава: Довкілля – К., 2006. – С. 365 – 367.

[70] *Лисиченко Л. А.* Структура мовної картини світу // Мовознавство. – 2004. – № 5–6. – С. 36–41.

[71] Содержание понятия языковая картина мира в лингвистике / Т. И. Полищук // http://koapiya.do.am /publ/1-1-0-6.

Як формувалася мовна картина світу українського народу і її подальший вплив на формування української нації можна прослідкувати на розвитку самої мови. Українська мова складалася в межах праслов'янських мов і оформилась у VI – VII ст. Її історію досліджували М. Максимович, М. Костомаров, П. Житецький, Л.Булаховський, М.Грушевський, І.Огієнко, В.Німчук та ін. Нині побутують різні, часом взаємовиключаючі концепції історичного розвитку української мови. Основними з них є дві: 1) концепція вченого-мовознавця, славіста, доктора філософії академіка Юрія Шевельова – українська мова безпосередньо виділилася з праслов'янської мови «східних слов'ян», у рамках яких сформувалося п'ять діалектів, два з них – києво-поліський та галицько-подільський – утворили українську мову; 2) концепція російського мовознавця Олексія Шахматова (з українських учених близькі погляди на походження української мови мав Агатангел Кримський) – українська мова походить зі «спільноруської прамови», з якої походять й інші «руські мови» (північно-великоруська, південно-великоруська та білоруська). Попри це українська мова суттєво відрізняється від інших «руських мов» самобутніми фонетичними явищами та лексикою[72].

Серед новітніх гіпотез походження української мови виділяється концепція Олександра Царука: після поглиблення диференціації праслов'янського ареалу слов'янство розподілилося на дві великі групи: словенську й антську. До антської підгрупи належить антська прамова, а також українська, білоруська, польська, чеська, словацька, хорватська, верхньолужицька. До словенської підгрупи – словенська прамова, старослов'янська, російська, болгарська, македонська, сербська, нижньолужицька, кашубський і словінський діалекти польської мови, словенська. Дві «східнослов'янські» мови – українська й російська – на початку давнього періоду свого самостійного розвитку були двома найвіддаленішими слов'янськими мовами, які яскраво відображали у своїй структурі специфічні риси двох різних мовних підгруп[73].

Хронологія історії української мови поєднує два підходи: історичний (розвиток української мови відбувався у межах локалізації українців і тих держав, де вони нею послуговувалися) та «джерельний» (кожному періоду притаманні певні джерела, на основі яких можна зробити висновок про зміни, насамперед, у фонетиці мови, за Ю. Шевельовим). «Джерельний» підхід Ю. Шевельова дозволив виділити такі періоди:

– протоукраїнський період VII – XI ст. – немає джерел, написаних носіями мови на території України, використовуються інструменти зіставної лінгвістики;

– давньоукраїнський період XI – XIV ст. – представлений досить значною кількістю писемних пам'яток, написаних не українською, а церковнослов'янською мовою, досліджуються окремі елементи української фонології в іншомовних текстах;

– ранньосередньоукраїнський період XV – XVI ст. – основною проблемою є відмежування пам'яток і рис української мови від білоруських;

---

[72] За: *Стецюк В.* Дослідження передісторичних етногенетичних процесів у Східній Європі // http://vesna.org.ua/txt/stetsw/dpepse2/01.html

[73] *Царук О.* Українська мова серед інших слов'янських: етнологічні та граматичні параметри. – Дніпропетровськ: Наука і освіта, 1998. – 324 с.

– середньоукраїнський період середини XVI – перші роки XVII ст. – писемна мова виступає, з одного боку, як особливий різновид церковнослов'янської мови, з іншого боку, як особливий, дуже перероблений різновид розмовної мови;

– пізньосередньоукраїнський період XVIII ст. – писемні джерела часто фіксують мішанину української та російської мов у різних пропорціях;

– сучасний період від останніх років XVIII ст. до сьогодні – використання української мови в художній літературі та всіх інших жанрах[74].

З точки зору функціонування української мови в державах, які існували на українських землях та за їх межами, можна виділити такі періоди:

– Період від 3-го тис. до н.е. до сер. XIV ст.: виокремлення української мови у просторі праслов'янських мов, доба Києво-Руської, Галицько-Волинської та Литовсько-Руської держав.

– Період від сер. XIV ст. до Люблінської унії 1569 р.: Велике князівство Литовське, Молдавське князівство, Польське королівство.

– Період від Люблінської унії до Андрусівського перемир'я 1667 р.: Річ Посполита.

– Період від Андрусівського перемир'я 1667 р. до кін. XVIII ст.: Велике князівство Московське (Царство Російське) та Російська імперія, Річ Посполита.

– Формування літературної мови на народній основі – від кін. XVIII ст. до 1917 р.: Російська імперія, Австрійська імперія/Австро-Угорщина.

– Українська мова у 1917 – 1990 рр.: Українська Народна Республіка, Українська держава, Західно-Українська Народна Республіка, Самостійна Кубанська народна Республіка, Карпатська Україна, УСРР/УРСР, СРСР, Польща, Угорщина, Чехо-Словаччина, Румунія, діаспора.

– Українська мова в незалежній Україні – з 1991 р.

Українська мова, найвірогідніше, сформувалася на частині тієї території, яка є пратьківщиною та етнічною територією українців. До VI ст. існувало декілька праслов'янських мовних груп. Після вторгнення гунів та аварів слов'яни почали активно переселятися на нові землі: на Балкани, у Центральну та Північно-Східну Європу. У період з VI – X ст. на основі цих груп сформувалися окремі мови, включаючи й українську, польську, болгарську, хорватську та ін.

За радянською версією походження східнослов'янських мов, яка мала офіційний та обов'язковий характер, вважалося, що після завершення праслов'янської епохи розпочався спільний східнослов'янський період, який тривав понад 500 років і закінчився лише в XI – XII ст. під час феодальної роздробленості Київської Русі. У цей час нібито сформувалася й спільна для всіх східних слов'ян так звана давньоруська мова, на основі якої з XIII ст. чи XIV ст. виникають три східнослов'янські мови – українська, російська та білоруська – як мови відповідних народностей.

Сучасні дослідники, критикуючи теорію єдиної давньоруської (або праруської) мови, виводять українську мову безпосередньо з праслов'янських часів без проміжних ланок. Згідно з цим підходом, три східнослов'янські мови, –

[74] *Шевельов Ю.* Історична фонологія української мови // http://litopys.org.ua/shevelov/shev03.htm.

українська, білоруська й російська – складалися і зростали паралельно як мови самостійних етносів, а так званої «праруської» спільної мови як і єдиного «древнєруского народа» не існувало.

Після прийняття християнства у 988 р. на теренах Руси-України як писемна мова почала використовуватися штучна церковнослов'янська мова, створена Кирилом та Мефодієм на основі салунського діалекту македонської (або болгарської) мови. Вона використовувалась у церковно-наукових і літературно-художніх жанрах. Поступово в текстах, написаних церковнослов'янською мовою, почали з'являтися слова та звороти з живої розмовної мови українців, білорусів і росіян.

Церковнослов'янською мовою писалися релігійні тексти (високий стиль):

– літургійні («Остромирове Євангеліє» 1056–1057 рр., «Галицьке (Євсевієве) Євангеліє» 1144 р.);

– житійні («Житіє Феодосія Печерського», «Сказання про Бориса та Гліба»);

– проповідницькі («Поученіє Кирила Туровського», «Слово про закон і благодать» митрополита київського Іларіона).

Нерелігійні, насамперед офіційні тексти писалися іншою мовою, яка за традицією називається давньокиївською писемно-літературною або давньоукраїнською мовою. Спочатку давньокиївська писемно-літературна мова була стильовим різновидом церковнослов'янської мови (середній стиль), але під впливом розмовної мови населення Русі вона поступово змінювалася, повільно відокремлюючись лексично і граматично від церковнослов'янської.

Давньокиївська писемно-літературна мова вживалася:

– у науково-юридичній і канцелярсько-діловій сфері («Руська правда», грамоти з різних територій Русі, договори руських князів з іншими країнами);

– у літописній літературі («Повість минулих літ», «Галицько-Волинський літопис»);

– у художній спадщині («Слово о полку Ігоревім»);

– в епістолярній спадщині (листи від Гостяти, листи від Михайла).

Саме у давньокиївській писемно-літературній мові і, меншою мірою, у церковнослов'янських текстах можна знайти елементи тогочасної розмовної мови (протоукраїнської), яка є попередницею сучасної розмовної та літературної української мови. Тексти, написані чисто розмовною протоукраїнською мовою, не збереглися.

У період з 1180 до 1240 рр. у літературній церковнослов'янській мові Русі поширювалися дезінтеграційні процеси. Продовжувалося формування давньоукраїнських та давньобілоруських діалектів, а також двох давньоросійських наддіалектів, які згодом інтегрувалися у спільну російську мову, зокрема, фіксується занепад **ъ, ь** (звуження голосних **о, е** в нових закритих складах, подвоєння приголосних в українській мові).

В умовах монголо-татарської навали занепадає роль Києва, український мовний обшир на Південному Сході зменшується (Новгород-Сіверський, Переяслав, Кам'янець-Подільський), у Галицькому Пониззі (сучасні Буковина, Бессарабія, Західна Молдова, Буджак) помітно зменшується україномовне населення, натомість продовжується колонізація Карпат.

Після розкладу Русі українські землі опинилися під владою Польщі та Литви. У південній частині Галицько-Волинського князівства (у Галицькому Пониззі) у XIV ст. утворилося Молдавське князівство. Україномовне населення у більшій частині цієї нової держави піддавалося асиміляції, лише у Північній Буковині та Північній Бессарабії – залишилися суцільні райони, де більшість мешканців становили україномовці.

У період від 1230-х рр. до 1377 р. українські й білоруські землі майже без опору були інкорпоровані до Литовської держави і взяли участь у державній адміністрації. Наприкінці XIV ст. у Великому князівстві Литовському 90% населення складали білоруси та українці, найуживанішою в усіх сферах життя стала літературна староукраїнська мова, що на той час офіційно називалася «руським єзиком», становлячи суміш церковнослов'янської, розмовних староукраїнської та старобілоруської мов з окремими словами та зворотами польської та латинської мов. Паралельно з нею функціонувала і друга літературна церковнослов'янська мова. Розмовна мова українців відрізнялася як від «руського єзика», так і від церковнослов'янської мови. «Руська мова» мала статус державної мови у Великому князівстві Литовському від другого видання «Литовського статуту». У XIV – XV ст. мова документів Великого князівства Литовського щораз більше наближувалася до української розмовної мови. Іван Огієнко зазначав: «Значення т.зв. актової мови (тобто «мови документів») в історії розвитку української літературної мови дуже велике і першорядне, бо вона стала провідником живої нашої мови до мови літературної»[75].

Формування літературної мови українців відбувалося на основі двох діалектів: на волинсько-білоруській основі (літературна українсько-білоруська мова) у Великому князівстві Литовському та на покутсько-наддністрянській основі в Галичині та у Молдавському князівстві.

Богослужбові книги почали перекладати «прóстою мовою», тобто максимально наближеною до розмовної української (наприклад, «Пересопницьке Євангеліє» 1556–1561 рр., «Крехівський Апостол» 1560 р.). Ці переклади нагадують переклади Біблії польською та чеською мовами. У цей час в Україні виникає друкарство, першими друкованими працями стали «Євангеліє учительноє» 1559 р. та «Острозька Біблія» 1581 рр. Пам'ятки, написані простою мовою на народній основі, були надзвичайно строкатими у мовному плані. Це був, за Ю. Шевельовим, ранньосередньоукраїнський період у розвитку розмовної української мови.

З віддаленням розмовної української мови від церковнослов'янської виникла потреба у перекладних церковнослов'янсько-українських словниках. Найбільш раннім з відомих є рукописний «Лєксисъ съ толкованіємъ словєнскихъ мовъ просто» (укр. «Словник з тлумаченням церковнолов'янських слів прóстою мовою»). У 1884 р. його опублікував архімандрит Амфілохій у «Читаннях у Товаристві історії та давностей російських при Московському університеті». У передмові до публікації архімандрит Амфілохій писав, що він придбав у торговця давніми книгами Г. Шишкова «Острозьку Біблію» (1581 р.), яка привертає увагу поясненнями XVIII ст. на полях змісту деяких глав з Біблії, окремих думок та слів тощо.

[75] *Огієнко І.* Історія української літературної мови. – К.: Наша культура і наука, 2001. – С. 95.

«У кінці Біблії, – зазначає Амфілохій, – на 7 вплетених аркушах написаний примітний словник, названий укладачем «Лєксисъ съ толкованіємъ словєнскихъ мовъ просто». Власник цього примітного рукопису, судячи з численних приписок на полях…, жив у західних губерніях…» Амфілохій правильно зазначив, що «цей словник є чи не найдавнішою спробою українського азбуковника»[76]. Першим українським друкованим словником є церковнослов'янсько-український словник Л. Зизанія, що вийшов у 1596 р. у Вільно.

Підчас укладання Люблінської унії 5 червня 1569 р. на вимогу української шляхти було зазначено: «На прохання всіх станів позоставляємо, що по всяких їхніх судових справах, як назви, вписи до книг, акти й усякі їхні потреби, так і наших судів гродських і земських, як і з нашої коронної канцелярії наші декрети, і по всіх наших коронних потребах королівських і земських листи до них не яким іншим, а тільки руським письмом мають бути писані й проваджені на вічні часи». Цей акт підписав король Сигізмунд II Август. Польща нерідко порушувала власноруч видані закони, повсякчас натрапляючи на спротив української верхівки, зокрема у 1569, 1571, 1577 рр. У відповідь польський уряд давав гарантії щодо використання української мови: привілеї 1569, 1591, 1638, 1681 рр., але вони рідко втілювалися в життя. Наприклад, з 17 книг муніципальних і судових документів, написаних між 1582 і 1776 рр., було 130 – польською мовою, 25 – змішаною польською і латинською, 13 – змішаною українською і польською, 3 – українською, 1 – латинською.

Наукове обґрунтування полонізації у XVI – XVII ст. мало чим відрізнялося від пізнішої русифікаторської концепції М. Погодіна. Полонізований і покатоличений молодий князь М. Острозький переконував представників львівського православного братства: «Українці – то осколок польського племені, в давнину відірваний ворожими силами від рідного польського кореня та обплутаний схизмою (православною вірою). В ній (тобто в схизмі) вони і досі скніють, хоч ойчизна (Польща) і намагається повернути їх у своє лоно. Русчизна затьмарила наш розум, кинула в серця наші заздрощі і злобу до єдинокровних братів-поляків»[77].

Чужомовна стихія проникла і до інтелектуально-духовної верстви суспільства, що підтверджує факт творення польської панегіричної релігійно-духовної та полемічної літератури православними діячами. Особливо це стимулювала Берестейська унія. Серед авторів, що писали польською, були М. Смотрицький, С. Косів, П. Могила, Л. Баранович та ін. Руським, себто українським, у них було лише релігійне питання, яке вони захищали… Цьому є виправдання: використання мови ідеологічного супротивника було зумовлене, передусім, бажанням донести до релігійних опонентів свою позицію. Так формувалася особлива роздвоєна національно-культурна свідомість української еліти з орієнтацією на польську культуру. Слушно зазначав М. Грушевський: українська шляхта, яка чисельно переважала польську, могла б дати відсіч, стати на захист української

[76] Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете. Кн. вторая, апрель – июнь. II. Материалы историко-литературные. – М., 1884. – С. 1.

[77] Історія української мови // http://uk.wikipedia.org/wiki/

культури, але трагедія була в тому, що її спокушали польська культура, тісніший зв'язок з нею, привілеї, якими забезпечували їх уряди[78].

Від часу входження українського мовного ареалу спочатку до складу Литовської держави, а потім до Речі Посполитої частина русинів-українців, зокрема бояри, що стали шляхтою, зрекалися місцевої мови і засвоювали польську як мову літературну – і письмову, і розмовно-побутову. Зрозуміло, що за таких обставин до української мови активно входили полонізми, латинізми, германізми. Зросла роль латинської мови, «…бо вона в Польщі скрізь була потрібна, і її навчали (…) в нашій Київській Академії вже за митрополита Петра Могили, чому козацька старшина так часто знала цю мову, на той час мову науки й дипломатії»[79].

Однак, попри це, знаковість XVII ст. в іншому:

– у наповненні української мови народними лексико-граматичними структурами і витворенні «про́стою мовою», як називали її сучасники;

– у її широкому територіальному поширенні;

– у набутті статусу офіційної за Гетьманщини;

– у спробах її першої лексико-граматичної кодифікації.

Козацько-гетьманська доба досить плідно сприяла розвитку української мови, особливо за рахунок творення адміністративно-правової і суспільно-політичної лексики, що зумовлювалося розширенням кола ділових документів не тільки у судових та інших державних установах козацької держави, але й у культурно-освітніх осередках. Зокрема, про це свідчать ділові документи львівського Успенського ставропігійного братства, збірник актових документів Волині й Наддніпрянщини, приватне листування урядових осіб, передусім Б.Хмельницького, П.Дорошенка, І. Мазепи та І. Самойловича. Після Андрусівського перемир'я 1667 р. у Гетьманщині почали широко використовувати «про́сту мову» в документах центральної та місцевої влади. Українською провадили свої записи органи місцевого самоврядування та суди, українська мова стала офіційною.

Події XVI – XVII ст. привели до того, що українською почали говорити різні стани, включаючи гетьманів, старшину, козаків і селян. Питома вага польськомовного населення зменшилась у зв'язку з виїздом за межі України. Повсякчасна небезпека та безлад випродукували, за Ю. Шевельовим, «мовну єдність в умовах роз'єднання, позірного браку суспільного зв'язку та занепаду культурного життя». Це яскравий приклад незбіжностей мовної і суспільної «синусоїд» розвитку, де мова заступає відсутність розділеної на частини української держави і церкви, стає символом їх неподільності. Не менш важливим було постання південно-східного наріччя на новозаселених землях України. А звідси – найважливіший парадоксальний висновок, на якому наголошував Ю. Шевельов: «Мовна єдність народу збереглася й посилилася скоріше не всупереч драматичним історичним подіям, а завдяки їм. Політична незалежність

[78] Історія української мови // http://uk.wikipedia.org/wiki/

[79] Там само.

(чи боротьба за неї) зазнала краху, й культурний розвій загальмувався, проте мовна єдність зміцнилася»[80].

Отже, незважаючи на несприятливі історичні умови, в яких знаходився український народ, українська мова утверджувалася в XVII ст. і дедалі активніше впливати на національну культурну картину самого народу, яка, звичайно, первинна щодо мовної, оскільки повніша, багатша і глибша. Однак саме мова реалізує і вербалізує, онтологізує національну культурну картину світу, зберігає її і передає з покоління в покоління. Мова фіксує далеко не все, що є в національному баченні світу, але здатна описати все.

І ще один аспект – національний. Мислення кожного народу має тільки йому притаманні риси і його розвиток визначається іманентним розвитком народної мови. Кожна мова має свій, тільки їй притаманний світогляд; перебуваючи між людиною і всесвітом, вона відкриває своєю структурою, словотворенням, особливим лексичним складом істини про навколишній світ. Таким чином формується національний світогляд, а отже, і нація. Сказане безпосередньо стосується української мови, яка, утвердившись у XVII ст., стала стимулюючим чинником формування української нації. Тут принагідно згадати висловлювання Л. Єльмслєва про те, що мова, яка розглядається як наднидивідуальне соціальне впровадження, служить для характеристики нації. «Мова настільки глибоко пустила коріння в особистість, родину, націю, людство і саме життя, що ми інколи не можемо утриматися від питання, чи не є мова не просто відображенням явищ, а їх втіленням – тим сім'ям, з якого вони виросли»[81].

5.5. Маргіналізація, акультурація та подвійна лояльність українського соціуму в умовах імперських зазіхань

Українське суспільство завжди належало до транскордонного регіону, тобто до підсистеми більш масштабної системи, ніж країна. Володіючи емерджентністю, тобто такими властивостями цілого, які не містяться в складових його елементах, транскордонний регіон пов'язує культури двох або й більше суміжних регіонів сусідніх держав. Він породжує «свою» систему, яка має історію формування і структуру, що складається з кількох елементів, кожен з яких виконує свої функції і, відповідно, пов'язаний з іншими елементами[82]. Функціонування транскордонного регіону нерозривно пов'язане з феноменом культури прикордоння, яка сприяє міжкультурній взаємодії і синтезу. Багато відомих учених, зокрема В. Кравченко, С. Кримський, М. Михальченко, Ю. Павленко, М. Панчук, М. Попович та інші, дотримуються думки, що прикордонні цілісності становлять продукт взаємодії різних культур, цивілізацій як у просторовому, так і в часовому вимірах. Будучи «культурою на

[80] *Шевельов Ю.* Історична фонологія української мови. – С. 157; Див.: Історія української мови // http://uk.wikipedia.org/wiki/

[81] *Ельмслев Л.* Пролегомены к теории языка // Новое в лингвистике. – М.: Изд-во иностр. лит., 1960. – Вып. 1. – С. 264 – 265.

[82] *Парк Р.* Культурный конфликт и маргинальный человек // Общественные науки за рубежом. Социология. – М., 1998. – № 2. – С. 296.

перехресті», культура транскордонного регіону виникає і розвивається як культура прикордоння, адже така культурна цілісність дає їй здатність вбирати в себе різні елементи прикордонних культур сусідніх національних держав, не руйнуючи їх, а шліфуючи, поєднуючи одну з іншою, виявляючи потенційні загальні точки. Культура транскордонного регіону, будучи гетерогенною, формує відповідну людину, яку називають маргінальною (прикордонною, периферійною тощо). Ця людина на порубіжжі двох культур, які нерідко конфліктують між собою, і двох суспільств, що ніколи повністю не збігатимуться, є продуктом природного культурного процесу. Американський соціолог Р. Парк поняттям «маргінальна людина» позначив «… такого суб'єкта, який з'являється в той час і в тому місці, де з конфлікту рас і культур починають виникати нові співтовариства. Доля прирікає цих людей на існування у двох світах одночасно. Така людина невідворотно стає індивідом з більш широким горизонтом, більш незалежними і раціональними поглядами»[83].

Необхідно зазначити, що маргінальність пов'язана також з процесом міграції. Життя мігранта, що постійно стикається з «чужою культурою», становить певний «культурний гібрид». В уявленні Р. Парка, маргінальна людина – іммігрант. Головне, що визначає її природу, це відчуття соціальної дихотомії, роздвоєності, яка має неперервний характер[84]. Соціальна структура маргінальної особистості характеризується домінуванням в її мотиваційній системі потреби в самореалізації, свободі та індивідуалізації, вираженої в порубіжних формах. Намагаючись інтегруватися в домінуючу групу суспільства, члени підпорядкованих груп залучаються до її культурних стандартів: «культурні гібриди», що таким чином формуються, невідворотно опиняються в «маргінальній» ситуації»[85]. Соціокультурне середовище транскордонного регіону – це царина, де дві культури переплітаються і де культура, що засвоює простір, комбінує і об'єднує особливості двох культур. І в центрі цього сплетіння – маргінальна людина, яка бореться за те, щоби бути ключовою фігурою «між двох вогнів».

Бути ключовою фігурою – означає не тільки бути «культурним гібридом», але й демонструвати бікультурність, білінгвізм, мати можливість вибору, що досягається внаслідок перманентної акультурації, яка здійснюється в межах транскордонного регіону. Саме акультурація передбачає дво- (мульти-) культурність, що досягається внаслідок засвоєння нової культури на додаток до першопочаткової і визначається як процес взаємовпливу культур, сприйняття одним народом, етносом (повністю або частково) культури іншого. Цим акультурація відрізняється від асиміляції, яка допускає втрату культурної специфіки нації або етнічної, конфесійної чи будь-якої іншої групи.

Акультуранти включаються в лоно іншої культури, доповнюючи свій первинний потенціал новим, при цьому для культури, що віддає, акультурація є дієвим способом збереження і розвитку в нових умовах, а для культури, що приймає, – це доступ для додаткових ресурсів розвитку за рахунок збільшення в

[83] *Park R. E.* Race and Culture. – Glencoe: Free press, 1950. – P. 355.

[84] *Stonequist E. V.* The marginal man. A Study in personality and culture conflict. – N. Y.: Russel & Russel, 1961. – P. 218.

[85] *Маслов О. А.* Марганальна людина як предмет соціально-філософського аналізу: автореф. дис. ... канд.філософ. наук. – К., 2004. – С. 7 – 8.

своєму складі різнобічного, іншого. Реально існуючи в «двох світах», маргінальна людина володіє такою специфічною властивістю, як транзитність, яка передбачає передачу культурами досвіду одна іншій, тим самим просіюючи через грубі або тонкі сита приймань і протидій з боку культур, що сприймаються[86].

Доцільність цих положень з приводу маргінальності й акультурації зумовлена з однією метою: простежити у контексті XVI – XVIII ст. розвиток української культури та її вплив на російську і хто в цьому випадку виступав господарем, а хто маргіналом у процесі становлення власне російської культури. Проблемі впливу української культури на російську приділяли і приділяють увагу поряд з українськими і російські дослідники. Зокрема, це О. Міллер, П. Савицький, Л. Софронова, Т. Яковлєва, Г. Касьянов, З. Когут, Ю. Павленко, С. Плохій, М. Попович, Н. Яковенко та інші. З-поміж російських авторів деякі аспекти цієї проблеми, як на наш погляд, непогано висвітлив М. Трубецькой.

Відомо, що впродовж XV, XVI і першої половини XVII ст. культура України і культура Росії розвивалися настільки різними шляхами, що до інкорпорації українських земель Московським царством різниця між цими двома культурами була надзвичайно разючою і глибокою. Українці вважали московську редакцію російської культури зіпсованою через безграмотність московитів, дорікали останнім у відсутності шкіл. Росіяни, зі свого боку, також вважали українську культуру зіпсованою через єретичний латинсько-польський вплив. Царизм розумів, особливо після Березневих статей 1654 р., що реформу у сфері освіти, як і культури в цілому, необхідно проводити, і без цього не обійтися. «Тому, практично, – писав М. Трубецькой, – питання зводилося до того, яку з двох редакцій руської культури варто цілком прийняти, а яку цілком заперечити. Вирішувати повинен був уряд, тобто, врешті-решт, цар. Уряд став на бік української культури як більш просунутої, що, з політичної точки зору, було цілком умотивовано: невідворотне невдоволення великоросів могло призвести тільки до бунтів суто місцевого характеру, тоді як невдоволення українців могло значно ускладнити і навіть зробити неможливим справжнє приєднання України»[87].

Однак царизм, зробивши перші кроки щодо визнання «правильності» редакції української культури, зокрема «виправлення богослужбових книг» (тобто заміна московської редакції цих книг редакцією українською) і здійснення реформи Никона, спрямованої на повну уніфікацію шляхом заміни великоруського українським, в інших галузях культури і життя такої уніфікації не здійснив. Тільки після того, як він поставив за мету європеїзувати російську культуру, була використана редакція української культури, яка на той час уже мала наповнення європейськими елементами. Отже, стара великоруська культура за Петра І померла, а та культура, яка з петровських часів живе і розвивається в Росії, є органічним і безпосереднім продовженням не московської культури, а київської, української культури. Це можна простежити в різних галузях культури. Візьмемо, наприклад, літературу. Літературною мовою, яка

[86] *Трубецкой Н. С.* К украинской проблеме. История. Культура. Язык. – М.: Прогресс, 1995. – С. 363.

[87] Там само. – С. 363 – 367.

застосовувалася в словесній, релігійній і в науковій літературі як в Україні, так і в Росії, була мова церковнослов'янська. Але редакція цієї мови в Києві й у Москві до XVII ст. була різною як щодо словникового складу, так і щодо синтаксису і стилістики. Вже за Никона київська редакція церковнослов'янської мови витіснила московську з богослужбових книг. Пізніше це витіснення спостерігалося і в інших сферах літератури, так що тією церковнослов'янською мовою, яка стала підставою для російської літературної мови петровської і післяпетровської епох, є саме церковнослов'янська мова київської редакції.

Тепер з приводу поетичної традиції. У Московській Русі вона існувала, але переважно в усній формі. Віршування було не силабічне і не тонічне, а ґрунтувалося на тих самих принципах, що панували в російській народній пісні. Водночас в Україні склалася інша, книжна поетична традиція, близька до польської, і тому обґрунтована на силабічному віршуванні й на вживанні рими. Писалися ці вірші як розмовною мовою, так і церковнослов'янською. В Росію такі українські вірші проникали ще до Петра: популярні були, наприклад, вірші Симеона Полоцького. В Москві з'явилися навіть наслідувачі цього типу поезії, як, наприклад, Сильвестр Медведєв. Починаючи з петровських часів стара російська поезія відійшла в народ, а для вищих (у культурному розумінні) верств суспільства почали застосовувати тільки поетичну традицію, що вела свій початок від українських силабічних віршів церковнослов'янською мовою.

Щодо прозаїчної літератури, то тут також спостерігався вплив української, яка часом мала характер перекладної з польської і західноєвропейської. В постпетровський період уся російська література успадкувала саме цю традицію української літератури, а місцева, московська, зникла, так і не встигнувши розвинутися. Невідомо також, чи існувало в московській ораторське мистецтво. Проповіді протопопа Авакума з великою умовністю можна зарахувати до цього типу мистецтва. Але ця традиція не має нічого спільного з традицією риторики, започаткованої в Україні братськими школами, Острозькою і Могилянською академіями. Знамениті оратори-українці Феофан Прокопович і Стефан Яворський кінцево закріпили і цю традицію в Московії. Нарешті, література драматична в допетровську епоху була тільки в Україні. В Росії своєї драматургії не було: при дворі ставились, і то досить рідко, драматичні твори українських авторів, наприклад, Симеона Полоцького. Таким чином, у всіх своїх галузях російська література є прямим продовженням української літературної традиції.

Таку саму картину можна спостерігати і в мистецтві – у музиці, як вокальній (переважно церковній), так і інструментальній; у сфері малярства (де російська традиція продовжувала жити тільки у старообрядців, а весь післяпетровський іконопис і портретне малярство беруть початок з української традиції), і у сфері церковної архітектури. Але це запозичення української традиції спостерігається не тільки в мистецтві, але й у всіх інших ділянках духовного і культурного життя Росії. До цього додамо, що Могилянська академія стала «загальнорусским» центром вищої духовної освіти, а більшість російських ієрархів були саме вихованцями цієї Академії.

Українською була і традиція післяпетровської російської школи, методів духу і складу виховання. Насамкінець, характерно, що і погляд на стару російську культуру, засвоєний у післяпетровську епоху, був за походженням

своїм українським: про культуру допетровської Росії було прийнято висловлювати ті самі думки, які в XVII ст. висловлювали «учені» українці.

Отже, на межі XVII і XVIII ст. відбулася українізація російської культури. Різниця між українською і московською редакціями культури була знищена шляхом викорінення останньої[88]. На жаль, не так московські писарі, як українські клірики почали пов'язувати Україну з Росією через комбінацію історії (Київська Русь), династії (Рюриковичі), релігії (православ'я) і навіть розмитого уявлення про етнічність («слов'яно-рускій народ»). Частина українського духовенства хотіла втягнути Росію в українські справи, зберігаючи при цьому власні культурні й політичні традиції. Духовенство цікавилося головним чином *Slavia Orthodoxa* – світом, заснованим на православній вірі та церковнослов'янській мові літургії і високій культурі. Частина цієї еліти хотіла заручитися захистом незалежного монарха – Московського царя – від постійних переслідувань, яке відчувало православне населення римо-католицької Речі Посполитої. Саме ця еліта створювала ідеологічні чинники, які набули подальшого розвитку упродовж двох десятиліть після Визвольної війни 1648–1657 рр. У Переяславі Б. Хмельницький заявив про готовність визнати верховенство влади московського царя в обмін на обіцянку поважати українські «права і свободи». Українське духовенство формувало свої погляди на тлі запеклої боротьби Московії проти Польсько-Литовської держави за контроль над Україною.

Найбільш впливовим твором, що зводив разом династію, православ'я і «слов'яно-російський народ», був «Синопсис», уперше надрукований у друкарні Києво-Печерського монастиря в 1674 р. Нагадуючи історичні зв'язки України з Рюриками і православною вірою, його автор розглядав українську частину Русі, або, як її почали називати в 1670–1680-х рр., «Малоросію», в рамках широкого «загальноросійського контексту». Хоча в творі визнавалися суттєві етнічні відмінності між різними етносами (як гілками «слов'яно-російського народу»), він, усе ж, нав'язував міф про єдність народів території Русі Рюрика, яка визначалася як «Росія» і включала в себе як Московію, так і Малоросію (Україну). З книги випливало, що Росія і весь російський народ повинні бути під владою православного самодержця – московського царя, що бере початок від Рюрика (той факт, що царі більше не були Рюриковичами, а представляли династію Романових, не згадувався).

Історична концепція «Синопсиса», яка спочатку створювалася на виклик очікуванням і інтересам української церковної еліти, насправді забезпечила династичну імперію широким історичним контекстом і великодержавною ідеологією. Багато дослідників вважають «Синопсис» мало не першим історичним підручником з історії України і Росії. Хоча пізніше російські історики висловлювалися критично щодо історичності тексту, його центральна концепція і надалі служила підставою російській імперській історіографії і забезпечувала історичну і політичну легітимність імперії.

[88] *Когут З.* Истоки парадигмы единства: Украина и создание русской национальной истории (1620-е – 1680-е гг.) // http:// www.ukrhistory.narod.ru /texts/kohut-1.htm; *Кравченко В.* Україна, імперія, Росія. – К.: Критика, 2011. – 542 с.

Між XVII і початком XIX ст. частина українських інтелектуалів виробила інший погляд: не заперечуючи близькості з росіянами, автори наполягали на політичній і соціальній самобутності українців і України. Така точка зору знайшла своїх виразників і численних прихильників серед української світської політичної еліти і козацької старшини, причетної до керівництва Україною як державою, що користувалася *de facto* автономією за умовами Московсько-чигиринської угоди і Березневих статей 1654 р. Ця еліта створила новий історіографічний жанр – козацькі літописи. Дві найбільші впливові праці з цього жанру були написані Григорієм Граб'янкою (1710) і Самійлом Величком (1720). Більш довершеним твором стала «Історія Русів» – одна з найвидатніших пам'яток української історії та культури[89].

Виходячи зі сказаного і повертаючись до наведених роздумів з приводу маргінальності, стає очевидним, що маргінальною в цьому разі виступає російська сторона як у сфері культури, так і у сфері ідеології, а господарем становища залишалася українська сторона. Але це лише один бік справи. Беручи до уваги той вплив, який справила українська культура на російську, а також відмінну від авторів «Синопсиса» позицію тієї частини української еліти, що дотримувалася поглядів про незалежну історію України, можна сказати: у другій половині XVIII ст. в Російській імперії склалася стабільна маргінальна ситуація. За визначенням американського соціолога О. Антоновського, сутність маргінальної ситуації полягає в таких положеннях і процесах: «1) дві культури перебувають у тривалій взаємодії; 2) одна з них є домінуючою; 3) представники підпорядкованої культури мають вільний доступ до пануючої культури; 4) образ життя і образ представників контактуючих культур не завжди сумісні; 5) бар'єри між двома культурними групами не щезають через дискримінації, з одного боку, і фактори утримання в попередніх соціально-культурних рамках, з іншого боку; 6) конфлікт, продовжуючись з покоління в покоління, посилює і закріплює маргінальну ситуацію»[90]. Отже, перераховані риси маргінальної ситуації повністю відповідають тій ситуації, що склалася в Російській імперії часів Катерини II.

Водночас маємо враховувати, що маргінальна особистість не обов'язково є породженням винятково двох різних культур, вона може бути результатом також інших факторів, наприклад, соціальних, коли особистість перебуває на межі соціальних сфер. Іншими словами, соціальна невідповідність може розглядатися як окремий, самостійний фактор породження маргінальної ситуації і маргінальної особистості, в цьому випадку такої, що належить до двох різних соціальних груп, які мають різні цінності, цілі, рівні життя. У цьому зв'язку звернемося до ситуації, яка склалася в українському суспільстві після знищення Запорозької Січі та ліквідації Гетьманщини, коли українська знать почала претендувати на зрівняння її в правах з російським дворянством. Нагадаємо, що більшість української еліти від самого початку формувалася як служилий стан і ним залишилася. Зі

[89] Історія Русів/ Перекл. І. Драча. – К.: Рад. письменник, 1991. – 318 с.

[90] *Когут З.* Коріння ідентичності. Студії ранньомодерної та модерної історії України. – К.: Критика, 2004. – С. 47 – 50.

створенням Гетьманщини з часів революції Б. Хмельницького козацька старшина і залишки шляхти мали укомплектувати військовий та адміністративний апарат нового політичного утворення. У 1680-ті роки нащадки цих посадовців настільки відрізнялися від рядового козацтва, що сформували окрему соціальну верству, з якої походили майже всі службовці Гетьманщини. Ця нова еліта отримала офіційне визнання як Значне військове товариство. На 1720-ті роки Товариство остаточно перетворилося на трирівневу ієрархічну структуру. Еліта найвищого рангу, що походила з найзаможніших і найвпливовіших родин Гетьманщини, дістала назву «бунчукові товариші». Вони підкорялися безпосередньо гетьману і, отже, не підлягали місцевій адміністрації Гетьманщини. Майже всі найвищі службовці – генеральна старшина, полковники і полкова старшина – походили з лав бунчукових товаришів. На середньому щаблі перебували численні військові товариші, які підлягали юрисдикції центрального керівного органу Гетьманщини – Генеральної військової канцелярії. Сотників і старших канцелярних чиновників зазвичай набирали серед них. Найнижчий, найчисленніший щабель становили значкові товариші, котрі підлягали владі полковника. Вони обіймали посади нижчої полкової старшини і канцеляристів.

У 1760-х рр. українська еліта нараховувала від 2100 до 2300 дорослих чоловіків. За реєстром 1763 р. нараховувалося 221 бунчуковий товариш, 329 військових товаришів і 722 значкових товаришів. Сюди треба додати українських військових та адміністративних посадовців, оскільки на час служби їх було викреслено з реєстру військового товариства. У 1760-х роках зі всього населення, що перевищувало один мільйон дорослих чоловіків, приблизно 300 осіб належали до найвищої аристократії і мали доступ до посад вищого і середнього рівня в українській адміністрації, тоді як ще 500 чоловіків могли обіймати деякі посади середнього рівня і більшість посад нижчого рівня. Нарешті, 1300–1500 осіб становили дрібне шляхетство з доступом лише до найнижчих посад у Гетьманщині[91].

Будь-які спроби української еліти зберегти свою автономію наштовхувалися на спротив офіційного Петербурга і не мали позитивного результату. Частина її намагалася влитися в російське дворянство і стати йому рівнозначною. В 1775 р. були скасовані українські інституції і запроваджено губернський регламент, за яким місцева знать могла відігравати в провінційній адміністрації провідну роль. За тогочасних обставин царська влада була змушена визнати українську еліту і сприяти її інтеграції в імперське дворянство[92]. У підпольській частині України існували «фабрики документів», які створювали і продавали документи про родоводи, грамоти кандидатам на дворянство[93]. Це призвело до того, що кількість нових дворян швидко зростала, сягнувши наприкінці 1790-х 23000–25000[94].

Повна інкорпорація української шляхти в російське дворянство відбулася після того, як Катерина II в 1785 р. видала «Грамоту дворянству». Саме з цього

[91] *Когут З.* Коріння ідентичності. – С. 47 – 50.

[92] *Ефименко А.* Малорусское дворянство и его судьба // Ефименко А. Южная Русь: Очерки, исследования и заметки. – СПб., 1905. – Т. 1. – С. 186.

[93] *Когут З.* Коріння ідентичності. – С. 47 – 50.

[94] *Оглоблин О.* Люди старої України. – Мюнхен, 1959. – С. 155.

часу, ставши складовою російського дворянства, українська шляхта могла здобути деякі привілеї, на які вона претендувала останні сто років. І не дивно, що значна частина цієї шляхти не просто влилася в нову владу, вона асимілювалася, оскільки майбутнє Гетьманщини пов'язувалося з долею імперії в цілому. Вони почали розглядати Російську імперію як свою країну – імперію, яку так багато українців, починаючи з Феофана Прокоповича, допомагали розбудовувати. Серед прихильників цієї позиції були найвизначніші постаті Гетьманщини й Російської імперії: Олександр Безбородько, Петро Завадовський, граф Іван Гудович, Дмитро Трощинський, граф (пізніше князь) Віктор Кочубей, Григорій Милорадович, а також численні інші особи[95].

Частина з цієї нової знаті, як, наприклад, князь Віктор Кочубей, навіть висловлювали зневагу до своїх етнічних коренів, а він сам, ставши канцлером Державної ради у 1830-х рр., навіть перешкоджав відновленню козацьких військових утворень. У його листі до генерал-губернатора князя М. Рєпніна говорилося: «Хоч я з народження і хохол, але я більше росіянин, ніж хто інший… Моє звання і посада, яку я обіймаю, ставлять мене вище всіляких дрібних міркувань. Я дивлюся на справи Ваших губерній з погляду загальних інтересів нашої країни. Мікроскопічні види – не моя справа»[96]. Була й інша частина української еліти, яка, хоч і влилася в російську владу, намагалася дотримуватися любові до своєї Вітчизни, перебуваючи в опозиції до імперських порядків[97]. Проте як би там не було, маргіналами в такому разі, вже в соціальному аспекті, була українська сторона, а господарем – російська.

Треба зауважити, що ця (маргінальна) територія для Росії і України умовно зберігається й нині. Російська сторона постійно маргіналізується через відчуття власної вторинності в культурному та ідеологічному становленні і неможливості до кінця розчинити в собі український народ. Українська маргінальність дещо глибша. Перебуваючи в складі Російської імперії, а потім СРСР, Україна ще більше поглиблювала свою маргінальність. На нашу думку, ступінь маргінальності залежить від трьох факторів: 1) реального політичного і соціокультурного становища; 2) соціальних установок, ставлення до ситуації; 3) психологічних особистісних характеристик.

Сказане і далі простежується за частиною української еліти, яка вже в умовах незалежності України упродовж чверті століття через свою маргінальність усе ще не визначилася з орієнтацією: Схід – Захід. Є надія, що, нарешті, після Революції Гідності наша еліта все ж таки усвідомить, що її майбутнє, як і всього українського народу, – це європейські цивілізаційні цінності.

5.6. Українська культура в контексті Просвітництва

Українська культура козацько-гетьманської доби, розвиваючись на власному національному ґрунті, закладеному в княжі часи, одночасно залишалася в

[95] *Стороженко Н.* К истории малороссийских казаков в конце XVIII и в начале XIX в. // КС. – 1897. – № 11. – С. 145.

[96] *Когут З.* Коріння ідентичності. – С. 65 – 67.

[97] *Goldberg M.* A. Qualification of the Marginal Theory. American Sociological Review. – 1941. – Vol. 6, № 1. – P. 52 – 58.

просторі двох великих культурних кіл – православно-візантійського і римського. Вона відчувала могутній вплив з боку католицької Польщі, засвоювала елементи її культури, і надалі розвиваючи при цьому православні традиції, підтримувані впливом Росії. Таке становище України на культурній мапі Європи сприяло поширенню ідей Просвітництва і створенню культури відкритого типу, яка запобігає ізоляціонізму і активно реагує на зміни загальної ситуації, використовуючи опозицію свій/ чужий для збагачення свого змісту. Взаємодія і конкуренція православно-візантійської та римської культур привела до створення особливих зон культурного прикордоння, що характеризувалися великим ступенем свободи. Саме в цьому прикордонні відбувалося становлення безлічі змішаних форм, що стали основою «спільної» мови української культури. Її характерні ознаки виявилися стійкими і багато в чому визначили «внутрішній устрій» української культури в наступну добу.

Перебування України в двох культурних полях, спочатку Речі Посполитої і Московського царства, а з кінця XVIII ст. – Австрійської (Австро-Угорської) та Російської імперій породжувало й певні протиріччя, в т.ч. політичні, соціокультурні та релігійні, нові форми національно-визвольного руху, викликало незліченні дискусії, що стимулювало появу численної полемічної літератури[98]. При цьому конфесійні відмінності, переходи з однієї церкви до іншої не обов'язково перешкоджали національній ідентифікації українців. Християнська віра не розривала етнічну єдність, хоча часом й вела до етнічної переорієнтації. Не однаковою була не тільки релігійна, але й лінгвістична ситуація. В Україні використовувалися одночасно декілька мов, і не тому, що її населяли різні народи, а тому, що саме життя об'єктивно вимагало функціональної «багатомовності».

Потужний вплив на українську культуру справили ідеї Просвітництва, зачепивши всі її сфери, включаючи релігійну й світську освіту, дидактичну літературу, стимулюючи створення «ученої культури» на традиціях братських шкіл[99], Острозької слов'яно-грецько-латинської[100] і Києво-Могилянської академій. Остання виявилася епіцентром Просвітництва і осередком двох типів освіти, зумовлених двома великими колами слов'янської культури – православно-візантійським і римським. Тут складалося ядро культури нового типу, налагоджувалися зв'язки з Західною Європою, з іншими слов'янськими країнами, у першу чергу з Польщею, здобували освіту письменники і поети, філософи і юристи, формувалася людина нового типу.

Крім того, програмою академії підтримувався розвиток мистецтва, формування нових художніх ідей і стилів. У творах Феофана Прокоповича, Ісаакія Хмарного, Митрофана Довгалевського і багатьох інших закладався фундамент поетики нового часу – поетики бароко. Академія дала могутній поштовх розвитку віршування і театру, істотно доповнивши колишню систему мистецтв.

---

[98] *Флоря Б.* Н. Брестская уния и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – первой половине XVII вв. Часть первая. – М.: Индрик, 1996.

[99] *Гнатюк О.* До переоцінки літературного процесу XV – XVIII ст. (огляд публікацій давньої української літератури)//Європейське Відродження та українська література. – К.: Наукова думка, 1993. – С. 254 – 255.

[100] *Мицько І.* Острозька слов'яно-грецько-латинська школа. – К. : Наукова думка, 1990. – 190 с.

Завдяки традиціям і академії Київ залишався одним з найважливіших культурних і просвітницьким центрів не лише України, але й Європи. Професура і вихованці Києво-Могилянської академії виступали носіями науки та освіти як в Україні, так і в Білорусі, Болгарії, Молдові, Росії, Сербії, Угорщині та ін. країнах. Серед професорів академії було чимало визначних громадсько-політичних і церковних діячів – Феофан Прокопович, Стефан Яворський, Йоасаф Кроковський, Юрій Кониський, а її випускниками були визначні діячі культури – композитори А. Ведель, М. Березовський, письменники Г. Сковорода, В. Капніст, Г. Полетика, П. Гулак-Артемовський, історики П. Симоновський, В. Рубан, М. Бантиш-Каменський, філолог-орієнталіст С. Тодорський та багато інших[101].

Центральною дисципліною, як і в інших західноєвропейських університетах та наукових установах, була філософія, що мала свою традицію розвитку з часів заснування Братської школи (1615). Продовжувалося глибоке осмислення українськими філософами античної філософської думки Декарта, Спінози, Бекона, свідченням чого були твори С. Яворського, Ф. Прокоповича, Ю. Конисського та ін. Найвищим досягненням філософської думки стала творчість Григорія Савича Сковороди (1722–1794) – першого українського філософа, великого гуманіста-просвітителя. Енциклопедично освічений і всебічно обдарований, він відіграв в українському культурному процесі майже таку саму роль, як у французів – Декарт і Паскаль, у англійців – Бекон та Юм, у німців – Лейбніц і Кант. Тим часом як у другій половині XVIII ст. в українському суспільстві під тиском російського самодержавства посилювалися конформістські настрої, відмова відстоювати свій самобутній розвиток і внаслідок цього деморалізація, гонитва за чинами й матеріальними благами, Г. Сковорода проголошував палке слово проти «плоті», на захист добра, усього вищого і духовного. Центральним питанням його філософії була проблема людини, її щастя, пошуків шляхів, що ведуть до нього. З філософського вчення Г. Сковороди випливали його етичні і суспільно-політичні погляди, які набували форми протесту проти соціальної нерівності, експлуатації, неосвіченості.

Просвітництво не оминуло й розвитку літератури, яка спиралася на традиції XVII ст. і, разом з тим, звільнялася від переважання церковно-релігійного змісту, набувала світського характеру. Найбільшого злету набула українська драма, теорія якої була вироблена у стінах Києво-Могилянської академії і знайшла відображення у «Поетиці» Ф. Прокоповича, ґрунтуючись на творчості Есхіла, Аристофана, Плавта, Теренція та ін. Апогей розквіту драми припадає на першу половину XVIII ст.

Що стосується релігійної драми, то свій початок вона брала у великодніх та різдвяних діалогах і розвинулася у містерію, основною темою якої були епізоди із життя Ісуса Христа, святих. Тут слід згадати твори Дмитра Тупталенка, Митрофана Довгалевського, Варлаама Лаіцевського, Юрія Конисського та ін. Серед історичних драм виділялася драма Ф. Прокоповича «Володимир», присвячена Мазепі. У ній, зокрема, прославлялася культурницька діяльність гетьмана у Києві як фундатора багатьох величних храмів. Іншою визначною драмою була патріотична п'єса «Милость Божія», присвячена Визвольній війні під проводом

[101] Києво-Могилянська академія в іменах. – К., 2002. – С. 212 – 240.

Богдана Хмельницького, який прагнув об'єднати все козацтво з метою захисту України.

Разом з драмою значного розвитку набув комедійний жанр. Найпопулярнішими були інтермедії (комічні вставки у поважні твори) М. Довгалевського, Ю. Конiського, в яких героями виступали козаки-запорожці, солдати, селяни, жорстокі шляхтичі-самодури, тобто репрезентанти усіх соціальних верств Гетьманщини XVIII ст. Популярним залишався вертеп, або ляльковий театр, який поєднував західноєвропейську драму чи комедію і духовну драму про народження Христа, а також інтермедійне відображення побутових і суспільно-політичних відносин.

Важливе місце в літературному житті займала поетична творчість з широким розмаїттям жанрів: вірші релігійно-моралістичні, панегіричні, історичні, ліричні, гумористично-сатиричні та ін. Дедалі активніше утверджувалася світська лірика, представниками якої були поети С. Климовський (автор широковідомої пісні «Їхав козак за Дунай»), Р. Корецький, В. Пашковський, І. Бачинський, О. Падальський та ін.

І все ж на розвитку літератури варто зупинитися докладніше з погляду її історичного спрямування. Визвольна війна 1648 – 1657 рр. дала поштовх бурхливому розвитку історико-мемуарної прози. Традиції української історичної літератури XVII ст. продовжили літописи Григорія Граб'янки та Самійла Величка[102]. Опрацьовуючи численні джерела, козацько-старшинські літописці прагнули зробити історичну розповідь загальнодоступною, наблизити її до літературного жанру. Робляться спроби більш систематичного викладу історії України у працях П. Симоновського, В. Рубана, О. Рігельмана. Перехідним твором від літописного жанру до наукового викладу і рубіжним явищем в українські історіографії була «Історія Русів», написана популярно, живою мовою і пронизана патріотизмом та гарячою любов'ю до України. Своєю симпатією до української минувшини і ненавистю до тиранії твір захоплював Т. Шевченка і П. Куліша, М. Максимовича і М. Костомарова, В. Антоновича і М. Драгоманова, М. Грушевського і О. Лазаревського. Він сприяв піднесенню історичної та національної свідомості не одного покоління української нації[103].

З-поміж багатожанрової української документальної прози XVIII ст. варто виокремити щоденники М. Ханенка (1691–1760) і Я. Маркевича (1696 – 1770), в яких занотовано різні факти державно-політичного і економічного життя Гетьманщини. Найвидатнішим твором численної прочанської літератури були «Дорожні записки» або «Странствованіє» Василя Григоровича-Барського (1701–1747), в якому він зафіксував враження від подорожі до Угорщини, Австрії, Італії, Греції, Єгипту, Палестини, Сирії. В. Барського справедливо вважають ініціатором українських наукових студій з географії, археології, етнографії, історії церкви тощо.

Ідеї Просвітництва і постійна боротьба з різними проявами деспотизму сприяли формуванню у свідомості передової частини українського суспільства

[102] *Соболь В.* Літопис Самійла Величка як явище українського бароко. – Донецьк: Часопис, 1996. – С. 226 – 308.

[103] *Калакура Я.* Українська історіографія: курс лекцій. Вид.2-е, доп. – К.: Генеза, 2012. – С.168 – 170.

ідеї утвердження такої політичної системи, яка б зберігала козацькі вольності і полково-сотенний устрій, забезпечувала права різних станів, суверенність вільної і соборної України. Ці прогресивні концепції знайшли своє втілення у написаних в еміграції творах гетьмана Пилипа Орлика «Маніфест», «Пакти і Конституція прав і вольностей Війська Запорозького» та «Дедукція (Вивід прав України)» – яскравих документах української правничої та політичної думки початку XVIII ст. Через «Дедукцію» проходить ідея суверенної вільної України, забезпечення правового становища її станів. При цьому підкреслюється, що саме Б. Хмельницький, визволивши з-під польської кормиги пригнічену козацьку націю, утворив з України незалежне князівство і «вдоволився титулом гетьмана Війська Запорозького». Син його успадкував після нього цей титул і стани «названого князівства по смерті його обирали далі своїх князів», і жодна держава не противилася цьому. Автор зазначав, що Україна неодноразово виступала у міжнародних договорах як суверенна сторона і що «найсильнішим і найнепереможнішим аргументом і доказом суверенності України був трактат 1654 р. між Олексієм Михайловичем, з одного боку, і гетьманом Б. Хмельницьким та станами України – з другого». Однак, за висловом П. Орлика, «скориставшись з довір'я названої нації», царські воєводи «почали командувати, мов би господарі, у всій країні» і «козакам залишили тінь суверенності». Позбавлення України її прав і вольностей не давало, на думку автора, жодних прав самодержавницькій Москві на Україну.

Таким чином, задовго до Великої французької революції у «Конституції» та «Дедукції» П. Орлик, обґрунтовуючи правові засади держави, пріоритет народних інтересів, ідеї демократизму і свободи, боротьби з насильством «зазначав, що козаки мають за собою право людське й природне, один із головних принципів котрого є: народ завжди має право протестувати проти гніту і привернути уживання своїх стародавніх прав, коли матиме на це слушний час», – зазначалось у документі. Ці ідеї знайшли своє продовження у творчості Василя Капніста, вимогах українських делегатів до «Комиссии по составлению уложения» Катерини II, патріотичному настрої «Історії Русів», дали підставу великому Вольтеру зазначити: «Україна завжди бажала бути вільною». Слід, проте, зауважити, що більшість гетьманів XVIII ст. не зуміла налагодити тісну співпрацю з українською духовною елітою і скріпити з її допомогою козацьку державність відповідною ідеологією. Величезний потенціал української інтелігенції, покликаної в різні періоди царським урядом до культурно-просвітницької діяльності в Росії, значною мірою виявився втраченим для України[104].

Як уже зазначалося, найбільш вагомі здобутки ідей Просвітництва простежувалися на ниві освіти і науки, хоча масовий відтік української талановитої еліти до культурних центрів Європи і Росії мав негативні наслідки для інтелектуального простору України. Ці процеси посилилися по мірі втрати Києво-Могилянською академією світського характеру і перетворення її за указом Петра I на звичайний церковний навчальний заклад. Давалася взнаки відсутність світської вищої школи в Україні, хоча і гетьман Розумовський із старшиною, і навіть російські адміністратори П. Румянцев та Г. Потьомкін неодноразово висували

[104] *Субтельний О.* Україна. Історія. – К.: Либідь, 1991. – С. 227; 245 – 255.

ідеєю заснування тут університету. Царський уряд відкидав усі ці проекти, штучно консервуючи церковно-схоластичний характер освіти в Україні, тоді як у Петербурзі та Москві починала утверджуватися світська школа.

Важливе значення для розвитку освіти мала діяльність колегіумів у Чернігові (1700), Харкові (1726) і Переяславі (1730). Чернігівський колегіум, наприклад, наближався до київського зразка, користувався великою популярністю у сучасників, які називали його українським Олімпом, чернігівськими Афінами. Хоч навчання в колегіумах мало переважно теологічний характер, проте, йдучи назустріч вимогам життя, робилися спроби впровадження загальноосвітніх дисциплін. Так, 1768 р. у Харківському колегіумі ввели класи французької та німецької мов, математики, геометрії та малювання, інженерства, артилерії і геодезії; у 1773 р. відкрито клас вокальної та інструментальної музики. Крім згаданих колегіумів, наприкінці XVIII ст. у Гетьманщині було ще дві семінарії – у Полтаві і Новгород-Сіверському. Причому вони були не вузькопрофесійними закладами, а всестановими й загальноосвітніми школами. Показником зрослого культурного рівня Гетьманщини може слугувати стан народного шкільництва. За свідченням українського історика О. Лазаревського, у 1748 р. на території семи полків Гетьманщини – Ніжинського, Лубенського, Чернігівського, Переяславського, Полтавського, Прилуцького і Миргородського – було 866 шкіл. Вони функціонували при церковних парафіях й засновувалися самими сільськими громадами, які своїм коштом утримували також шпиталі для старих і немічних. З другої половини XVIII ст. українська шляхта засновує для своїх дітей пансіони, в яких викладали переважно іноземці. Серед засновників таких шкіл були відомі представники козацької старшини – Микола Ханенко, автор популярного «Діаріуша» Григорій Полетика.

І все ж українська молодь, не задовольняючись станом освіти і наслідуючи давню традицію, прагнула продовжити навчання за кордоном. Чимало студентів-українців з різних станів, у тому числі й діти простих козаків та міщан, навчалися в університетах Німеччини, Франції, Англії, Польщі та інших європейських країн. Особливо багато їх було у Кракові, Відні, Кенігсберзі, Лейпцигу, Страсбурзі та ін.

Слід зазначити, що наступ на політичну автономію супроводжувався нівеляційною імперською політикою в культурному житті України. 1720 р. Петро І наказав друкарням Печерської лаври у Києві та Троїцького монастиря у Чернігові «вновь книг никаких, кроме церковных прежних изданий, не печатать. А и онью церковные старше книги, для совершенного согласия с великороссийскими, с такими же церковными книгами справлять прежде почати с теми великороссийскими печатми, дабы никакой розни и особого наречия в оных не было, а других пикаюіх книг, ни прежних, ни новых изданий, не об'ьявя об оных в Духовной Комиссии, и не взяв от оной позволения, в тех монастирях не печатать, дабы не могло в таких книгах никакой в Церкви Восточной противости и с велико-россійскою печатью несогласия произойти».

З того часу Синод та інші установи розгорнули послідовне переслідування українського слова й української книги, щоб «особого наречия в оных не было». Політику Петра І у сфері культури продовжувала Катерина ІІ. У другій половині

XVIII ст. дві українські друкарні (київська та чернігівська) змогли видати лише близько 300 видань, тоді як московські і петербурзькі оприлюднили тисячі багатотиражних світських видань з різних галузей науки і літератури. У 1769 р. Синод не дозволив друкувати нові українські букварі й наказав вилучити ті, що вже були у користуванні. У 1765 р. у Києво-Могилянській академії було введено російську мову, якою почали викладати усі дисципліни, а ревний виконавець волі Катерини II київський митрополит Самуїл Мислављський вимагав від викладачів, щоб вони навчали «на российском языке, с наблюдением выговора, каков употребляется в Великороссии».

Загалом, Київська митрополія, яка відіграла визначну роль у національно-культурному русі XVI – XVII ст., у кінці XVIII ст. стала знаряддям русифікації. Було витіснено традиційну українську вимову церковнослов'янських текстів, введено проповіді в церкві російською мовою, замість української. Протягом усього наступного століття на Київського митрополита не було висвячено жодного українця.

Розглядаючи розвиток української культури, не можна обійти й архітектуру. Зосередження в руках козацької старшини значних матеріальних цінностей наприкінці XVII – на початку XVIII ст. сприяло інтенсивному зростанню будівництва. Для української архітектури цього періоду характерне поєднання традицій давньоруського будівництва і дерев'яної народної архітектури із загальноєвропейськими зразками. В епоху гетьманування І.Мазепи остаточно утвердився стиль, який дістав назву українського бароко (козацького або мазепинського). Заходами гетьмана було завершено будівництво Спаської церкви Мгарського монастиря, справжніх архітектурних шедеврів у Києві: Богоявленської церкви на Подолі, Миколаївського собору на Печерську, церкви усіх святих Печерської лаври. Одночасно оновлювалися старі споруди – Кирилівська церква, Софійський собор, Успенська церква лаври, Михайлівська церква Видубицького монастиря, які одержували яскраве барокове оформлення. Від меценатської діяльності І.Мазепи прагнула не відставати козацька старшина, яка споруджувала величні кам'яні храми, палаци, брами, адміністративні та навчальні будівлі. Крім Києва, архітектурні ансамблі зводилися у Чернігові, Переяславі, Чигирині, Стародубі, Ніжині, Батурині, Глухові, Яготині та ін.

Після деякого послаблення будівництва внаслідок політичних обставин з кінця XVIII ст. спостерігається піднесення української архітектури, яка поступово проймається впливами нових стилів – рококо і класицизму. До кращих споруд цього часу належить Преображенська церква у Великих Сорочинцях (1734) з пишним декоративним оздобленням фасадів. У 30–50-х роках у Києві працював Й. Шедель, який побудував велику лаврську дзвіницю, митрополичі палати і браму Софійського монастиря, реконструював старий корпус Київської академії. Мистецька завершеність притаманна численним спорудам визначних українських архітекторів – С. Ковніра та І. Григоровича-Барського, творіння яких і досі прикрашають Київ, Козелець, Васильків, Золотоношу та ін. Справжньою перлиною архітектури стала Андріївська церква у Києві, споруджена в стилі рококо за проектом геніального Растреллі. На Тернопіллі визначним архітектурним ансамблем, який поєднав риси українського бароко і рококо, є комплекс будівель Почаївської лаври.

У другій половині XVIII ст. вихідці з козацької старшини, які зуміли посісти зайняти високе становище в імперії, та деякі російські вельможі, що дістали землі в Україні, вдаються до будівництва урочистих резиденцій і блискучих палацово-паркових ансамблів. У Києві такими будівлями стали царський і Кловський палаци, – споруджені В. Растреллі і П. Неєловим, на Лівобережжі у колишній гетьманській столиці Батурині – палац К. Розумовського (архітектор Ч. Камерон), у Ляличах – палац П. Завадовського (архітектор Д. Кваренгі). На Правобережжі ансамблі польських магнатів зводяться у Вінниці, Білій Церкві, Тульчині, Умані. На зміну бароковим і формам рококо приходить класицизм, для якого характерні суворість і чіткість підкреслено статичних силуетів, постійне звернення до античності.

Значні досягнення монументальної архітектури тісно пов'язані із збереженням традицій українського дерев'яного будівництва, його неповторних мистецьких рис. Найбільш поширеними в Гетьманщині і на Запоріжжі були хрещаті п'ятизрубні багатоверхі храми. Найвищою (65 м) дерев'яною будівлею такого типу в Україні є дев'ятиверхий Троїцький собор у Новомосковську Якима Погребняка. Однак указ Павла II, заборонивши будувати церкви традиційного стилю, на тривалий час загальмував розвиток національних форм в архітектурі[105].

Інтенсивне архітектурне будівництво стимулювало розвиток інших жанрів образотворчого мистецтва. Невід'ємною прикрасою культових, світських і громадських споруд, будинків козацької старшини, заможного міщанства став монументально-декоративний живопис. Серед визначних пам'яток монументального живопису XVIII ст. вражали своєю унікальністю розписи Успенського собору та Троїцької церкви Печерської лаври у Києві, живопис Андріївської церкви, виконаний Г. Левицьким та О. Антроповим, палаців К. Розумовського у Почепі і Батурині та ін. Дедалі глибше у релігійний живопис проникає світська тематика, внаслідок чого відбувається процес творення самостійних світських жанрів у живописі.

Блискучого розвитку набуло портретне мистецтво. У першій половині століття домінував парадний портрет з інтенсивним декоративним компонентом, який продовжував мистецькі тенденції української «парсуни», що склалась у попередній період. Спираючись на цю традицію, український портрет у творіннях майстрів Д. Левицького і В. Боровиковського досяг рівня найкращих зразків західноєвропейського. Фактичним творцем історичного малярства став уродженець Чернігівщини Л. Лосенко, який навчався у Німеччині, Голландії та Франції і став ректором Петербурзької академії мистецтв. Його сучасник французький гравер Біль зазначав, що «той козак став першим великим митцем України».

Блискуча плеяда талановитих митців європейського рівня спрезентувала українську гравюру ще з часів гетьманування Мазепи (Щирський, Тарасевичі, Мигура, Зубрицький та ін.). У другій половині XVIII ст. вона досягла свого найвищого рівня у творах визначних майстрів Г. Левицького та О. Казачковського.

Поряд з образотворчим на новий рівень підноситься музичне мистецтво. У музиці продовжувалися традиції попередніх епох: удосконалюється мистецтво

[105] *Попович М.* Нарис історії культури України. – С. 246 – 284.

кобзарів, бандуристів, народних співаків, які поповнюють капели при імператорському дворі окремих російських вельмож. Театри та хорові капели існували також при колегіях і ліцеях. Високого рівня хор і оркестр мала Київська академія, де музичне виховання було в центрі уваги. Яскраве музичне життя вирувало в гетьманській столиці Глухові (до 1757 р.), де було організовано спеціальну музичну школу, яка плекала зв'язки із західноєвропейською музикою. Тут гетьман К. Розумовський утримував при своєму дворі оркестр, співаків-солістів, театр, де ставились італійські опери, виступали приїжджі актори. Із Глухівської школи вийшли три визначні композитори: М. Березовський, Д. Бортнянський і А. Ведель[106]. Здобувши музичну освіту спочатку в Україні, а потім Італії, вони створили ряд музичних творів, у тому числі кілька опер, які й досі користуються широкою популярністю.

Таким чином, українська культура XVII – XVIII ст. розвивалася під благотворним впливом зародження українського козацтва, заснування Запорозької Січі, Національно-визвольної війни під проводом Богдана Хмельницького і створення Козацько-гетьманської держави. У часовому вимірі цей період збігся з епохою Відродження та зародженням просвітницьких ідей, появою нових літературно-мистецьких течій і стилів, становленням української ідентичності і супроводжувався розвитком освіти, науки та мистецтва. Незважаючи на несприятливі політичні обставини, все ж існування, хай і обмеженої, української козацької державності забезпечило створення розмаїтої культурної спадщини, яка стала значним внеском у загальноєвропейський культурний процес, а сама українська культура залишалася потужною силою в боротьбі народу за політичну і соціальну свободу, національне визволення і власну державу. Як і в княжу добу, Україна залишалася форпостом європейської культури.

[106] *Попович М.* Нарис історії культури України. – С. 263 – 276.

Розділ VI.
XIX – ПОЧАТОК XX СТ. ЯК ПЕРЕХІДНА ДОБА В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ

6.1. Соціокультурна складова утвердження української нації в межах Російської та Австро-Угорської імперій

XIX – початок XX ст., незважаючи на імперську політику Австро-Угорщини та Росії, до складу яких були інкорпоровані землі України, пройшли під знаком потужного руху за українське відродження, утвердження української нації, захисту окремішності та самобутньої національної культури. Проводячи русифікаторську політику в Україні, царський уряд включає її навчальні заклади до загальноімперської освітньої системи. Заходами Міністерства народної освіти на території України створюються Харківська й Київська шкільні округи, а Волинь відходить до Віденської округи. У 1804 р. в школах заборонено вивчення української мови, викорінюється національна самосвідомість українців, зазнає утисків культурно-просвітницька діяльність, мережа шкіл скорочується. Шкільна освіта в Україні набула такої самої структури, як і в Росії: училища – парафіяльні (школа) й повітові; гімназії, університети. Загальна освіта для простого люду обмежувалася релігійним вихованням (на неї держава не виділяла коштів), а середня й вища були доступні лише для представників заможних верств дворянства, поміщиків та чиновників.

Нагадаємо, що на теренах України до початку XIX ст. був лише один із найстаріших університетів у Східній Європі – Львівський, заснований у 1661 р. указом короля Яна II Казимира. В повному обсязі його діяльність була відновлена в 1817 р. як Університету Франца I. Серед заснованих у першій половині XIX ст. на підросійській Україні вищих, привілейованих чоловічих і станових жіночих навчальних закладів, були: Харківський (1805) і Київський (1834) університети; інститути шляхетних дівчат у Харкові (1812), Полтаві (1817), Одесі (1828), Керчі (1833), Києві (1838); ліцеї в Одесі (1817) та Ніжині (1820), а також 19 гімназій і 3 кадетські корпуси. У 50-х роках XIX ст. в українських землях загалом існувало лише 1300 початкових шкіл, у них навчалося 67 тис. учнів. У Східній Галичині початкову освіту здобуло тільки 14% дітей шкільного віку.

Вважаємо доцільним окремо підкреслити роль головних центрів наукової та культурно-освітньої роботи на західноукраїнських землях Львівського університету, а на Слобожанщині та Наддніпрянщині – Харківського і Київського університетів. Останні до середини XIX ст. підготували понад 4, 5 тис. фахівців з різних галузей знань. У Харківському університеті склалася славнозвісна математична школа на чолі з відомими вченими, професорами Т. Осиповським і М. Остроградським. Перший з них був автором тритомного «Курсу математики» – одного з найкращих на той час посібників для студентів у цій галузі, а М. Остроградський зробив вагомий внесок у розробку проблем математичного аналізу. Перший ректор цього університету І. Рижський плідно працював у галузі української культури і філософської думки. Професор політекономії, статистики і слов'яно-

знавства І. Срезнєвський, один із засновників харківського гуртка поетів-романтиків, давав у своїх працях гідну відсіч реакційним твердженням з історії Київської Русі натхненника «москвофілів» М. Погодіна, який, зокрема, намагався довести, що українського народу не існує.

Значний внесок у розвиток української історичної думки й народознавства зробили вчені Київського університету. Перший його ректор М. Максимович написав понад 100 праць з археології, етнографії, ботаніки, історії та філософії. 1843 р. з його ініціативи була створена Тимчасова археографічна комісія для розгляду давніх актів. На основі зібраних нею документів в 1852 р. постав Київський центральний архів давніх актів, що став скарбницею джерел для вивчення української історії. У формуванні політичної й національної свідомості українського народу важливе місце належало працям М. Костомарова, П. Куліша, М. Маркевича. В «Історії Малоросії» (т. 1–5, 1842–1843 рр.) М. Маркевич уперше висвітлив історію українського народу як окремої, самобутньої етнічної й політичної спільноти**,** показав негативні наслідки його включення до Росії, обстоював право України на окремішний розвиток. Історик, етнограф і письменник М. Костомаров виступав на захист української мови й культури, проти шовіністичної польсько-шляхетської та великодержавної російсько-монархічної історіографії. Не завжди послідовні, часом суперечливі суспільно-політичні й історичні погляди цього вченого не применшують його вагомого внеску до скарбниці української історичної науки. Ідею українського культурно-національного відродження проводив у своїх численних історичних працях і художніх творах П. Куліш, його літературно-наукові збірки «Записки о Южной Руси» (1856–1857) та історичний роман «Чорна рада» – хроніка 1663 року (укр. і рос. мовами, 1845–1847) є важливим джерелом для вивчення історії України. Для розвитку української мови та літератури важливу роль відігравали І. Котляревський, П. Гулак-Артемовський, Є. Гребінка, Г. Квітка-Основ'яненко та ін.

Рубіжний, багато в чому переломний етап в українській культурі пов'язаний з творчістю Т. Шевченка. Його «Кобзар» (1840), поема «Гайдамаки» (1841) та інші твори стали епохальним явищем. Т.Шевченко поставив у літературі кардинальні питання суспільного життя, зробив її знаряддям виховання національної свідомості народу і закликав його до боротьби за визволення і незалежну українську державу. Він підніс українську літературу, образотворче мистецтво, всю культуру на рівень найвищих досягнень світової художньої творчості й забезпечив їй міжнародне визнання.

З давніх-давен життя українців супроводжували пісні й музика, що не замовкали навіть у найтяжчі часи неволі. Колядки, щедрівки, веснянки, колискові, весільні, купальські, обжинкові та інші пісні передавалися з покоління в покоління, а кобзарі та лірники своїми піснями патріотичного та національно-визвольного змісту закликали народні маси до боротьби проти гнобителів. Багато з них вирушали із запорожцями в походи й складали думи про події, свідками й учасниками яких були, піснями та грою підносили бойовий дух війська. В пізніші часи осередками музичної культури стали церковні хори та духовні училища й семінарії, школи, гімназії та вищі освітні заклади.

1857 р. М. Маркевич видав збірку українських пісень з нотами. Знаменною подією музичного життя 50-х років XIX ст. було створення відомим оперним

співаком і композитором С. Гулаком-Артемовським першої української опери «Запорожець за Дунаєм». У той час в Галичині жив і творив композитор-професіонал М. Вербицький – автор 12 оркестрових рапсодій на українські теми, кількох оперет і багатьох композицій для хору. Він же написав музику до народного гімну «Ще не вмерла Україна», яка використовується як мелодія Гімну в нинішній Українській державі[1].

На початку XIX ст. існувало чимало невеликих театральних груп – І. Штейна, К. Зелінського, Д. Жураховського, Г. Квітки-Основ'яненка та інших. Великої популярності набули професійні театральні колективи Києва (1805), Полтави (1810), Харкова (1812). На сцені Полтавського театру І. Котляревський поставив у 1819 р. свої безсмертні твори «Наталка Полтавка» й «Москаль-чарівник». У театрах України працювали такі видатні актори, як М. Щепкін та К. Соленик.

Українське мистецтво першої половини XIX ст. розвивалося в умовах кризи феодально-кріпосницької системи, зародження капіталізму, посилення соціального й національного гноблення. З поширенням ідей Просвітництва воно поступово звільнювалося від середньовічних канонів, набувало світського характеру, оновлювалася його система художньо-виражальних засобів. Значний вплив на український живопис справляла Петербурзька Академія мистецтв, твори випускників якої: Д. Безперечного, К. Павлова, І. Сошенка, Т. Шевченка та інших – сприяли утвердженню реалістичного напряму в мистецтві.

На розвитку української архітектури цього періоду позначилися загальні класичні канони і прийоми західноєвропейської архітектури**.** Окрасою Києва стали будинки міського театру (арх. А. Меленський), Університету та інституту шляхетних дівчат (арх. В. Беретті), Одеси – будинок театру (арх. Т. де Томон). У сільській місцевості виник своєрідний тип палацової архітектури в поміщицьких садибах – палаци К. Розумовського у Батурині, маєток Ґалаґанів у Скопиринцях (обидва на Чернігівщині). У садово-архітектурному мистецтві відбувся перехід від регулярного планування до ландшафтних парків – ансамбль «Олександрія» в Білій Церкві на Київщині, дендропарк «Софіївка» в Умані на Черкащині й багато інших.

Найважливішою історичною працею цього періоду залишалася вже згадувана «Історія Русів». Її головна ідея зводилася до того, що Українська Русь і малоросійський народ, як спадкоємці Києво-Руської держави, мають природне, моральне та історичне право на власний політичний розвиток. Більше того, ця нація Південної, або Української, Русі існувала як політичне ціле з часів Києва: «оскільки відомо, що раніше ми були те, що тепер Московці: уряд, першість і сама назва Русі від нас до них перейшли»[2]. Народ Південної Русі вів самостійне життя під владою своїх князів доти, доки татарська загроза не змусила їх вступити в договірні відносини з Литвою і Польщею «як рівних з рівними». «Історія Русів»[3] застосовувала ту саму теорію договірних відносин до Переяславської

[1] Див.: *Андрущенко В., Губерський Л., Михальченко М.* Соціальна філософія. Історія, теорія, методологія. – К.: Генеза, 2006. – С. 321 – 351.

[2] Історія Русів. – С. 209.

[3] Там само. – С. 229.

угоди й утверджувала автономність наступного існування Малоросії в складі Російської імперії[4]. Таким чином, Україна ніколи не була завойованою, але вступала послідовно в союзи з Литвою, Польщею і Московією як вільний і рівноправний партнер[5].

Отже, нова фаза національно-культурного відродження України розгорталася на тлі піднесення історичної та національної свідомості українства під колосальним впливом творчості Т. Шевченка, П.Куліша, М.Костомарова, М.Максимовича, М.Лисенка, а згодом М.Драгоманова, П.Чубинського, І.Франка, М.Грушевського, Лесі Українки та інших світочів української науки і культури. Цій благородній меті слугувала діяльність просвітницьких і наукових осередків, зокрема «Руської трійці», Київської та інших громад, товариств «Просвіти», Наукового товариства імені Шевченка та ін. Відродження національної культури стало одним із визначальних чинників українського націотворення. Концепція нації як уявної спільноти, що свого часу запропонував Бенедикт Андерсон, полягала в тому, що між часом, коли нація «уявна», тобто коли її образ, який умовно назвемо ідейною або ідеальною Вітчизною, виникає у представників еліти, і часом, коли відповідна цьому національна ідентичність утверджується серед більшості членів такої уявної спільноти й отримує політичне оформлення, минає значний відрізок часу[6]. Націотворенню сприяли національно-культурні рухи, лідери яких якомога намагалися підвести під цей процес історичне підґрунтя. Часом вважалося, що чим давніша нація, тим вона авторитетніша, а тому ідеологи кожної нації, «яка поважає себе», намагались якнайбільше заглибити її історію (румуни сприймали себе як спадкоємці даків, поляки асоціювали себе із сарматами, ми, українці, також вели свій початок від сарматів, що зафіксовано в «Історії Русів», йшлося і про пряме походження від трипільців). Складовою ідеології націотворення часто виступає теза про «природність націй», пов'язану з вічними компонентами Божого промислу, і в будь-якому разі, вона сприймалася як продукт тривалого, вимірюваного багатьма століттями історичного розвитку, в процесі якого формувалися національні особливості.

Нагадаємо, що в останні десятиліття XX століття зусиллями Е. Хабсбаума, Е. Геллнера, Б. Андерсона та інших дослідників розроблено так звану «конструктивістську парадигму» націоналізму, за якою нації в їх сучасному форматі утвердилися порівняно недавно, на рубежі XIX–XX ст. Згідно з відомою тезою Е. Геллнера, не «нації породжують націоналізм, а націоналізм – нації». Нація – це, насамперед, продукт епохи Модерну, що змінив релігійні, локальні, етнічні ідентичності попередніх епох. Вона починається не стільки з народної стихії, скільки з певних груп інтелектуалів, які розробляють концепцію нації і поширюють її через систему освіти, наукову і популярну літературу, засоби масової інформації. Процес формування націй не був стихійним і випадковим, він потребував свідомих організаційних та інтелектуальних зусиль їх провідників.

---

[4] *Когут З.* Истоки парадигмы единства: Украина и создание русской национальной истории (1620-е – 1680-е гг.) // http://www.ukrhistory.narod.ru/ texts/kohut-1.htm

[5] *Antonovsky A.* Toward a Refinement of the "Marginal Man» Concept. Social Forces. – 1956. Vol. 35, № 1.

[6] Див.: *Миллер А.* Формирование наций у восточных славян в XIX в. – проблема альтернативности и сравнительно-исторического контекста // rudocs.exdal.com/docs/ index144522.html

Разом з тим, не варто сприймати нації тільки в «інструментальному» плані й вважати їх вторинним додатком до первинної реальності з волі конкретних індивідів, адже нація має перевагу порівняно з іншими ідентичностями, і в ній представлені конкретні індивідууми. Сучасна парадигма взаємодії нації та індивідууму сформувалася в рамках проекту Модерну, а самі індивідууми з'явилися разом з націями. Індивідуум створила індустріалізація, вириваючи людей зі структури традиційного аграрного соціуму, в якому суб'єктністю володіли сім'я, церковна община, село, але аж ніяк не окрема людина. Нація, котра формувалася, поповнювалась індивідуумами, які виникали, і водночас стимулювала їх появу, прискорюючи процес руйнації традиційних суспільств через культурну уніфікацію. «Повсюдний наступ сучасності залежав від руйнації множинності слабо пов'язаних локальних структур та їх заміщення культурою, основаною на мобільності, анонімності, освіченості, індивідуалізованості. Це стало умовою, що зробило націоналізм визначальним і всепроникаючим»[7].

Паралелізм нації та індивідууму був загальноприйнятий. Нації сприймалися як збирачі індивідів, які володіють характерними особливостями і законними інтересами. Вимоги свободи самовизначення нації та індивіда опрацьовані в науковій літературі XIX ст. і протрактовані як єдине ціле. Одне було немислиме без іншого. Права особистості могли підкріплюватись аналогічним концептом національних прав, що вимагали нації як «колективні індивідууми».

Водночас, розглядаючи процес формування націй на підставі модернізаційних процесів, не можна заперечувати етнокультурний підхід, за якого, як відомо, нація визначається через об'єктивні характеристики, що виражають етнокультурну ідентичність, – історичну територію, загальні міфи й історичну пам'ять, масову, публічну культуру. На певному етапі і конструктивістський, і етнокультурний підходи перетинаються. Так, згідно з етнокультурним концептом, нація має особливий аутентичний статус, і націоналізм тут означає пробудження нації та її членів до їх справжнього колективного «Я»; тож нація та її індивіди чинять так, як їм підказує внутрішній голос цієї спільноти. Представники етнокультуризму розглядають процес національного пробудження як виділення національних інтересів, наявних до і поза націоналізмом, а роль націоналістичних сил у цьому контексті полягає в пробудженні нації та її членів до усвідомлення їх справжньої колективної окремішності, базованої на історичному минулому.

Стосовно досліджень у новітній українській історичній науці проблем становлення української нації доцільно згадати досить аналітичну працю Г. Касьянова «Теорії нації та націоналізму»[8], в якій розглянуті традиційні й сучасні теорії нації і націоналізму, зокрема такі аспекти, як генеза націй і націоналізму; культурні, соціальні, політичні й ідеологічні передумови виникнення націй і націоналізму як ідейної течії. Останній розглянутий як глобальний суспільно-політичний, культурний та ідеологічний феномен. Особлива увага приділена західним науковим теоріям націоналізму, майже невідомим українському читачеві. Націологія, як наука про нації та національні відносини, має

[7] *Миллер А.* Формирование наций у восточных славян в XIX в. – С.86.
[8] *Касьянов Г. В.* Теорії нації та націоналізму. – К.: Либідь, 1999. – 352 с.

давню традицію в українській історіографії. Формування української нації в руслі етногенетичних концепцій досліджували О. Бочковський, І. Лисяк-Рудницький[9], Я. Дашкевич[10], Я. Ісаєвич[11], В. Котигоренко, О. Майборода, М. Панчук, А. Пономарьов[12], М. Обушний, М. Горєлов, О. Моця, О. Рафальський[13] та інші. До перших академічних досліджень становлення української нації відносимо і працю В. Смолія та О. Гуржія[14], в якій модернізовано традиційні підходи до аналізу українського етногенезу, за якими народність є продуктом феодального способу виробництва і її характеризують такі ознаки, як спільність мови, території, господарства й культури, а також наявність певних рис характеру, господарських зв'язків, етнічна самосвідомість. У наступні часи ці ознаки кристалізуються і стають визначенішими, наповнюються ширшим якісним змістом, тобто народність переростає у вищу етносоціальну спільність, якою є нація. У цьому контексті слід виокремити дослідження львівського історика Я. Грицака[15], який зробив першу спробу «реформулювати» новітню «модерну» історію України в руслі західних концепцій націогенези. Він вважає, що можна говорити про існування двох різних типів націй – «домодерних» і «модерних». Відповідно, коли йдеться про нормування «модерної» української нації, варто аналізувати процеси, що розгорталися в XIX –XX ст., коли ж ідеться про «домодерну» чи «ранньомодерну» націю – мова має бути про XVI–XVII ст.

Звичайно, згадуючи тут окремі вітчизняні дослідження з проблем українського націотворення, не можна оминути й зарубіжних авторів. Модерністську версію націогенезу українського народу запропонував американський учений Р. Шпорлюк[16]. Він вважає, що в основу аналітичної схеми, необхідної для розгляду процесу творення «модерної української нації», можна покласти, по-перше, ідею Б. Андерсона про «уявні спільноти», а по-друге, думку Л. Грінфелд про те, що творення чи формування майже всіх сучасних націй відбувалося в умовах протистояння з іншими націями. Процес становлення української нації Р. Шпорлюк розглядає у контексті світової історії: поширення націоналізму, нерівномірний розвиток різних країн, виникнення конкуренції між «передовими» та «відсталими» націями.

Розглядаючи процес становлення української нації, необхідно акцентувати увагу на тому, що українці є самодостатнім народом, чия історія пов'язана з

---

[9] *Лисяк-Рудницький І.* Формування українського народу й нації (методологічні завваги) // Історичні ессе. – К.: Основи, 1994. – Т. 1. – 554 с.

[10] *Дашкевич Я.* Нація і утворення Київської Русі // Формування української нації: історія та інтерпретації: матеріали «круглого столу» істориків України. – Львів, 1995. – С. 8–15.

[11] *Ісаєвич Я.* Етнічне коріння української нації // Формування української нації: історія та інтерпретації: матеріали «круглого столу» істориків України. – Львів, 1995. – С. 16–22.

[12] *Пономарьов А.* Етнічність та етнічна історія України. – К.: Либідь, 1996. – 270 с.

[13] *Обушний М. І.* Етнос і нація: проблеми ідентичності. – К.: РВЦ «Київський ун-т»,1998. – 203 с.; *Горєлов М. Є., Моця О. П., Рафальський О.О.* Українська етнічна нація. – К.: Еко-продакшн, 2012. – 192 с.

[14] *Смолій В., Гуржій О.* Як і коли почала формуватися українська нація. – К.: Наук. думка, 1998. – 112 с.

[15] *Грицак Я.* Нариси історії України. Формування модерної української нації XIX – XX століть. – 249 с.

[16] *Szporluk R.* Ukraine: From an Imperial Periphery to a Sovereign State // Daedalus, 1997. – Vol. 126. – № 3. – P. 89 – 92.

витоками і утворенням Києво-Руської держави, що посідала належне місце в цивілізаційній сім'ї європейських народів. Будь-які спроби заперечити або піддати сумніву цю аксіому приречені на провал. Правда, в українському питанні, як у футболі, розуміються всі, особливо в Росії. Чимало російських авторів відображають українську реальність так, щоб «картинка» підвищувала російську самооцінку. Ставлення до України тенденційне і далеко не випадкове. З моменту розпаду Російської імперії в 1917 р. та СРСР в 1991 р. у російській свідомості живе психологічна травма, пов'язана з Україною, яка відіграла ключову роль у демонтажі великодержавницької моделі Російської та радянської імперій. Травма ця періодично загострюється і рельєфно демонструється в сучасних умовах російської агресії, анексії Криму, війни на Донбасі, адже імперська ідея практично не викорінена із масової свідомості росіян.

Як зазначалося у попередніх розділах, українці й росіяни формувалися в різних соціокультурних координатах, у рамках державних утворень, що представляли якісно відмінні політичні та цивілізаційні спільноти. Золота Орда – периферійне породження Монгольської імперії – мала прямий стосунок до азійської культурної традиції. Велике князівство Литовське та Річ Посполита були пов'язані із західноєвропейською культурною традицією. Австро-Угорська імперія мала конституційний характер з представницькими органами державного управління, натомість Російська імперія базувалася на засадах деспотизму. Внаслідок етнокультурного синтезу росіяни й українці увібрали далеко не однакові культурні установки, що суттєво відрізнялися між собою і позначилися на ментальності.

На рубежі епох, що розділяли Середньовіччя і Новий час, українці й росіяни, які мислили переважно релігійно, жили в різних державах (і ця обставина закривала від них суттєві відмінності в культурних та політичних сферах) і центрувалися на спільному – вірі. Новий час приніс із собою політичне «об'єднання» українців і росіян у складі Росії. Так виник складний, а нерідко і трагічний досвід сумісного життя, внаслідок чого обидві сторони усвідомили не тільки спільність, а й різницю між ними. В традиційному імперському суспільстві існує один універсальний рецепт зняття відмінностей – асиміляція. Українці – чисельно могутній, давній, енергійний народ, соціально і культурно аж ніяк не відсталіший від російського. Асиміляція тривала повним ходом з середини XVII ст., однак вона наштовхнулася на новий етап українського руху і становлення української нації в XIX ст., який підготував майбутній розпад традиційних поліетнічних імперій. Ті самі процеси переживали чехи, словаки, фіни, хорвати та інші народи. З іншого боку, утвердження нації можна розглядати як відповідь українського народу на історичний виклик, заданий асиміляцією. За таких умов етнос або дорастає до нації, або щезає. Українці як ціле не знайшли в собі готовності до переходу в історичне небуття, і ця колізія проходить через усю історію нашого народу[17].

Продовжуючи роздуми в цьому руслі, зішлемося на російського історика О. Міллера – відомого дослідника національних проблем, зокрема українських.

[17] Див.: *Яковенко И. Г.* Украина и Россия: сюжеты соотнесенности // Вестник Европы. – 2005. – № 16.

«Досі, – зазначив він, – було відомо два способи розповідати історію російсько-українських відносин у XIX ст. В одному випадку – це історія про те, як у своєму прагненні до самовизначення нація, подібно до трави, що пробивається крізь асфальт, обов'язково долає всі перешкоди, створювані антиукраїнською політикою імперії. В іншому випадку йдеться про те, як завдяки вкрай невигідному збігу обставин польська й австрійська інтрига, використовуючи як свідоме та несвідоме знаряддя нечисленну і чужу народним інтересам групу українських націоналістів, розкололи єдине тіло великої російської нації, відтворене після об'єднання в складі Російської імперії основної частини земель колишньої Київської Русі. Не можна сказати, що прибічники цих підходів до теми діляться чітко за національною ознакою, але зрозуміло, що перший характерний для української історіографії, а другий був особливо популярним у російській дореволюційній націоналістичній літературі»[18].

Але виникає запитання: чому теза про використання українських націоналістів польською й австрійською стороною проти Російської імперії стала характерною для російських націоналістів тільки в XIX ст.? Чи змінилося щось у цьому підході російських дослідників, зокрема О. Міллера, в XX ст.? Дозволимо собі ще одну цитату цього автора. «Уявімо, що не сталося б поділів Речі Посполитої, – зазначає О. Міллер. – Це досить правомірне припущення. Тоді ми були б свідками принципово іншого шляху формування національної ідентичності на лівому березі Дніпра і на правому. Вірогідно, ті, хто жив на лівому березі, стали б частиною російської нації, а в Речі Посполитій сформувалася б якась інша східнослов'янська нація, можливо, спільна для предків тих, кого ми називаємо сьогодні українцями та білорусами»[19].

По-перше, нагадаємо авторові цих рядків, що в історії немає умовного способу; по-друге, Російська імперія не могла не поділити Річ Посполиту разом з Австро-Угорщиною і Пруссією, тому що загарбання і окупація чужих земель – це принцип існування імперій, а тим більше одвічно агресивної – Російської; і, потретє, О. Міллер в опосередкованій формі підтримує ідею своїх попередників з XIX ст. про те, що коли відбувся поділ Речі Посполитої, австрійська і польська сторони «використали групу українських націоналістів для розколу єдиного тіла великої російської нації»[20]. Найбільше, що турбувало і турбує російську сторону, – це те, що не відбулося кінцевої асиміляції і повного етноциду українського народу; тоді б і не виникало питання України й українців. Тут варто нагадати, що в традиційному суспільстві негативне ставлення до представника іншого народу – нормальний інструмент асиміляції.

Тиск на «іншого» – втілення інтегративної інтенції традиційної культури. Так було скрізь і завжди. В імперії ж ці процеси гублять симетрію. Асиміляція в народ-імперобудівник стає санкцією держави й утверджується у свідомості

[18] *Миллер А.* Формирование наций у восточных славян в XIX в. – проблема альтернативности и сравнительно-исторического контекста //http//: www.timeandspace.lviv.ua/miller45507

[19] *Миллер А.* Методологические проблемы изучения процессов формирования наций у восточных славян в поздний имперский период // Белоруссия и Украина. История и культура: ежегодник. – М.: Наука, 2003. – С. 69.

[20] Там само. – С. 70.

цього народу як природний і єдино можливий сценарій. Процес асиміляції в народ-імперобудівник проходить через усю історію традиційних імперій. Починаючи з часів Івана Грозного, Московське царство існувало як імперія. Спочатку імперська ідея надихала еліту Московії, яка створювала «державу». Далі, впродовж чотирьох століть, усе російське суспільство створювало імперію, проживало в ній, отримувало блага і несло тягар імперського існування. Імперська свідомість увійшла в плоть суспільства, пронизала собою всі рівні культури, відбилася в масовій психології і політиці тотальної асиміляції. Видається доречним навести паралель з подіями, що відбувалися в Австро-Угорщині навколо єврейського питання і в Російській імперії – навколо українського. Хоч постпросвітницька епоха була відзначена «Едиктом терпимості щодо віденських євреїв» від 2 січня 1782 р., але правове становище євреїв невпинно погіршувалося включно до 1848 року. Їх, однак, продовжували «терпіти» – «терпіли», по суті, ініціативи та підприємницьку діяльність тих євреїв, які робили корисні послуги монархії. Але ситуація в цілому не поліпшувалась, і в єврейському середовищі почала переважати – в інтересах виживання – ідея асиміляції, яку трактували, передусім, як перехід у католицизм або протестантизм[21]. Ситуація дещо змінилася після подій 1848 року, а особливо з настанням так званого періоду австрійського лібералізму – з 1859-го до кінця 1870-х років. Австрійська ліберальна традиція завжди поєднувалася з політикою онімечення і централізму, вона спиралася на природний союз, що склався між асимільованими євреями, яких вважали «державним народом», і австро-німцями. В 1877 р. лідер найбагатших віденських євреїв Г. Еллінек заявив: «Євреї особливо близькі до німецької нації, вони – прибічники Австрії, що базується на сильній централізованій владі». Зрозуміло, чому Франц-Йосиф I докладав таких зусиль, щоб стримати поширення антисемітизму.

Хоча у Конституції 1867 р. в параграфі 19 було зазначено, що всі народи держави рівноправні і кожен народ володіє невід'ємним правом на збереження своєї нації і мови, – на євреїв цей закон не поширювався, оскільки в Австро-Угорщині їх самостійною нацією не визнавали. В законі взагалі не згадані «євреї», а тільки «іудейське віросповідання», й ідиш не мав статусу національної мови. Лише наприкінці XIX ст. було визнано, що євреї утворюють народ (сьомий том офіційної енциклопедії «Народи Австро-Угорщини», що вийшов 1883 року, цілком присвячений євреям). Однак питання про те, чи мають право євреї Австро-Угорської імперії вважати себе нацією поряд з іншими, залишалося предметом гарячих суперечок протягом 1880-х років.

У читача може виникнути запитання: а до чого тут євреї? Як підтверджують факти, незважаючи на те, що заради виживання вони змушені були погоджуватися на асиміляцію, займаючи при цьому помітне місце як у соціально-економічній, так і в культурній сферах Австро-Угорської імперії, тим не менше, їм було відмовлено у статусі нації з власною мовою. Чи не бачимо ми щось подібне, тільки в більшому та гіршому варіантах, у становищі українців на теренах Російської імперії?

[21] Див.: *Ле Ридер Ж.* Венский модерн и кризис идентичности. – СПб.: Издат. дом «Галина Скрипсит», 2009. – С. 363 – 364.

На перший погляд може видаватися цілком інша картина. «Українцям, які офіційно вважалися «рускіми», в принципі було відкрито кар'єрне просування за умови, що вони володіли російською мовою, були лояльні до режиму і служили йому. Не було перешкод і в дітей від змішаних шлюбів росіян та українців. Формально українці не виділялися і не принижувалися й за конфесійними ознаками», – зазначив Андреас Каппелер[22]. Щоправда, з приводу останнього він забув додати суттєве уточнення – якщо українці сповідували православ'я.

Варто зазначити, що культурна та історична специфіка України, так само як і особливий патріотизм українців, були прийнятні в очах прибічників концепції великої російської нації до тієї міри, доки не суперечили цій концепції. Більше того, в першій половині XIX ст. українська специфіка викликала живий інтерес у Петербурзі та Москві як романтичний, яскравіший варіант російськості.

Літературні твори на «малоросійському діалекті», що відображають специфіку місцевого життя, зацікавлювали читачів у Петербурзі й Москві, де формувалися потужні анклави українства, яке повсюдно піддавалося русифікації. Самі ж публікації розглядалися частиною російської літератури, а спроби трактувати цей «діалект» як окрему від російської, самостійну українську мову були для прибічників концепції великої російської нації неприйнятними. Український націоналізм, заперечуючи малоросійську ідентичність як таку, що могла сприйматися як частина загальноросійської, створював свій образ ідеальної української ідентичності, що викликало різкий спротив з боку російського націоналізму. Українська ідея «забирала» у російської не просто частину національної території, а й «Київ – матір міст руських», осердя православної віри і державності, крім того, позбавляла ідеологічної підстави в конфлікті з польським рухом.

Якщо виклик з боку інших націоналізмів імперський уряд і російська суспільна думка сприймали як втручання «ззовні», то загроза українського націоналізму розглядалася як диверсія зсередини «національного» тіла. Сама русифікація набувала дедалі ширшого і репресивного характеру, своєрідним покаранням за нелояльність, як це трапилось у Царстві Польському після повстань 1830–1831 і 1863–1864 рр. Внаслідок цього репресії проти польської культури в Царстві Польському, тобто на території з переважанням етнічно-польського населення, могли бути предметом торгу, на відміну від таких самих і жорсткіших заходів у Південно-Західному і частині Західного країв, які трактувалися як «одвічно руські (читай –російські) землі». Адже тут вони стали засобом зросійщення, що російська влада трактувала як відновлення справжнього характеру цих земель, викривленого полонізацією[23]. Як відбувалися ці репресії щодо українського народу, покажемо на «мовному» прикладі. Вже напередодні 1862–1863 рр. у царської бюрократії остаточно утвердився погляд, згідно з яким навчати все населення західних окраїн грамотності мали «загальноросійською» літературною мовою. Українська мова мала залишитися на становищі діалектів як мова для «домашнього вжитку». Зловісний валуєвський циркуляр (1863 р.)

[22] *Каппелер А.* Мазепинцы, малороссы, хохлы: украинцы в этнической иерархии Российской империи // А. И. Миллер (ред.) // Россия–Украина: история взаимоотношений. – М.: Школа, 1997. – С. 134–135.

[23] Там само. – С. 134 – 135.

заборонив видання книг, написаних малоросійською мовою, в т.ч. релігійної та навчальної літератури. Повноваження цього документа були розширені Емським указом Олександра II (1876 р.), яким не тільки заборонялося друкування книг українською мовою, але навіть ввезення таких видань з-за кордону (малось на увазі, насамперед, з Галичини). Там, де українська була дозволена (видання літературних творів), влада прагнула регулювати навіть орфографію, а цензура інструктувала видавців, що за зразок правопису необхідно брати етимологічну орфографію «Зібрання творів на малоросійському діалекті» І. Котляревського[24], маючи на меті не дати збільшити дистанцію між російською та українською нормами. Емські інструкції заборонили так звану кулішівку, тобто фонетичну орфографію, що розробив П. Куліш. Вона, з погляду влади, становила не що інше, як збільшення розриву між «загальноросійською мовою» і «малоросійським діалектом» за допомогою формальних графічних засобів.

Ставлення імперської влади і великоросів до українців передбачало інтеграцію, ґрунтовану на формальній рівності індивідів з одночасною відмовою в інституалізації цієї групи як національної меншини, тоді як стосовно неслов'ян, а також західних слов'ян (поляків) принцип індивідуальної рівності можновладці заперечували, але в їхньому статусі національної меншості не сумнівалися. Натомість, коли українець не приймав загальноросійську ідентичність, він, на відміну від представників інших етнічних груп, ставав у очах прибічників концепції великої російської нації відступником. У межах цієї концепції побутувала формула: «одним українцем більше – отже, одним росіянином менше». «Обурливий і безглуздий софізм, ніби можливі дві російські народності» (натяк на відому статтю М. Костомарова «Дві російські народності», де йшлося про малоросіян і великоросіян як про різні народності та дві мови), – так визначив сутність своїх тривог з приводу українофільства головний гонитель М. Костомарова М. Катков[25]. Отже, сприйняття українського національно-культурного руху абсолютно відрізнялося від сприйняття інших національних рухів в імперії.

Зроблений нами відступ з приводу наведених слів А. Каппелера про так звану рівність українців і росіян мав за мету показати реальну ситуацію. Єдине, що не сказав автор, – це те, що українцям в Росії, так само як євреям в Австрії, відмовили у праві бути нацією. Але, незважаючи на всі перешкоди, нація українського народу формувалась, і це в деталях висвітлили українські історики, які спиралися в дослідженнях на відому книгу Мирослава Гроха, де йдеться про особливості становлення націй у Європі. Та було декілька обставин, що заважали до кінця сформуватись українській нації на території, захопленій Російською імперією. Перша – це репресії імперської влади щодо учасників українського національного руху, друга – це наступ на українську мову, культуру і освіту, третя – це притуплене відчуття «іншого» щодо російської сторони з боку українського народу, що відбивалося і на гостроті протестно-національного руху. Перша і друга обставини загальновідомі й описані в дослідженнях, а ось щодо третьої, то на ній варто зупинитися детальніше. Підтвердженням правиль-

[24] РГИА. – Ф. 776, оп. 11, д. 61 а. – л. 41 об.

[25] *Катков М. Н.* 1863 год. Собрание статей по польскому вопросу, помещавшихся в «Московских ведомостях», «Русском Вестнике» и «Современной летописи». – Вып. 1. – М., 1887. – С. 276.

ності такого висновку можуть бути петиції на адресу царя, уряду, звернення і накази виборців, депутатів Державної думи від України. У них наявний широкий спектр економічних, фінансових, політичних, культурних, національних, релігійних тем, що порушували перед владою жителі українських губерній у роки і після революції 1905–1907 рр. При цьому лише в третині з майже двох тисяч документів[26] говориться про себе як про «малоросів», а в решті петицій і наказів їх автори ідентифікують себе з «руськими людьми» та «людьми руського походження». Звичайно, тут можемо послатися на гру термінології і на те, що українські автори у зверненнях, петиціях мали на увазі під наведеними термінами свою українськість. Але сам факт розмитості відчуття «іншого» щодо російської сторони можна простежити й опосередковано. Що маємо на увазі?

Починаючи від «Книги буття українського народу» М. Костомарова, «Громади» С. Подолинського, М. Павлика, М. Драгоманова і закінчуючи документами Центральної Ради (до IV Універсалу), працями її лідерів В. Винниченка, М. Грушевського та С. Петлюри, скрізь червоною стрічкою проходила теза: Україна має відбутися як автономна частина федеративної держави. Разом з тим, у середовищі свідомих українців визначився й другий напрям: національно-самостійницький, який у Галичині підтримували Ю. Бачинський («Україна іредента») та лідери Русько-української радикальної партії», а на Наддніпрянщині – «Братство тарасівців» та Революційна українська партія на чолі з М. Міхновським, автором програмової праці «Самостійна Україна».

Але повернемось до XIX ст. і до питання про те, як відчуття відсутності «іншого» розмивало й національну, й індивідуальну етнічну ідентичність українців. Українські реалії полягали в тому, що образ «своєї» і «чужих» націй, народів, держав формувалися на перехресті взаємних мотивацій до само- і взаємопізнання одне одного. З запитання «хто я?», яке людина ставить собі й іншим, випливало й інше запитання: «на кого я подібний?». Відповідно, на запитання: «хто ми?», яке той чи інший народ ставить собі, випливають запитання: «на кого ми подібні?» і чим відрізняємося від «них», тобто «інших?». Інакше кажучи, ідентифікації досягають зіставленням, порівнянням з іншими людьми, котрі належать до якоїсь іншої, сторонньої спільноти.

Іншими словами, сенс і призначення ідентичності проявляються за допомогою образу або образів «чужого» або навіть ворога. Як і будь-яка конструкція, ця, природно, містить уявлення про антипод. Можна погоджуватися або не погоджуватися з моральними, виховними чи іншими настановами, але, як зазначив К. Шмітт, «те, що народи групуються за протилежностями «товариш – ворог», що ця протилежність і сьогодні дійсна і дана як реальна можливість кожному народу, що існує політично, – це розумним чином заперечувати неможливо». У такому розумінні поняття «ворог» просякнуте ідеологічним, політичним, публічним началом, воно тісно пов'язане з поняттями «протиріччя», «конкуренція», «конфлікти», «агресія», «боротьба», «війна», що їх трактують як зіткнення протилежних сил, організованих політично. Не випадково грецьке слово *polemios,* що означає «ворог», походить від однокорінного слова *polemos,* тобто

[26] Див.: *Буховец О. Г.* Социальные конфликты и крестьянская ментальность в Российской империи начала XX века: новые материалы, методы, результаты. – М.: Ибрис, 1996.

війна в її прямому розумінні. Опозиційність, конфліктність, ворожість – це такі самі природні форми прояву стосунків між людьми, як і взаємна симпатія, солідарність тощо. Інстинкт самозбереження та інстинкт боротьби становлять дві сторони однієї медалі.

Згідно із законом протиріччя і за аналогією з протиставленням «ми – вони», «свої – чужі», «товариш – ворог» ідентичність обов'язково має бути підкріплена образом супротивника, зовнішнього ворога, який є могутнім стимулятором досягнення консолідації та ефективності людських спільнот. Як встановлено історичними, антропологічними й етнографічними дослідженнями, практика використання людськими спільнотами сторонніх, чужих, образу «іншого», «не ми» як інструменту самоідентифікації або «офірних цапів» стара як світ. Вона сягає корінням у родоплемінне минуле людства. Спільний ворог, реальний або уявний, нерідко ставав началом, що забезпечувало єдність і згуртованість племені або народу. Якщо не було реального ворога, який би справді загрожував цій єдності та згуртованості, то його, відповідно, придумували, конструювали. Якщо «інший» «розмитий», нечіткий, то власна ідентифікація також буде розмитою, як це і було з формуванням української національної ідентичності тієї частини українського народу, що опинилася в Російській імперії.

Звичайно, впливали й інші чинники, але основним був образ «іншого», і цілком інша ситуація склалася для тих українців, котрі проживали на теренах Австро-Угорщини. Вона теж була багатоетнічною імперією, але за своєю чисельністю жодна нація тут не могла претендувати на одноосібно головну роль. Із 1840-х рр. Австрія – «перша серед рівних» державоутворюючих «націй» імперії – намагалася взяти курс на онімечення населення та зміцнення централізму. Однак цей курс був неприйнятним для «другої серед рівних» – Угорщини. У відповідь на те, що Відень замінив латину як офіційну мову німецькою, Королівство Угорщини оголосило державною угорську. В імперії почалася «битва мов», під знаком якої минули друга половина XIX – початок XX ст. і в яку були втягнуті всі народи, котрі населяли її, включаючи й українців. Напруження не спадало навіть після того, як у грудні 1867 р. австрійський парламент прийняв нову Конституцію, що залишалася чинною в державі, зокрема в Галичині, до розпаду Австро-Угорської імперії. Її декларативність була очевидною. Так, попри проголошені рівність громадян перед законом і доступність державних посад однаково для всіх львівський намісник не ввів до свого уряду жодного українця. Всі вищі посади в державі теж були недосяжними для українців.

Ухваливши на папері рівноправність усіх народів, Конституція насправді запровадила поділ націй на панівні й поневолені. До останніх належали чехи, українці та словенці; панівними стали німці, поляки й італійці. За таких умов поляки почали домагатися втілення своєї національної програми територіального федералізму. З цією метою у 1871 р. для Галичини створили окреме міністерство, яке очолив поляк І. Горохольський. Ішлося про виокремлення Галичини і надання їй зовні характеру польської провінції Австрійської держави. Цьому, безумовно, значною мірою сприяла так звана Галицька резолюція, котру Відень прийняв у 1867 р. і за якою поляки в Галичині набували особливого статусу.

Відтоді не лише політичні, а й культурні права українського населення, здобуті в революції 1848 р., австро-угорська влада послідовно нівелювала. До того ж між українським народом та урядом стояла польська шляхта, а згодом польське громадянство, яке й було головним противником політичних прав і свобод українства. Уряд відігравав роль своєрідного третейського судді, який то захищав права гнобителів, то лякав їх за допомогою гноблених. Проблему ускладнювала відсутність у системі політичних цінностей галицьких українців чіткої ідеї незалежної Української держави, оприлюдненої лише в останнє десятиріччя XIX ст. Правову платформу українського визвольного руху становили: національно-культурницька програма; ідея соборності українського народу; концепція незалежної держави.

Політичний гніт західних українців поєднувався з національним. Зокрема, хоча Галичину, передусім Східну, заселяли переважно українці, «політична, економічна і культурна перевага цілком належала полякам. Австро-угорський уряд спирався в Галичині на польську аристократію, яка відігравала важливу роль. У її руках перебували всі місцеві адміністративні посади, суд і поліційне управління. З цього приводу польський автор відверто заявляв, що «Галичину лише формально вважали австрійською провінцією, з австрійською конституцією, австрійськими законами, австрійським правосуддям і адміністрацією, насправді ж усе управління краєм, здійснення правосуддя та представництво краю перейшли до рук шляхтичів, які, обійшовши конституційні закони, впровадили у Галичині порядки терору, хабарництва й прямого насильства»[27].

З особливою рішучістю антиукраїнську політику поляки розгорнули в галузі освіти. У Львівському університеті, інших вищих та професійно-технічних закладах Галичини навчали польською мовою. Великої полонізації зазнали також середні школи, або гімназії. У 1914 р. в провінції налічувалося 96 польських і лише 6 українських гімназій, тобто по одній на кожних 42 тис. поляків і 520 тис. українців. У початкових школах польських класів було втричі більше, ніж українських. Українці зазнавали дискримінації на всіх рівнях. Так, у 1907 р. польські культурні заклади отримали вдесятеро більшу фінансову підтримку, ніж українські.

Корінне українське населення регіону не мирилося зі своїм ущемленим становищем, вперто борючись за кожну установу, кожну посаду, кожне призначення, по суті, за кожне українське слово. На кривду і визиск воно відповідало дедалі активнішим спротивом. Істотну роль у численних акціях протесту відігравали українські політичні партії, різноманітні організації, в тому числі молодіжні, громадські діячі. Під могутнім натиском народних мас Австро-Угорщини, в тому числі західноукраїнських земель, правлячі кола імперії Габсбургів змушені були провести реформу виборчої системи до парламенту (рейхсрату). Відповідно до закону від 28 січня 1907 р. було впроваджене загальне виборче право, щоправда, недосконале. Закон не скасував старої системи дискримінації українського населення. Так, німці обирали одного депутата від 40 тис. осіб, а українці – від 102 тис.

[27] *Лановик Б., Лазарович М.* Історія України: навч. посіб. – К.: Знання-Прес, 2001. – С. 343.

Яскравим виявом радикалізації національної боротьби українців стала справа польського графа Анджея Потоцького, натхненника та організатора антиукраїнської політики. Зробивши Галичину своєю вотчиною, А. Потоцький привселюдно заявив, що тепер влаштує для українців друге Берестечко. Слово у графа не розходилося з ділом. Під час виборів до Галицького сейму 1908 р. у селі Коропець (нині Монастириського району Тернопільської області), від якого балотувався граф Казимир Бадені, було вбито селянина Марка Каганця. Перед тим він звинуватив претендента на депутатський мандат у виборчих махінаціях, зокрема, у викраденні бюлетенів. На очах у всього села до М. Каганця підійшло троє австро-угорських жандармів і багнетами закололи його. «Це була остання крапля, – написав у ті дні Гнат Хоткевич, – котра переповнила чашу народного терпіння»[28]. Одним із виразників глибокого обурення широких верств українства нестерпною сваволею галицької адміністрації став 23-річний студент Львівського університету Мирослав Січинський. Він 12 квітня 1908 р. трьома пострілами смертельно поранив мучителя українського народу А. Потоцького. Ця подія дала сильний поштовх антиукраїнським настроям. У Львові за абсолютного невтручання поліції відбулися погроми українців. Шалену антиукраїнську пропаганду розгорнула польська преса.

Можна констатувати, що на початку XX ст. польсько-український конфлікт із боротьби між двома національними елітами, за словами Ореста Субтельного, виріс у конфронтацію між двома народами, що набирала загрозливих масштабів[29]. Радикалізація національного руху – як українського, так і польського – неминуче актуалізувала питання: хто стане господарем у Східній Галичині? Доки питання влади не було остаточно вирішене – поляки робили все, щоб там утриматися. З цією метою вони навіть порозумілися з росіянами взамін на те, що польська адміністрація в Галичині буде підтримувати місцевих москвофілів у боротьбі за знищення українського національного табору[30], діючи за принципом: «Пусьціць Русіна на Русіна»[31]. Така ситуація змушувала українців зміцнюватись ідейно й організаційно, щоб належно протистояти польським зазіханням.

Отже, можна стверджувати, що перед Першою світовою війною галицькі українці завдяки широкій громадсько-політичній і культурній діяльності перетворилися на самосвідому національну спільноту, метою якої було самостійне політичне і культурне життя. І ця спільнота була набагато викристалізованіша як нація, порівняно з аморфністю тієї частини українців, котра проживала на теренах Російської імперії. Безпрецедентна швидкість, з якою національна ідея оволоділа народами і завдяки якій вона на початку XX ст. стала безумовною нормою, була б неможлива без фундаментальних змін у народній свідомості в Новий час[32]. Спеціалісти в галузі національних відносин майже одностайні у розумінні природи цих змін. В умовах, коли у людей похитнулася віра в те, що

[28] *Лановик Б., Лазарович М.* Історія України: навч. посіб. – С. 348.

[29] *Субтельний О.* Україна: історія. – К.: Либідь, 1991. – С. 290.

[30] *Нагаєвський І.* Історія Української держави двадцятого століття. – К.: Український письменник, 1993. – С. 44 – 45.

[31] Гей, там на горі «Січ» іде… Пропам'ятна книга «Січей». – Вінніпег, 1985. – С. 65.

[32] *Бройи Дж.* Подходы к исследованию национализма / Нации и национализм. – М.: Праксис, 2002. – С. 231.

«Святе Письмо відкриває […] шлях до істини» і що ієрархія в суспільстві визначена наперед Богом, вони, будучи вирваними модернізацією із соціально-рольових осередків до індустріального станового суспільства, стикалися в новому для них світі з ідеєю нації, яка «хай буде вічно»[33].

Цій ідеї судилося стати для нового соціально дифузного, анонімного, атомізованого світу секулярною релігією. «Нація», яка за природою своєю є, як зазначав Б. Андерсон, «уявною спільнотою», вкорінюючись у масовій свідомості завдяки діяльності інтелектуалів, перетворювалася потім у фундамент соціокультурного зв'язку і з групової інтеграції в реальну підставу продукування численних образів «іншого» – етносів, культур, конфесій[34].

Український народ, наслідуючи ті самі принципи, що й інші європейські народи, завдяки модернізаційним процесам, у протистоянні з владою Російської й Австро-Угорської імперій як з «іншими», створивши себе реальною спільнотою, почав називатися на початку XX ст. українською нацією.

6.2. Українська культура на тлі світових і європейських соціокультурних процесів

Термін «модерн» сучасні дослідники (філософи та соціологи) широко використовують як базове для поняття «постмодерн». При цьому обидва терміни не передбачають чіткої хронологічної визначеності позначуваних ними періодів історії. Сучасний світ першопочатково характеризувався як модерний з моменту формування християнської філософії історії, підкресливши відмінність нового монотеїстичного світу від язичницьких цивілізацій античного Середземномор'я. Крім того, поняття «модерну» мало й культурологічний вимір: виникнувши як інструмент протиставлення суспільних систем, що виросли з різних духовних орієнтацій (християнство та язичництво), воно застосовувалося для опису нових культурних явищ і стилів у мистецтві (епоха італійського Відродження, бароко). У XVIII–XIX ст. в англійському і французькому Просвітництві, а також у німецькому романтизмі вперше акцентувалася увага на філософському та політичному вимірах модерну. З того часу проблема модерності стала виявом відповіді на ідею безкінечності, невичерпності й необхідності прогресу. Свого апогею вона досягає на тлі інтеграції прогресу культури, знання і прогресу економіки, господарських зв'язків та відносин, що призводить до нових форм ідентифікації. Концептуальним стрижнем ідеї сучасності стають універсалістське уявлення про закони історії (єдині для всіх країн і народів), детерміністське бачення законів розвитку (як механізмів досягнення мети та ідеалу, що втілюються в промисловій цивілізації західного типу)[35].

Інакше кажучи, епоху модерну породив не один, а безліч проектів майбутнього – це Реформація, Контрреформація, бароко, Просвітництво, прогрес

[33] *Альтерматт У.* Этнонационализм в Европе. – М.: РРРУ, 2000. – С. 51.

[34] Див.: *Буховец О.* Национализирование европейских империй // Беларусская думка. – 2008. – Лістапад. – С. 51.

[35] Див.: *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне // http://krotovinfo/lib_sec/22_h/had/ haber_5. htm

науки, ідея емансипації в німецькій філософській класиці тощо. Але сьогодні філософи (традиція походить від Франкфуртської школи) дедалі частіше прирівнюють проект модерну до ідеалу, втілення в дійсність досягнень наукового знання про природу, історію, культуру, людину – до ідеалу *ratio* епохи Просвітництва. З XVIII ст. в європейській інтелектуальній культурі панує логоцентристське переконання про те, що значущість предмета визначається не його самобутністю, а стосунком до розуму, з погляду «розумності» його існування і пізнання. Визначаючи унікальність західної цивілізації в духовному її вимірі, Е. Гуссерль зазначав, що Захід перебрав «нескінченне завдання» здійснення «вільної рефлексії – теоретичної та універсальної» щодо людства в цілому. М. Вебер розглядав західне суспільство під кутом зору двох типів раціональності, що склалися тут (цілепокладаючої, інструментальної за характером, та ціннісної, підпорядкованої моралі). Такі думки наявні в «Діалектиці просвітництва» Т. Адорно і М. Хоркхаймера (1947), в «Історії безумства» (1960) М. Фуко. У нашому випадку не має значення – розглядається розум та ідентифікована з ним західна цивілізація як знаряддя визволення людства чи як інструмент технократичного і тоталітарного панування.

З проблемою соціокультурного розвитку пов'язані й інші версії модерну, зокрема, «технологічний модернізм» і «модернізм свободи». Прибічники «технологічного модернізму» – сучасні соціологи та філософи – розглядають модерність «як суспільство, в якому втілені ідеали епохи Просвітництва, де усвідомлена взаємодія між світом людини і світом природи регулює інші сторони соціального буття»[36]. Модерність не тільки породила сучасну Європу, а й сама стала породженням Європи як динамічної соціальної системи, котра розквітла у XIX ст. – в епоху, коли домінували ідеали європейської культури. Такий підхід розсуває історичні кордони часу, модерність протиставляється не античності, а всім традиційним суспільствам. Модерність ототожнюється із суспільством, де панують індивідуалізм і уніфіковані соціальні та культурні зв'язки. Модерн постає як посттрадиційне суспільство; поняття теорії модерності наближаються до понять індустріалізму.

Нині прибічники концепції модерну обмежують власне модерність періодом європейської історії з XVII і до кінця 60-х рр. XIX ст., а останню третину XIX і початок XX ст. характеризують як модернізм, підкреслюючи зростання впливу інтелектуально-культурної сфери на соціальну і культурну динаміку цих років. Варто зауважити, що вивчення модернізму недостатньо ув'язується з дослідженням історії духовного життя. Донині ще не утвердилося розуміння його як цілісної та відносно самостійної епохи, яку пережила Європа за чотири десятиліття до Першої світової війни, і генетично з нею пов'язаної. За своїм значенням цей короткий і надзвичайно інтенсивний період переважає епоху романтизму.

Однак, якщо не за протяжністю, то за шириною охоплення всіх сфер і сторін життя, за інтенсивністю культурно-духовних процесів, за масштабом та кількістю вироблених ним цінностей модернізм – без сумніву, дуже важлива культурна епоха сучасної культурної історії України і світу. Без усвідомлення ключового

[36] *Callinicos A.* Against Postmodernism. – Cambridge, 1994. – P. 32.

значення духовного перевороту, здійсненого модернізмом, неможливо осягнути наступні події суспільного і культурного життя XX – початку XXI ст.

Найпросунутішими виявилися дослідження модернізму в сфері мистецтва і художньої культури, – внаслідок чого його часто зводять до категорії художньої практики та літератури. Інші галузі культури й суспільства, особливо соціальна, політична, матеріальне виробництво, структура індивідуального і суспільного життя, залишаються поза полем досліджень з погляду впливу на них установок модернізму. Саме тому існують труднощі у сприйнятті його як цілісного феномену.

Модернізм здійснив принципові зміни в характері мислення європейської людини, створивши особливий тип свідомості, поступово вплинувши перетворююче і на устрій життя, підпорядкованого цінностям. Не сформувавши світоглядної систему в традиційному розумінні, подібної до ідеології Просвітництва чи позитивістсько-матеріалістичного світогляду XIX ст., модернізм на підставі синтезу тих елементів і тенденцій європейської культури, які визнавалися маргінальними, породив складний комплекс особливого світорозуміння. Саме сприйняття людини і світу, яке запропонував модернізм, суперечило всьому устроєві попереднього мислення та філософії. Модернізм виявив виняткову увагу до духовних і життєвих практик людини, яких до цього рідко піддавали різним заборонам, витісненням та дискредитації.

У соціальній метафізиці базовими категоріями, на яких почали будувати розуміння сутності людини та її місця в світі, стали поняття раси, народу, землі, крові, життя тощо. Традиційна соціальна філософія зіткнулась із суперницею – філософією культури і почала витіснятись останньою, що була раніше специфічною належністю романтичної філософії. Навіть тоді, коли зберігалися такі звичні поняття, як держава, суспільство тощо, їх наповнювали абсолютно іншим змістом, і їм надавали інше тлумачення, витримане переважно в дусі від романтизму до органіцизму (А. Мюллер) і специфічних цілісностей, наділених особливою життєвою енергією (О. Шпанн). Разом з філософією культури отримали визнання філософія життя, філософія змісту, філософія людини, витісняючи відповідні їм відділи соціальної філософії і соціології. Різниця між науками видавалася тематично й методологічно майже непомітною, і всі вони суттєво збігалися з філософією культури. Внаслідок цього зсуву маргінальні раніше типи метафізики та філософії природи, зокрема, гетеанського стилю, набули культурної й інтелектуальної легітимності.

Не менш радикально змінився й історичний компонент філософської картини світу. Традиційний історизм, що культивував позитивні ідеали поступового поліпшення, організаційного вдосконалення суспільства й усіх сфер життєдіяльності людини, яка сповідує культ системності, впорядкованості, передбачуваності результатів, жорстку методичність усіх процедур мислення та діяльності, історизм, що надавав безумовну перевагу скромному соціальному проектові, реальному на противагу ризикованому, якими б манливими не видавалися передбачення, був поставлений під сумнів.

Історизм модернізму виражався у змістовних експлікаціях категорій катастрофи, метаморфози, поклику до життя, волі, влади тощо. Ці експлікації фіксувалися в теоріях боротьби, революції, жертовності, творчого вибуху, що стали

підставою нової філософії дії, наділеної вагомою сугестивною установкою. Продуктивній систематичній діяльності, етиці скромної праці та пов'язаних з ними доброчинностей, філософії малих справ була протиставлена філософія бунту, руйнування рутинних соціальних підстав людського життя для отримання простору, вираження героїзму, енергії творення, пориву в невідомі сфери творчого життя індивіда, не скованого умовностями обов'язку, відповідальності та порядку. Теоріям організованого суспільства був програмно протиставлений соціальний анархізм, що проріс у сферу моральності, інтелектуалізму і не оминув царину культури.

«Переоцінка цінностей» поступово перетворювалася з декларацій абстрактної моральної філософії в основу соціальних програм діяльності політичних партій, угруповань і окремих особистостей. Загальним мотивом стала критика «буржуазної моралі», а боротьба з умовностями «буржуазного побуту» набула статусу необхідного елементу нових суспільних рухів і стала змістом нових течій літератури та мистецтва. Не випадково «безпобутовість» перетворилася на характерну ознаку життя культурних і громадських діячів епохи модернізму. Традиційні форми життя замінило спілкування в клубах, салонах, численних кав'ярнях, редакціях, готелях тощо. Осілість, сім'я, турбота про дітей – усе це заперечувалось як чинники, що заважають вияву творчих прагнень особистості. Аморалізм перебазовувався з віртуального у структуру реального життя людей. Нові мораль, побут, про які невпинно говорили діячі мистецтва та літератури, для більшості залишалися незрозумілими цінностями, що інтенсивно експлуатували міражні змісти понять свободи, творчості, незалежності.

У цьому зв'язку варто звернути увагу на деякі оціночні зрушення у сприйнятті й ставленні до таких фундаментальних категорій людського існування, як життя і смерть. Перша утверджується як цінність тільки в тому разі, якщо вона насичена творчістю, боротьбою, жертовністю, присвячена здійсненню деяких трансцендентних ідеалів, які тільки і наповнюють її змістом. Ця героїзація життя з невідворотністю призводила до дискредитації інших форм людського існування, формувала презирливе ставлення до буденності та в цілому створювала умови, за яких неадекватне сприйняття життя з боку соціальних й інтелектуальних маргіналів ставало певною нормою перетвореного існування людини. Межі між фіктивним, видуманим життям і можливістю його реалізації стиралися. Революція мислилась як природний засіб зняття останніх перешкод втіленню утопії.

Війни і революції привернули увагу інтелектуалів до категорії смерті. Ніколи раніше вона не мала такого естетизованого змісту, як у модернізмі. Можна сказати, що він увесь був просякнутий і дихав відчуттям смерті у її як безпосередніх, так і витончених формах вираження. Відбиток кінця, зломи прояву танатоса, крихкість форм, що підкреслюють нестійкість життя, яке закінчується смертю, пахощі тління тощо – всі ці сюжети, теми і контексти наповнили філософію, мистецтво та літературу періоду модернізму. В цьому пункті він вступив у специфічну конфронтацію з релігійною позицією та установками церкви, посягнувши на узурпацію фундаментального принципу існування, що раніше абсолютно належав до санкції Бога. Добровільна смерть не тільки дістала виправдання, а й була проголошена бажаним кінцем життя (Ф. Майнлендер), який потребував відповідного естетичного оформлення.

В контексті подібного розуміння співвідношення життя і смерті несподівано позитивного вираження набула філософія війни. Їй приписали значення модусу прояву космічного життєвого початку, вищої форми вияву волі тощо. Входження нової культури в епоху воєнних катаклізмів, таким чином, мало суттєве філософсько-естетичне приготування (Е. Юнгер).

Нарешті, торкнемося ще одного аспекту моральної філософії модернізму – парадигми «нової людини». В ній знаходимо основи наступних соціальних педагогік усіх тоталітарних режимів XX ст. (фашистських, комуністичних і нацистських), спрямованих на створення особливого типу індивідууму, спроможного здійснювати виняткове покликання – утверджувати новий устрій життя, будувати нове суспільство, нову культуру. Хоча коріння вчення про нову людину губиться в соціальній філософії XVIII – початку XIX ст., у справжньому своєму масштабі воно розгорнулося на рубежі XIX–XX ст. Моделі та первісні основи цього вчення були різними. В них сконденсовані протест проти безбарвної, позбавленої індивідуальної могутності духу традиційної особистості, несприйняття всієї структури масового життя, пануючої цивілізації, базованої на розрахунку, вигоді і практицизмі, що придушують природні почуття та підпорядковують людину безособовим стандартам.

Тема героїчної особистості, провидця нових цінностей і сенсів життя, безкорисливого героя, підпорядкованого запалу шляхетного ризику й подвигу, що зневажає натовп та безпечне буття нікчемності, просякла моральність нової епохи. Вона штовхала людину в ризиковані ситуації, наділяла шляхетними рисами нелюдяність, формувала презирство до нормального життя і знімала з індивідууму тягар соціальної та особистої відповідальності. Наближалося століття, якому судилося сповна пожинати плоди цієї теорії в її фашистській і комуністичній версіях з їх безкінечними відтінками в різних проявах тероризму.

На підставі викладеного можна констатувати, що модерн, а відтак модернізм як загальнокультурна течія (ідеологія) другої половини XIX – початку XX ст. були орієнтовані на сучасність, тобто визнавали пріоритет сучасного над традиційним. Власне, модернізм і є «проектом сучасності», як висловився про нього Ю. Хабермас. З одного боку, маємо справу з цілком новим принципом проектування, який не був популярним у новоєвропейській філософії, а з іншого, цей проект завчасно виявляється невиконуваним, оскільки орієнтується на постійно мінливу сучасність і, відповідно, приречений завжди залишатися незавершеним. У цьому сенсі модернізм орієнтований не просто на нове, а на постійне оновлення.

Таким чином, проект модернізму – це проект вічного оновлення, гонитва за актуальністю, модою. М. Берман зазначив: «Бути сучасним – це перебувати в середовищі, що обіцяє пригоди, владу, гру, зміну самого себе та світу. І водночас це загроза знищення всього, що ми маємо, що ми знаємо, всього, чим ми є»[37]. Іншими словами, модерніст приречений перебувати у постійному сумніві, відчувати власну окраїнність, непевний ґрунт у себе під ногами. Стан ідейної і духовної невагомості модерніста беззаперечно обертається для нього ностальгією за класичною стабільністю, повернення до якої він, однак, вважає

[37] *Bermann M.* All that is solid meets into air. – N.Y., 1982. – P. 15.

неприйнятним. Як наслідок, можна спостерігати культ нового, гонитву за сучасністю. Нове в цьому разі є продуктом прогресу і розвитку технічних спроможностей людини та її розуму. Але модернізм орієнтується не просто на розум як субстанцію, а на його особливі форми: економічного розуму (в К. Маркса), психоаналітичного розуму (в З. Фройда), релігійного розуму (в С. Франка), інтуїтивного розуму (в У. Джеймса), вольового розуму (в Ф. Ніцше), статевого розуму (у В. Розанова) тощо.

Отже, наявна певна тенденція до пошуку окраїнного становища, в даному випадку – щодо класичного європейського раціоналізму. Пошук кордонів, меж розуму так чи інакше переважає в усіх системах згаданих філософів: пошук кінцевих меж та відносин ідеології і науки (у К. Маркса)[38], пошук кордонів свідомого і несвідомого (у З. Фройда)[39], віри-довіри і віри-знання (у С. Франка)[40], інтелектуального і чуттєвого (в У. Джеймса)[41], раціонального і геніального (у В. Розанова)[42]. Можна простежити загальну тенденцію втечі від раціоналізму, який стверджував центральність поняття «розум», прагнення до переосмислення (з позицій економіки, політики, психоаналізу, містики, релігійної ідеології, волюнтаризму тощо і, як наслідок, – вихід на тероризм, революційність, націоналізм, анархізм) центрального положення розуму, тобто своєрідної реконструкції центральності. Модернізм, як методологія оновлення, завжди прагне до пошуку прикордонних галузей знання, котрі ще не досліджені. З іншого боку, модернізм переосмислює попередні традиції, що також призводить до ідеологічних зміщень у прикордонні галузі знання і, як наслідок, – до кризи ідентичності[43].

Наведена тут загальна характеристика модерну і модернізму дає змогу глибше зрозуміти як тогочасні, так і всі подальші соціокультурні, ідеологічні та політичні зміни в Європі і, відповідно, в Україні другої половини XIX – початку XX ст. Почнемо з Центральної Європи, у складі якої перебували західноукраїнські землі: Галичина, Буковина та Закарпаття. У другій половині XIX ст. тут відбувалися знакові політичні, суспільні та економічні процеси модерністського характеру, які помітно впливали й на культурно-духовне життя. На відміну від успішної політичної уніфікації в ході утворення національних держав в Італії та Німеччині, в імперії Габсбургів домінувала масивна гетерогенність – не тільки соціальна, а й, особливо, етнічна, культурна, релігійна та мовна множинність: німці, угорці, чехи, словаки, поляки, італійці, українці, румуни, хорвати, серби, словенці, боснійці, євреї – і це тільки найбільші групи національностей. Цю складну диференціацію корінне населення у міських центрах монархії на Дунаї сприймало зі зростаючим страхом. Іммігрантів вважали інородними тілами, небезпечними для ідентичності й узагалі для існування імперії. Порівняння середньосхідного європейського і західноєвропейського

[38] *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. – Т. 3. – М.: Политиздат, 1974. – С. 37.

[39] *Франк С. Л.* С нами Бог. Три размышления // Франк С. Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 224.

[40] *Stafford-Clark D.* What Freud really said? – New York: Schocken Books, 1996. – P. 133.

[41] *James W.* The Varieties of Religious Experience. – London and Glasgow: Collins Clear-Type Press, 1960. – P. 414.

[42] *Розанов В. В*. Уединенное. – Т. 2. – М.: Современник, 1992. – С. 250.

[43] Див.: *Ольшанский Д. А.* Основы идеологии модернизма // http://anthropology.ru/ru/texts/olshansky/modern.html

міграційного руху показує картину цієї проблематики. Якщо в 1900 р. кількість «чужих», тобто не народжених у країні, становила в Парижі 6,3% усього населення, то у Відні їх було більше 60%. У столицю Австрії групи населення прибули не тільки з Богемії і Моравії, з Угорщини, Галичини та Буковини, а й з інших регіонів Габсбурзької імперії – в основному східних і південно-східних[44]. Посилене виявлення та сприйняття «вертикальних» (соціальних) і «горизонтальних» (національних) відмінностей у монархії на Дунаї призводили згодом до складних політико-національних і етнокультурних напружень та конфліктів. Поширювалося вороже ставлення до «чужих», особливо антисемітські настрої. Габсбурзька столиця і все середньоєвропейське середовище виявилися дивним утворенням. Ідеться про «гібридні культури», в яких уже близько 1900 р. започатковувалися процеси, що сьогодні, на початку XXI століття, набули глобального значення.

В австрійській літературі та культурології часто стверджують, що мультинаціональність, мультилінгвістичність, мультикультурність підняли естетичну креативність габсбурзького модернізму. При цьому замовчуються німецько-австрійські та угорські претензії на гегемонію. Насправді внаслідок такої політичної констеляції збалансований, культурний трансфер між різними національностями становив радше виняток з правил. У цій мультиетнічній державі розвиненіші й прогресивніші культури намагались оголосити свою цивілізацію гомогенною ідентичністю через заперечення інших, слабко розвинених і дискримінованих[45].

Особливу увагу варто звернути на той факт, що такі виділені народні групи і території розташовувалися на східній та південно-східній периферії або ще далі. Єврейський письменник Карл-Еміль Францоз, який народився на Тернопільщині, а виріс на Буковині, назвав ці прикордонні території популярним тоді, але спірним терміном «Напівазія» – спірним тому, що там, у містах Львів, Чернівці й Краків (де в 1364 р. був заснований найстаріший у слов'ян – після відкритого в 1348 р. у Празі – університет) були важливі досягнення в галузі культури і науки. З цього виникли проблеми, напруження і конфлікти, що виразилось у внутрішніх та зовнішніх політичних конфліктах, з такими гострими поняттями, як «передова культура», «асиміляція», «акультурація» або «інтеграція»[46].

Сюди варто віднести й антисемітизм, який після 1880-х років набув великого розмаху в Австро-Угорщині. Які його причини? Щоб їх прояснити, доцільно повернутися до епохи Просвітництва. Якщо «діалектика Просвітництва» пояснює її проблеми, з якими зіткнулися дві великі емансипаційні програми модерну – звільнення жінок та звільнення євреїв, – то психоаналітичний підхід

---

[44] *Csáky M.* Ambivalenz des kulturellen Erbes: Zentraleuropa Moderne und/oder postmoderne Befindlichkeit // Ambivalenz des kulturellen Erbes. Vielfachcodierung des historischen Gedächtnisses. Paradigma: Österreich / Hg. von M. C. und Klaus Zeyringer. – Innsbruck [u. A.], 2000. – S. 32.

[45] *Müller-Funk W.* Kakanien revisited. Über das Verhältnis von Herrschaft und Kultur // Kakanien revisited. Das Eigene und das Fremde (in) der österreichisch-ungarischen Monarchie / Hg. von W. M.-F., Peter Plener und Clemens Ruthner. Tübingen, Basel, 2002. – S. 14–32; *Uhl H.* Zwischen «Habsburgischem Mythos» und (Post-)Kolonialismus. Zentraleuropa als Paradigma für Identitätskonstruktionen // Newsletter Moderne. Zeitschrift des Spezialforschungsbereichs «Moderne. Vien und Zentraleuropa um 1900». – 2002. Jg. 5. H. 1. – S. 2 – 5.

[46] Див.: *Гольдшнич Д.* Блеск и нищета... // Вопросы философии. – 2012. – № 2. – С. 137 – 138.

дає змогу простежити ще один суттєвий аспект цієї еволюції, і подібно до того, як антифемінізм свідчить про глибоку кризу ідентичності чоловічого індивіда, так і антисемітизм – це симптом кризи ідентичності окремих індивідів та суспільних верств, які постраждали від модернізації.

Можна сказати, що антисемітизм виражав протест суспільства проти лібералізму, з яким це суспільство себе ідентифікувало, перш ніж від нього відмовитись. Як відомо, золотий період австрійського лібералізму тривав не більше двох десятиліть: з 1859-го до кінця 1870-х років. Уже після біржового краху 1873 року лібералізм став непопулярним, а в 1879 році зібрав навколо себе сили, які традиційно ставилися до євреїв з недовірою. Розширення виборчого права у 1882 році призвело до падіння в Австрії останніх бастіонів лібералізму[47].

Інтелектуалом-антисемітом часто ставав той, хто в недалекому минулому був лібералом: він проектував на єврея свою антиліберальну «ненависть до себе». Характерний приклад такого антисеміта-ренегата лібералізму – Ріхард Вагнер, який у трактаті «Єврейство у музиці» пояснював: «…Під час цієї боротьби (за єврейську емансипацію) ми незмінно залишалися бійцями за відволікаючий принцип, за ідею, а не за конкретний випадок єврейського звільнення. Це відбулося тому, що весь наш лібералізм виявився тільки грою недалекого розуму, оскільки ми взялися за звільнення народу, не знаючи його і, природно, цураючись будь-якого зближення з ним. Так само і наша спроба захисту єврейського рівноправ'я випливала тільки із загального ідеалістичного піднесення, але далеко не з почуття симпатії до євреїв. Скільки б не говорилося гарних слів про справедливу необхідність єврейського рівноправ'я, за реального зіткнення з євреями ми не переставали відчувати стосовно них щиру антипатію»[48].

Отже, вже на початку 1880-х рр. антисемітизм, наскрізь просякнувши і невпізнанно змінивши пангерманістську ідеологію культурного відновлення народу, змусив євреїв так чи інакше переглянути ставлення до власної ідентичності. Як наслідок – одні з них повернулися до революційного соціал-демократичного руху, інші – до єврейського націоналізму (який незабаром призвів до сіонізму); треті не захотіли визнати крах асиміляції і практикували своєрідний «ультраасиміляціонізм», часто дуже близький до того, що прийнято називати «єврейською ненавистю» до себе; четверті намагалися розв'язати проблему відновлення порушеного світового порядку шляхом індивідуалістичної втечі в себе, суб'єктивного пошуку нової особистої рівноваги, декадансу. Все разом це спричиняло втечу за межі світу, де заперечувалася реальність. Те, що називаємо «віденським модерном», означало, передусім, переживання кризи суб'єктивності, першочергово єврейської, а вже потім – реакція на нього[49].

На таку ситуацію Лу Андреас-Саломе відреагувала в автобіографії словами: «Тільки-но ми були всім, неподільним, від нас не було відділене жодне буття, і ось нас виштовхали в народження, ми стали маленькою частинкою цілого». «У кінці процесу індивідуалізації, прийшовши до повного усвідомлення самих себе,

[47] Див.: Ле *Ридер Ж.* Венский модерн и кризис идентичности. – С. 366.
[48] Цит. за: *Stafford-Clark D.* What Freud really said? – New York: Schocken Books, 1996. – P. 133.
[49] Там само. – С. 349.

ми не тільки виросли, збагатились, а й втратили щось дуже значне», – стверджувала та сама Лу у «Відкритому листі Фройду» (1931)[50].

Представники «віденського модерну» переживали кризу індивідуалізму у формі втрати – і наступної реконструкції, часто ненадійної – ідентичності суб'єкта. Сучасний стан людини – *condition modern* – більшість із них розуміла як результат руйнування і забуття традицій, як перемогу сил дезорганізації та розпаду, перед лицем яких індивід губить орієнтацію, почувається невпевнено, опиняється в ситуації, з якою йому важко справитися.

6.3. Модернізм і соціокультурні процеси в Україні: криза ідентичності, революційний тероризм, націоналізм

Виникає запитання: яке відношення до згаданого у попередньому підрозділі так званого «віденського модерну», до пов'язаної з ним проблеми єврейства в Австро-Угорській імперії мають соціокультурні процеси, які переживав український народ у другій половині XIX – початку XX ст.? Відповідь однозначна – безпосереднє. Адже «віденський модерн» спровокував кризу не тільки єврейської ідентичності, а й ідентичностей практично всіх народів, які населяли Австро-Угорщину, включаючи й українців. Поштовхом до цього процесу стали події, пов'язані зі згортанням австрійського лібералізму. «Модернізм – це все, що залишилося після краху індивідуалізму: все, чого ще немає, але що перебуває у процесі становлення»[51]. Адже все те, що відбувалося в Австро-Угорщині, а також в інших європейських країнах, у т.ч. Російській імперії, торкнулося українства, його національного і культурно-духовного життя.

Початок 80-х рр. XIX ст. став рубіжним і в історії євреїв у Російській імперії. У 1881–1882 рр. її західними окраїнами прокотилася хвиля погромів. Фактично це були перші поширені прояви масового насильства щодо євреїв у Росії. З. Бауман цілком правильно зауважив: у модерному світі насильство породжувалося відчуттям, що сьогодні справи не є такими, як учора, а в модерністському – страхом перед тим, що буде завтра. У погромах, судячи з того, що про них знаємо, спрацювали обидва механізми. Можна стверджувати, що не погроми самі собою, але їх збіг у часі з усвідомленням небезпек і для українського населення зробили початок 1880-х рр. поворотним моментом в історії не тільки єврейства, але й українства в Російській імперії.

Чи не помітні тут паралелі? Адже криза ідентичності проявлялася не лише у зв'язку з антисемітизмом та українофобією, це поверхове бачення, оскільки в широкому спектрі вона зачепила соціально-економічну, політичну та культурну сфери. В українському суспільстві, розділеному Російською та Австро-Угорською імперіями, відбувалися процеси, подібні до притаманних «віденському модерну». Хтось із головою поринув у революційну боротьбу, інші – в націоналізм, треті вибрали втечу в себе. Соціально-економічна і культурно-духовна кризи сприяли кризі ідентичності першочергово на ментальному рівні, активізуючи процеси маргінальної і девіантної поведінки, а також соціальної аномії.

[50] Цит. за: Ле *Ридер Ж.* Венский модерн и кризис идентичности. – С. 120; 576.
[51] Там само. – С. 576.

«Кризовий» менталітет відрізняється «мозаїчністю, ситуативністю, внутрішньою суперечливістю»[52], що призводить до таких наслідків, як деструктивна поведінка індивіда і навіть саморуйнування соціуму тощо.

Коли говоримо, наприклад, що «переоцінка цінностей» із декларацій абстрактної моральної філософії поступово перетворювалася на підставу соціальних програм діяльності політичних партій, угруповань і окремих особистостей, то спостерігаємо певну синхронність подій в українському соціумі обох імперій:

Австро-Угорська імперія	**Російська імперія**
• 1833–1837 рр. – «Руська трійця» – (М.Шашкевич, Я.Головацький, І.Вагилевич); • Початок 1860-х рр. – Студентська громада (м. Львів, лідери: Ю. Романчук, О. Барвінський, К. Левицький та ін.; • 1868 р. – культурно-освітнє товариство «Просвіта» (м. Львів); • 1873 р. – Наукове товариство ім. Шевченка (м. Львів); • 1890 р. – перша в Галичині Русько-українська радикальна партія (РУРП); • 1896 р. – Русько-український християнський союз; • 1899 р. – Українська національно-демократична партія (УНДП); • 1899 р. – Українська соціал-демократична партія.	• 1846 р. – Кирило-Мефодіївське товариство (м. Київ, організатори – В. Білозерський, М. Гулак, М. Костомаров, П. Куліш, О. Маркевич та інші. Т. Шевченко брав активну участь); • 1859–1876 рр. – Стара і Молода громади. Громадівські організації в Одесі, Харкові, Житомирі, Полтаві та інших містах; • 1891 – Братство тарасівців; • 1896 р. – Союз визволення робітничого класу (Одеса, Київ, Катеринослав); • 1897 р. – Всеукраїнська загальна організація (м. Київ); • 1900 р. – Революційна українська партія (РУП). (м. Харків, лідери: Д. Антонович, В. Камінський, М. Русов та ін.). • 1902 р. – Українська народна партія (лідер М. Міхновський).

З цієї таблиці стає очевидним, що український рух з середини XIX ст. набував загальнонаціонального характеру, охоплюючи всі етнічні землі України. Зародившись здебільшого як культурно-просвітницький, він еволюціонізував до національно-визвольного з політичним та антиімперським спрямуванням. Разом з тим, не можна заплющувати очі і на те, що продуктивній систематичній діяльності, етиці скромної культурницької праці і пов'язаних з нею доброчинностей, філософії малих справ була протиставлена філософія бунту, руйнація соціальних підстав людського життя для надання простору вираження героїзму, енергії творення, руху в нерозвідані сфери творчого життя індивіда, не закутого умовностями зобов'язань, відповідальності, порядку й обов'язку, то під цим теж

[52] *Сикевич З. В.* Социология и психология национальных отношений. – СПб.: Изд-во Михайлова В. А., 1999. – С. 144.

розуміємо, що теоріям організованого суспільства був програмно протиставлений соціальний анархізм, який проріс у сферу моралі й інтелектуалізму. Неадекватне сприйняття життя з боку соціальних й інтелектуальних маргіналів ставало певною нормою перевернутого існування людини, як і те, що вся епоха модернізму була просякнута й дихала ароматом смерті в її безпосередніх і витончених формах вираження; як також те, що модернізм, подібно до ідеї поновлення відроджував романтизм. Але це не тільки теоретичні знання (марксизм, фрейдизм чи ніцшеанство), це і практична реалізація знання, що перебувало на окраїні: революція, тероризм, націоналізм, носіями яких завжди є межові суб'єкти-маргінали.

Маргіналізація стала однією з причин, яка стимулювала кризу традиційних цінностей суспільства. Розглядаючи зв'язок між маргіналізацією як соціальним феноменом і кризою традиційних цінностей, варто, однак, мати на увазі, що різні види й форми маргінального існування в різних конкретних умовах можуть породжувати неподібні, а інколи і протилежні типи буденної та ідеологізованої свідомості. Історичний досвід свідчить: якщо маргінальна маса не стає об'єктом соціальної політики, то вона перетворюється на своєрідного суб'єкта політики. Маргіналам, через їх потребу бути кимось, легко нав'язати будь-які політичні і світоглядні погляди. Притаманна їм система цінностей – крайні форми соціального нетерпіння, схильність до спрощених максималістських рішень, заперечення або вороже ставлення до наявних суспільних інститутів – поширюється на суспільні кола. Оскільки йдеться про значну частину населення, такий розвиток може призвести до серйозних політичних наслідків.

Через призму маргінальності можна краще зрозуміти причини терору, в т.ч. й революційного, який надовго отримав прописку в Російській імперії, а відтак в СРСР, з новою силою заявив про себе і в умовах російської анексії Криму та воєнної експансії в Донбасі. Донедавна це явище залишалося майже недослідженим або розглядалося поза зв'язком зі світом культури і моралі. Пояснюється це переважно позанауковими причинами. Протягом тривалого часу тема тероризму була позначена табу. Хоч у бібліографії можна знайти десятки досліджень, присвячених тероризму на Заході, однак до недавнього часу не було спеціальних праць про тероризм у Російській імперії та його прояви в Україні, й тільки у 1995 р. побачила світ монографія С. Світленка, присвячена народництву в Україні [53]. В ній викладена дещо нова концепція історії революційного народництва, показано його зв'язок з ідеєю терору, висвітлено національний, морально-психологічний та соціально-класовий чинники ідеології російського народництва і її поширення на етнічні землі України. У цьому контексті варто виокремити і колективну монографію за редакцією В. Смолія, яка стала першим підсумком великої дослідницької роботи українських істориків упродовж останніх років з пошуку нових архівних матеріалів, що проливають світло на проблему терору і тероризму в Україні та їх сучасне осмислення[54]. До найновіших досліджень,які охоплюють період другої половини XIX – початку XX ст. і

[53] *Світленко С. І.* Народництво в Україні 60–80 рр. XIX століття. – Дніпропетровськ: Вид-во Дніпропетров. держ. ун-ту, 1995. – 237 с.

[54] Політичний терор і тероризм в Україні XIX–XX ст.: Історичні нариси // НАН України; Ін-т історії України / відп. ред. В. А. Смолій. – К.: Наукова думка, 2002. – 952 с.

стосуються найвідоміших терористів і терористичних організацій, які діяли на території України, належить монографія В. Волковинського, І. Іконнікова [55]. Йдеться, зокрема, про те, як народовольці-українці (на цьому наголошував М. Грушевський) убили царя-реформатора Олександра II 1 березня 1881 р. Чільне місце у книзі відведено аналізу есерівського терористичного руху початку XX ст., знаковим актом якого став замах киянина Д. Богрова на прем'єр-міністра П. Столипіна, внаслідок чого він помер (1911 р.).

Тероризм виступає засобом морально-психологічного впливу, а його головний об'єкт – не ті, хто став жертвою, а ті, хто залишився живим. Часто метою терору є не вбивство, а залякування і деморалізація живих. Жертва – інструмент, вбивство – метод. На підтвердження можна навести слова М. Кибальчича – видатного українського винахідника і водночас революціонера-народника – з його листа до Олександра III від 2 квітня 1881 р., написаного за день до страти, де пояснюються причини переходу від пропаганди до терору: «Я глибоко переконаний, що якщо б із самого початку революційного руху, тобто з 1873 року, була б пропагандистам надана повна свобода слова, то від цього виграли б усі суспільні елементи нашої країни: і соціально-революційна партія, і суспільство, і навіть уряд […] Тих жахливих терористичних актів, які здійснила революційна партія, мабуть, не було б, якщо б, по-перше, не було прийнято проти партії низки безперервних переслідувань, а по-друге, не було б поставлено низки перешкод для діяльності партії в народі»[56].

Ми торкаємося цих питань, оскільки вони прямо або опосередковано пов'язані з соціокультурними процесами, віддзеркалюючи певні їх аспекти і впливаючи на цю сферу. Нагадаємо, що в Україні діяло декілька народницьких гуртків різних напрямів, зокрема «Київська комуна» та ін. Переконавшись під час «ходіння у народ», що частина селян перебувала в полоні царистських ілюзій, надій на те, що «добрий цар» дасть їм землю, народники вирішили готувати селянське повстання від імені царя. Яків Стефанович установив зв'язок із селянами Чигиринського повіту на Київщині й у 1875 р. поселив там свою групу народників та розпочав підготовку повстання, читаючи селянам «Кобзаря» і розповідаючи про вільні козацькі часи гетьманської України. Видавши себе за селянина, Я. Стефанович домігся, щоб селяни послали його ходаком до царя. Через певний час повернувся з «царською грамотою», нібито одержаною від імператора. У ній лунав заклик до створення повстанської армії та підготовки збройного виступу. Селяни, повіривши у «царську грамоту», почали записуватися до організації під назвою «Таємна дружина». Збираючись на підпільні зустрічі, учасники дружини обговорювали плани повстання. Проте у 1877 р. її було викрито, учасників заарештовано, а ватажків відправлено на каторгу. Народовольці організували замахи на царя Олександра II, на київського генерал-губернатора Черткова, капітана жандармів Судейкіна та інших царських чиновників. Серед учасників розрізнених таємних організацій були і молодий український поет, революціонер Павло Грабовський та письменник Михайло

[55] *Волковинський В. М., Іконнікова І. В.* Революційний тероризм в Російській імперії і Україна (друга половина XIX – початок XX століття). – К.: Старий світ, 2006. – 416 с.

[56] Цит. за: *Гусєв А.* Революція через террор // Персонал-Плюс. – 2009. – № 3 (305) 22 – 28 січня.

Коцюбинський[57]. Сплеск тероризму властивий першій революції в Росії 1905–1907 рр., упродовж якої було вбито й покалічено більше 4500 державних чиновників. Зупинити це свавілля не змогла навіть практика військово-польових судів, яку ввів прем'єр-міністр П. Столипін, який і сам став жертвою, будучи застреленим у будівлі Київської опери на очах царя і 92 агентів охранки.

З ідеологією тероризму пов'язаний і анархістський рух, який мав своїх прихильників і на українських землях (так званий «південний» анархізм). Анархістська «пропаганда дією» мала підштовхнути маси до рішучих кроків, масової «кривавої розправи», фізичного знищення десятків тисяч «гнобителів». Через свою ворожість до будь-якої влади і культ насилля анархісти вважали, що на шляху до «масового терору» безпосередній його об'єкт може вибирати «окрема революційна анархічна особистість»[58]. У «південному» анархізмі домінував культ волі, сили і насильства. Принагідно зазначимо, що «столицями» анархістського руху в Російській імперії стали найбільші промислові центри «на південних окраїнах»: Одеса і Катеринослав (Дніпропетровськ). Є підстави допускати, що ментальність населення на Півдні України початку XX ст. формувалась як «анархічна», індивідуалістська, що часто-густо ігнорувала «державність» та міфологізувала «козака Мамая», такого собі «авантюриста-індивідуаліста». Український ідеал – «козацька воля» – був замішаний на волюнтаризмі, непокорі, виправданні насильства. При цьому українці та євреї вбачали у державі тільки «ґвалтівника». Забігаючи наперед, нагадаємо, що український менталітет породив уже в 1919 р. феномен махновського руху, який затягнув у свою орбіту сотні тисяч мешканців Півдня України. Не випадково колишній терорист – Нестор Махно – зумів сформувати анархістську армію з 80 тис. осіб (подібного не було ніде у світі), а Україна стала тереном небаченого експерименту – «будівництва анархії»[59].

Виникає запитання: яка причина участі українців поряд з росіянами та представниками інших етнічних спільнот у революційному тероризмі? Що їх об'єднувало в цих акціях? Адже справа була не тільки в соціальних аспектах, котрі достатньо висвітлені у дослідженнях українських істориків. Очевидно, тут присутній більш широкий – соціокультурний рельєф. У цьому зв'язку знову повертаємося до модернізму, який породив маргінальність, вседозволеність. Модернізація завжди супроводжується суттєвими змінами в усіх сферах життя суспільства і людини, включаючи й культурну. Маргінальна верства населення, яка збільшується в кризовій для суспільства ситуації, може відіграти роль детонатора. Маргіналізація традиційних суспільств, де відбуваються націотворчі процеси, будучи панівною тенденцією в кризових суспільних системах, триває у вигляді формування субкультури транзитивності, зі специфічними інтересами та цінностями, моделями поведінки в різних сферах життєдіяльності[60]. Індикатором маргінальності є наявність тіньової поведінки, яка не вписується в

[57] Народництво в Україні // http://histua.com/knigi/istoriya-ukraini-zaruba-vaskovskij/narodnictvo-v-uktaini

[58] *Савченко В.* Жертвопринесення революції. Маргінальні терористи «південного» анархізму. «П'ятирічка терору» (1905–1909 рр.) в Україні // http://www.ji.lviv.ua/n25texts/savchenko.htm

[59] Там само.

[60] *Радзієвський В.* Базові резонансні субкультури сучасної України. – К.:Логос, 2014. – С. 220 – 221.

традиційні уявлення про стандартну поведінку етнофорів того чи іншого народу. Звичаї та етнічні традиції для маргіналів уже не регулюють їх поведінку. При цьому ігноруються релігійні орієнтири, руйнуються традиційні етнічні цінності, виникають нові поведінкові коди, не притаманні етнічній етиці традиційних народів, у зв'язку з чим серед маргіналів починають поширюватися негативні стандарти поведінки.

Посилення маргіналізації призводить до того, що притаманна маргіналам система цінностей – крайні форми соціального нетерпіння, схильність до спрощених максималістських рішень, заперечення наявних суспільних інститутів або вороже ставлення до них – поширюється на широкі суспільні кола. Оскільки йдеться про значну частину населення, подібний розвиток може призвести до серйозних політичних наслідків, що й сталося в умовах більшовицького перевороту 1917 р.

Проблема революційного тероризму має й психолого-етичний аспект, тісно пов'язаний з культурою поведінки, з деструктивними явищами. З. Фройд, А. Адлер, Е. Еріксон, Е. Берн шукали причини деструктивізму в умовах соціалізації, намагалися визначити, які саме фактори, переважно дитинства та юності, призводять до невротичних девіацій, у тому числі до одержимості ненавистю, що виступає психологічним стрижнем терору. К. Юнг, К. Хорні, Е. Фромм запропонували ширший підхід і звернулися за відповіддю до суспільних відносин. Дослідники звертають увагу на конфлікт між рольовими нормами та ідеологією, в якій молоде покоління, вступаючи у суспільні відносини, шукає сенс життя, моральне виправдання свого майбутнього. Цей конфлікт гостро переживає частина молодих вихідців з еліти, які потрапляють під вплив ідей модернізації в їх найповнішому варіанті. З іншого боку, ролі, що нові соціальні структури пропонують молодим вихідцям з низів, які здобули освіту, суперечать наслідуваним ними традиційним уявленням і не відповідають їх завищеним очікуванням. Відчуття неповноцінності робить цю групу особливо сприйнятною до ідеологічних міфів, що компенсують важкість самоідентифікації. Чи не це підтверджує приклад учасників революційного тероризму в Російській імперії кінця XIX – початку XX ст.

Дослідники ефекту індоктринації (промивання мізків) у терористичних спільнотах вважали початковим відправним моментом маніпуляційної технології придушення особистості усілякими приниженнями. У цьому випадку використано інший шлях – надкомпенсації неповноцінності через залучення до числа вибраних, покликаних «виправити» світ. Масовий міф перетворюється для захоплених ним індивідів у надцінну особистісну ідею. Ними оволодіває месіанське сприйняття своїх вождів та оцінки власних дій. Вони починають бачити себе вищими за інших – тих, які здійснюють особливе призначення, і горді з цього. Тому вбивство будь-якої кількості не тільки супротивників, а й людей, яких вони не мають підстав вважати своїми ворогами, загибель своїх прибічників і власна самопожертва таких індивідів не бентежить і не зупиняє. Поєднання в мотивації месіанства несвідомого та свідомого начал психіки унеможливлює будь-які сумніви і коливання, робить індивіда абсолютно несприйнятливим до критики[61].

[61] Див.: *Левин А.* Психология террора // http://psyfactor.org/lib/ terror.htm

Боротьба за політичну свободу і соціальну справедливість через політичний тероризм вимагала певного етичного обґрунтування або й навіть морального виправдання. Моральне виправдання політичних убивств знаходимо у першій ж програмній статті відомого есера В. Чернова, в якій говорилося: «Характер терористичної боротьби, пов'язаний насамперед з пролиттям крові, такий, що всі ми раді вхопитися за будь-який аргумент, який позбавив би нас від проклятого обов'язку змінювати зброю живого слова на смертельну зброю битв. Але ми завжди вільні у виборі засобів»… «У цій країні, відповідно до нашої моральності, – продовжував автор, – ми не тільки маємо моральне право – ні, більше того, ми морально зобов'язані покласти на одну чашу терезів – усе це море людського страждання, а на іншу – спокій, безпеку, саме життя, його винуватців»[62].

Аналізуючи мотив самопожертви, що супроводжував терористичні акти, американські історики Е. Найт і Г. Гейфман дійшли висновку, що, можливо, багато терористів мали психічні відхилення і їх участь у терористичній боротьбі пояснювалася потягом до смерті. Не наважуючись покінчити самогубством, зважаючи і на релігійні мотиви, адже християнство розцінює самогубство як гріх, вони знайшли для себе такий нестандартний спосіб поквитатися з життям, при цьому ще й грюкнувши дверима[63].

Отже, право на політичне вбивство набувало філософського обґрунтування і, враховуючи наведені моральні оцінки, можна стверджувати, як це робив М. Кибальчич, що терористи, «які бралися за страшну зброю вбивства – ніж, револьвер, динаміт, – були в революції не тільки чистої води романтиками та ідеалістами, а й людьми найбільшої моральної чутливості»[64].

Якщо виокремити загальні риси, притаманні раціональному обґрунтуванню тероризму в працях ідеологів, то можна звести їх до таких основних положень: тероризм мав сприяти дезорганізації уряду; водночас він був своєрідною формою «діалогу» з ним – загрози нових замахів мали змусити владу змінити політику; тероризм розглядали як засіб «збудження» народу, з тим щоби, можливо, підштовхнути його до повстання або хоча б привернути увагу до діяльності революціонерів; зрештою, підірвати «чарівність» імперської влади.

Катастрофа, яка розпочалася в жовтні 1917 р. в Петрограді, продемонструвала, що ракові клітини насильства, причаївшись у суспільному організмі, за сприятливих умов здатні до дуже швидкого розростання. Партійно-державний терор більшовиків, започаткований більшовицьким переворотом та узурпацією влади, призвів до масових репресій, голодоморів і нищення десятків мільйонів життів.

Розглядаючи питання політичного тероризму, не можна обійти український націоналістичний рух, провідники якого допускали можливість застосування терору в боротьбі за українську справу. Як зазначив Г. Касьянов, «донедавна словосполучення «український націоналізм» в Україні вживалося лише в лайливому контексті, здебільшого з додатком «буржуазний». Згідно з офіційним

---

[62] *Чернов В. М.* Террористический элемент в нашей программе // По вопросам программы и тактики: сб. статей из «Революционной России». – Женева, 1903. – С. 71.

[63] Див.: *Будницкий О. В.* Терроризм глазами историка. Идеология терроризма // Вопросы философии. – 2004. – № 5. – С. 14.

[64] Цит. за: *Зензинов В. М.* Пережитое. – Нью-Йорк: Изд. им. Чехова, 1953. – С. 271.

теологічним догматом поняття «український буржуазний націоналізм» охоплювало будь-які прояви національної свідомості, культури, ідеологічні чи політичні спрямування, які не збігалися з державною ідеологією в галузі національного питання і могли (чи вважалося, що могли) загрожувати її пануванню або стати основою для сепаратистських тенденцій. Як наслідок, уся більш як 70-річна історія існування радянської України супроводжувалася невтомною війною тоталітарного режиму з химерою «українського буржуазного націоналізму» чи «українського націоналізму»[65].

З точки зору історії культури і націотворчих процесів XIX ст. важливо звернути увагу на те, як на тлі українського відродження, утвердження національної ідентичності формувалася національна ідея і як ця ідея з величезною швидкістю оволодівала масами, особливо молоддю, стала на початку XX ст. могутньою зброєю в боротьбі за національне визволення і побудову власної держави. Із погляду модернізму у формуванні націоналізму ключову роль відіграє усвідомлення етнічної належності та утвердження національної ідентичності, а на фінальній стадії формування нації – культура. Але справжнє коріння цього явища не стільки в культурі, скільки в політиці й економіці. Модернізм стверджує, що нації і націоналізм – це історичне явище, яке виникло на зорі індустріальної ери і пов'язане з посиленням ролі держав. Згідно з цією теорією, внаслідок посилення прямого правління держави над жителями оборона, культура і повсякденне життя почали дедалі більше залежати від країни проживання. Держави запроваджували національні мови, освітні системи, військову повинність, почали інвестувати в економіку і культуру відповідні кошти, відчуваючи потребу в націоналізмі.

Зв'язок націоналізму з етнічною належністю, з погляду модернізму, є збігом у часі. Національну належність визначає сучасна держава, що здійснює контроль над чітко окресленою територією, а етнічні відносини збігаються з кордонами держави. Спроби зберегти етнічну автономію всередині національної держави були деструктивними і перешкоджали модернізації суспільства. Ідея нації полягає в її винятковому праві на автономну державу, незалежно від етнічного складу.

Націоналізм – це, по суті, реалізація нації, політико-ідеологічне застосування її символу за допомогою дискурсу і політичної діяльності, де велику роль відіграють психологія та почуття людей. Націоналізм – це заклик до людей, який об'єднує дещо глибоке, історичне, культурне, насамперед традиційне, спроможне викликати приплив почуттів і емоцій, дійти до глибин душі кожного; заклик націоналізму не просто об'єднує людей, а й протиставляє їх іншим людям, з якими вони пов'язані. «В сучасних видах націоналізму найважливішими є, – зазначив К. Вердері, – визначення культури, традицій та, особливо, історії»[66].

Повертаючись до проблем становлення націоналізму в Україні, варто звернути увагу спочатку на одну важливу обставину. Результати використання ресурсів модернізації в державах різних часових зон національного будівництва суттєво відрізнялися. Так, у країнах першої часової зони помітно зменшилися не

[65] *Касьянов Г. В*. Український націоналізм: проблема наукового переосмислення // Український історичний журнал. – 1998. – № 2. – С. 39.

[66] *Вердери К.* Куда идут «нации» и «национализм»? // Нации и национализм. – М.: Канон-пресс-Ц, 2002. – С. 298.

тільки субетнічні, а й міжетнічні культурно-ментальні дистанції. Навіть у масовій суспільній свідомості Великої Британії, з пам'яті якої не щезли історичні факти гострих внутрішніх конфліктів, спостерігалося чітке скорочення дистанції між взаємно традиційно «колючими» образами «англійця», з одного боку, та «шотландця» і «валлійця» – з іншого. У Франції ж, з її унітарною територіально-адміністративною системою, такі процеси відбувалися набагато швидше. Внаслідок поширення через масову освіту патріотичних версій історії, появи у менталітеті народу відчуття загальнонаціональної солідарності й уявлення про «спільну рідну землю» – «середньофранцузька» свідомість увела в спільноту «французів» й іноетнічних ельзасців, корсиканців і басків.

Значно скромніших успіхів зуміли досягти в цьому розумінні держави другої часової зони, створені лише в другій половині XX ст.: Німеччина й Італія. Там субетнічні дистанції залишалися значно більшими, ніж, скажімо, у Франції і навіть Британії. Як наслідок, для масової свідомості питання про те, наскільки сицилійці є італійцями, а баварці – німцями, залишалися не до кінця з'ясованими не тільки в другій половині XIX ст., а й у XX ст.

А ось вектор аналогічних процесів у Австро-Угорській імперії, що належала до третьої часової зони, був узагалі іншим. Тут масовизація практик пізнання «себе через іншого» була використана, основним чином, для примноження ідентичностей, що й підготувало падіння цієї монархії[67].

Якою мірою відповідні явища поширилися в Російській імперії? Кінець XIX – початок XX століть стали для неї часом швидкого розгортання процесів модернізаційного типу – індустріалізації, урбанізації, динамічного розвитку всіх видів освіти. Водночас, враховуючи низькі стартові характеристики, ці процеси навряд чи можна назвати модернізацією в повному розумінні слова. Це була, радше, передмодернізація. Адже, незважаючи на певну динаміку індустріального розвитку, в 1913 р. промисловість забезпечувала лише 27% національного доходу. Порівняно невисокими залишалися темпи урбанізації: до 1913 р. частка міського населення становила лише 15%. Суперечливо відбувалась і культурна модернізація. Після першого загального перепису населення 1897 р., який показав, що 72,3% жителів залишалися неграмотними, держава почала нарощувати зусилля з розвитку народної освіти. Однак ресурсів для введення загальної початкової освіти так і не знайшлось аж до краху імператорської Росії[68].

Через дефіцит модернізації іншими можливостями володів і націоналізм. Щоправда, роль останнього як «незапланованого супутника» модернізації видається спеціалістам суперечливою. Одні вважають, що він сприяв модернізації, інші – навпаки: що його нерідко використовували і проти неї. Беззаперечно, однак, інше: націоналізм не матиме успіхів, якщо в його розпорядженні не буде ресурсів у вигляді модернізаційних процесів. А в Російській імперії їх мали набагато менше, ніж у подібній з нею за поліетнічністю Австро-Угорщині.

Абсолютно необхідною умовою «націоналізації» є народна освіта. В справі набуття населенням елементарної грамотності Російська імперія значно

---

[67] Див.: *Буховец О. Г.* Парадоксы национализма и национальные проблемы // http://www.lawinrussia.ru/node/32657

[68] *Миронов Б. Н.* Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX веков). – Т. 2. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 1999. – С. 284 – 305.

поступалася навіть Австро-Угорщині, не кажучи вже про інші європейські країни. У 1914 р. в Росії припадало на тисячу жителів 59 учнів, а в Австро-Угорщині – 143, Великій Британії – 152, Німеччині – 175[69]. Та обставина, що на порозі XX ст. більше 58% поляків старше десяти років залишалися в імперській Росії неграмотними[70], суттєво стримувало масовизацію польської національно-державної ідеї. Але саме поляки, маючи власну «аристократичну націю», літературну мову і високу культуру, становили найперспективніший стосовно «націоналізації» етнос Російської імперії.

Факторами, що, безумовно, гальмували «націоналізацію», були також слабка урбанізованість різних етносів і заперечення станового ладу. Однак революція 1905–1907 рр. різко змінила становище. Національні активісти зуміли «перезавантажити» спочатку домінуючу соціальну енергетику революції на «роботу» з «націоналізації». Як наслідок, локалізовані до того в середовищі інтелігенції «національні ідеї», починаючи з весни – літа 1905 р., перетворилися на феномен масової суспільної свідомості. Інакше кажучи, революція забезпечила перехід національного руху, якщо користуватися типологією М. Гроха, з фази В (патріотична агітація) у фазу С (масовий політичний рух)[71].

А тепер повернімося до українського націоналізму. На початку нової хвилі національного відродження, що охоплює період з кінця XVIII до 20-х років XX ст., специфічно українська ідентичність не існувала як цілісне явище. Будителям «сплячої нації» довелося не стільки відроджувати, скільки заново конструювати її, починаючи з головного – формування уявлення нації про себе. Є підстави говорити не просто про національне відродження, а про народження нації, тобто про початковий етап формування модерної української нації. У загальних рисах цей процес відомий фахівцям, отже, не варто вдаватися в його деталізацію і повторення загальновідомих фактів. Зауважимо лише, що він відбувався в руслі культурного розвитку за спільним для більшості східноєвропейських націй сценарієм.

Саме процес формування «уявлення про себе» (можемо також назвати його процесом творення нації як «уявленої спільноти») спричинив виникнення українського націоналізму в тому розумінні, яке запропоноване у нашому дослідженні. Протягом XIX ст. український націоналізм пройшов у саморозвиткові три фази: зародившись на соціально-психологічному рівні як суміш станових амбіцій нащадків козацько-шляхетської еліти та культурницьких інтересів нової, «різночинської» інтелігенції, він під впливом дії зовнішніх факторів набув також нової форми – етнічної, а згодом національної ідентичності інтелектуальної еліти українського суспільства. Через кілька десятиліть став елементом світогляду певної її частини (національна свідомість), а наприкінці XIX ст. почалось оформлення націоналізму в ідеологію і політичний рух, завдання якого було «класичним» для східноєвропейських націоналізмів – «покликати» до політичного буття маси, перетворити їх у націю. Ідеологічне і політичне

[69] *Миронов Б. Н.* Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX веков). – С.387.

[70] *Kappeler A.* Russland als vielvölkerreich. Entstehung-Geschichte – Zerfall. – München, 1992. – S. 331.

[71] *Грох М.* От национальных движений к полностью сформировавшейся нации: процесс строительства наций в Европе // Нации и национализм. – С. 125.

оформлення українського націоналізму на межі XIX – XX ст. спровокували і могутні соціальні фактори[72].

У руслі згаданої «модернізаційної» теорії можна висунути таку гіпотезу: перехід імперій до індустріальної модернізації і виникнення у панівних націй відповідних типів націоналізму (як доктрини модернізації) спричинили кризу архаїчно-аграрного українського суспільства. Фактично відбувався процес зміни типу суспільства в імперіях, до яких належали українські землі.

Для українців ці зрушення були зумовлені як внутрішніми факторами органічного розвитку (зокрема, соціально-економічними), так і зовнішніми – потребою центру-метрополії в модернізації. Індустріальна модернізація (перехід від традиційно-аграрного суспільства до індустріально-модерного) призводила до розбалансування традиційної соціальної структури, притаманної українцям, породжувала серйозні соціальні проблеми і змушувала політично активну частину українського суспільства шукати адекватну відповідь.Оскільки національна ідентичність української інтелектуальної (вона ж і політична) еліти тоді вже існувала, цю відповідь формулювали у термінах націоналістичної або ж значно популярнішої соціалістичної ідеології (про взаємодію націоналізму і комунізму йтиметься далі).

Отже, можна вважати, що український націоналізм як ідеологія і форма політичного руху був опосередкованою реакцією на модернізаційні процеси, а не її наслідком. Модернізація, яку здійснювали під егідою панівних щодо українців націй, посилювала асиміляційні процеси, відчуження сільської культури від міської, доводила до кризового стану традиційні цінності, для більшості української інтелігенції зосереджені в ареалі традиційно-аграрної культури. Захист цих цінностей на ідеологічному та культурному рівнях приводив до визрівання культурницького, а з ним і політичного націоналізму, що охоронці імперської неподільності в Росії безпомилково охарактеризували як «південноросійський сепаратизм».

Термін «націоналізм», виникнувши в середовищі української інтелігенції у 80–90-ті роки XIX ст., першопочатково не мав специфічного ідеологічного забарвлення й ототожнювався з боротьбою нації за свої культурні, соціальні й політичні права. Але вже на межі XIX – XX ст., коли український національний рух активізувався й одна за одною виникали українські політичні партії різної ідеологічної спрямованості, ситуація змінилася. Після поділу українського національного руху на конкуруючі течії відбулась ідеологізація поняття «націоналізм».

Українські соціал-демократи спочатку ввели поняття «український буржуазний націоналізм», започаткувавши ідеологізацію терміна. Цікаво, що найвідчайдушніше тоді таврував «буржуазний націоналізм» публіцист, який писав під псевдонімом «Дм. Закопанець» – у майбутньому автор відомого маніфесту радикального українського націоналізму Дмитро Донцов. Українські ліберально-демократичні діячі, яких соціал-демократи охрестили «буржуазними націоналістами», у свою чергу, відокремилися від «націоналізму», ідентифікуючи його з

[72] *Касьянов Г. В.* Український націоналізм: проблема наукового переосмислення. – С. 48.

радикально-націоналістичною ідеологією Української народної партії (УНП), що виникла в 1902 році. Оскільки лідер УНП Микола Міхновський свідомо використав термін «націоналізм» щодо своїх ідеологічних побудов, фактично з цього часу в політичній свідомості української інтелігенції зафіксувалося розуміння «українського націоналізму» як радикальної ідеологічної течії і політичного руху з вираженими елементами національної винятковості[73].

Микола Міхновський став, по суті, першим серед українських політичних діячів, хто намагався перенести націоналістичну ідеологію на практичну основу політичної боротьби. Ще будучи членом створеної у січні 1900 р. Революційної української партії (РУП), він у середині цього ж року видав брошуру «Самостійна Україна», яку впродовж деякого часу визнавали програмним документом партії. У брошурі на принципах радикалізму чітко сформульовані ідеали українського самостійництва, накреслені шляхи, якими Україна могла перетворитися в незалежну соборну державу. Програмні установки М. Міхновський виклав відверто й категорично, відображаючи погляди і прагнення передусім національно-революційного крила РУП[74].

У згаданій брошурі М. Міхновський зазначив, що з кінця XIX ст. починається доба визволення народів. Державна самостійність є, на його думку, головною умовою існування нації, а державна незалежність – національний ідеал у сфері міжнародних відносин. Визначаючи роль української інтелігенції у державотворчому процесі, М. Міхновський наголосив, що вона має «розплющити очі у рабів», «бо хіба можливі для нашої нації поступ і освіта доти, доки темрява єсть спосіб держати нашу націю у неволі?». За його словами, минув час, коли «в історії української нації інтелігенція раз у раз грала ганебну й соромницьку роль», і «український народ здобув у собі досить сили, щоби навіть посеред найгірших обставин витворити собі нову, третю інтелігенцію». Перша, за його словами, пішла до Польщі, друга – «прийняла російську національність». «Третя українська інтелігенція стає до боротьби за свій народ, до боротьби кривавої і безпощадної». Відозва РУП закінчується словами: «Усяк, хто на цілій Україні не за нас, той проти нас. Україна для українців, і доки хоч один ворог-чужинець лишиться на нашій території, ми не маємо права покласти оружжя»[75].

Ця брошура викликала великий резонанс у тогочасної переважно автономістсько-федералістично налаштованої політичної еліти. Переконавшись у тому, що і друзі з РУПу не сприймають ідей самостійності України, М. Міхновський у 1902 році заснував у Харкові Українську народну партію (УНП), яка стала першою українською організацією з виразною націоналістичною ідеологією. Політичне кредо партії він сформулював у «Десятьох заповідях УНП». УНП видала у Львові часопис «Самостійна Україна» з проектом української Конституції, який написав також М. Міхновський.

У 1904 році М. Міхновський створив при УНП бойову структуру під назвою «Оборона України», яка здійснила низку радикальних політичних акцій. Проте

---

[73] *Касьянов Г. В.* Український націоналізм: проблема наукового переосмислення. – С. 42.

[74] *Денисенко Н. Н.* Националистические идеи в общественной жизни Украины на рубеже XIX–XX веков // http:// sevntu.com.ua/…/politioloq.52.2003.3 – 12 p.

[75] Див.: *Бірчак В.* Микола Міхновський – ідеолог українського націоналізму // http://obereg.at.ua/publ/2-1-0-2

такі дії УНП були спрямовані насамперед на те, щоб привернути увагу громадськості до великодержавної політики царату та пригнобленого становища, в якому перебувала українська нація. 1905 року М. Міхновський підготував конституційний проект «Основний закон Самостійної України», надрукований у часописі УНП «Самостійна Україна». В цьому проекті викладено принцип побудови вільної непідлеглої самостійної держави України як спілки дев'яти самоправних земель. Це – Чорноморська Україна, Слобідська Україна, Степова Україна, Лівобережна Україна, або Гетьманщина, Північна Україна, Полісся, або Гайова Україна, Підгірська Україна, Горова Україна і Понадморська Україна. Українська держава мала бути президентською республікою з двопалатним парламентом із ради представників (депутатів) і сенату; члени обох палат мали представляти увесь український народ, а не тільки ту землю, яка їх обрала. Виконавчу владу обіймав би Президент, котрого обирав би увесь народ через плебісцит; Президент призначав би міністрів, був головнокомандувачем війська і флоту. Судова влада мала належати судам і суддям. Кожна земля – дістати свою земельну раду, а кожна громада – громадську раду. Українська мова оголошувалась офіційною, але зазначалося, що в Україні вільно вживаються всі мови.

У 1906 р. М. Міхновський опублікував «Програму» УНП, що передбачала створення «однієї, єдиної, неподільної, самостійної, вільної, демократичної України – республіки робочих людей» від «гір Карпатських аж по Кавказькі». Ідеологію українського націоналізму та ідею самостійництва М. Міхновський популяризував у різних, здебільшого через нестачу коштів, короткотривалих друкованих органах: «Самостійна Україна» (Львів, 1905), «Хлібороб» (Лубни, 1905), «Запоріжжя» (Катеринослав, 1906), «Слобожанщина» (Харків, 1906), «Сніп» (Харків, 1912–1913). Брав участь у виборчих кампаніях до Державної Думи. Протягом 1909–1914 рр. керував роботою національно-патріотичної організації «Третє товариство взаємного кредиту», належав до Товариства імені Квітки-Основ'яненка у Харкові. Своєю діяльністю та особистим прикладом привернув до українського націоналізму чимало патріотично налаштованих людей, насамперед молоді.

У контексті зазначеної проблеми варто додати, що надзвичайним стимулом для подальшого формування української нації і націоналізму стала, як модернізаційний каталізатор, Перша світова війна. Західний дослідник Марк фон Гаген переконаний, що війна підняла українське питання до безпрецедентного рівня і привела до сильного піднесення національного руху. Якщо творення сучасних націй було результатом модернізаційних процесів, то, власне, ця війна стала найбільшим вторгненням модерного світу в традиційне життя селян, яким належала абсолютна більшість у соціальному складі всіх етнічних груп у цьому регіоні. Адже наприкінці XIX ст. українські селяни могли вибирати між тим, чи йти працювати на сусідні шахти, фабрики й заводи, а чи й надалі займатися сільським господарством, перебираючись у Сибір, Казахстан або на Далекий Схід. Однак навіть міграція не переривала традиційного стилю життя, що ледве чи був позначений модернізаційними впливами. А от масова мобілізація українських селян в армію позбавляла їх вибору між традиційним і модерним світами. Їм доводилося йти на війну. Позитивним результатом було те, що вони освоїли військову техніку

(на ті часи наймодернішу), пройшли сувору школу муштри, що давала уявлення про переваги організації і дисципліни. Не випадково саме солдатів, «людей з рушницями», найбільше поважали в українському селі під час революції, і вони забезпечували готовий провід для селянських рухів.

А ще Перша світова війна прискорила процес трансформації «із селян у націю» іншим способом. Більшість мобілізованих на фронт селян чітко не уявляли, що ж є тією батьківщиною, за яку вони неодмінно мали покласти своє життя. Найчастіше ідентифікували себе не з певною нацією, а з тим регіоном, в якому жили до війни. Їх мобілізували в імперські армії, котрі були поліетнічними за особовим складом. Щоденні зустрічі в окопах і в тиловому побуті з представниками інших етносів допомагали селянам усвідомити свою самобутність, особливо коли вони ставали жертвою насмішок, упередження чи ворожості на національному ґрунті (а такі випадки були звичайною справою в австрійській та російській арміях). З іншого боку, армії «їхніх» імперій завоювали чужі території з населенням, яке розмовляло тією самою мовою, співало ті самі пісні, мало такі самі традиції і звичаї, що й вони самі (як це було, скажімо, тоді, коли російська армія, в якій служило багато українців-наддніпрянців, завоювала підавстрійську Галичину). Такі безпосередні контакти між українцями з обох боків фронту прискорювали кристалізацію національної ідентичності, зазначив Марк фон Гаген. І це справді так. Наприклад, драматург Микола Куліш (цивільний фах – агроном, військовий – артилерист) згодом зазначав, що вперше усвідомив себе українцем у Галичині, перебуваючи там із російським військом. Іще приклад: Українські січові стрільці після того, як підросійську Західну Волинь у 1915 році зайняло австро-німецьке військо, відкривали там українські школи та відтворювали у селах «Просвіти» (їх заборонив перед початком Першої світової війни царський уряд).

До того ж, саме під час війни вперше за тривалий час виникли українські національні частини. Спершу – в австрійському війську (вже згадані Українські січові стрільці), потім – з літа 1917 року – й у російській армії. Австро-Угорщина та Німеччина використовували фінських, польських, українських та інших військовополонених для формування національних легіонів, які боролись і за національне визволення своїх народів від Російської імперії. Антанта також проголосила, що, серед іншого, вона веде війну за реалізацію права націй на самовизначення. Українці, зрозуміло, не могли скористатися з цього принципу через специфічно негативне ставлення Петрограда до українського руху. Але формування у російській армії, скажімо, польських і чеських легіонів створило прецеденти, з яких 1917 року скористалася Центральна Рада, вимагаючи дозволу (і домігшись його) на створення українських національних військових формувань як гаранта національної автономії та національних прав.

Після поразок 1915 року влада Російської імперії змушена була погодитися на певні поступки суспільству, залучивши до організації тилу громадськість, передусім земства. У тилу Південно-Західного фронту практично всі земські організації в 1917 р. явочним порядком українізували; скажімо, на відповідальній посаді в земстві служив Симон Петлюра. Що ж до Австро-Угорщини, то на її території були сформовані певні представницькі структури: Головна Українська Рада на чолі з Костем Левицьким, яку створили лідери західноукраїнської полі-

тичної еліти, в т. ч. депутати різних рівнів, та Союз визволення України, котрий заснувала група політемігрантів зі Східної України – Володимир Дорошенко, Дмитро Донцов, Андрій Жук, Микола Залізняк та інші. У травні 1915 року на базі цих двох структур у Відні виникла Загальна Українська Рада, яка стала єдиним представницьким органом усього українського народу в Австро-Угорщині. Майбутнє України члени Загальної Української Ради уявляли у вигляді незалежної держави, союзної Австрії та Німеччині; у межах цієї держави мали бути об'єднані всі етнічні українські землі, а політичним ладом стала б конституційна монархія з парламентським правлінням. Та ці ідеї не підтримали ані австрійські, ані німецькі, ані польські кола – що, до речі, ще раз засвідчило абсурдність і фальшивість тези ряду російських авторів минулого і сучасності про Україну як «німецьку вигадку».

Нарешті, кілька сотень тисяч вояків-східняків потрапили до австрійського та німецького полону, а кілька тисяч галичан – до російського; чимало цивільного галицького люду було депортовано вглиб імперії Романових. Це теж сприяло усвідомленню загальноукраїнської єдності, крім того, ставило просте і логічне запитання: якою є власна мета українців у цій війні? За що вони гинуть і страждають? Задля того, щоб Романови приєднали до своєї імперії Константинополь чи щоб Габсбурги мали володіння в Африці?[76]

Звичайно, виокремлення України як самостійної держави в геополітичних планах провідних світових країн у перші роки війни не передбачалося. Щоправда, окремі політики і генерали, причому в обох таборах – Антанти і Центральних держав, розуміли вагу українського питання. Скажімо, знаний історик Арнольд Дж. Тойнбі ще 1915 року зазначив: «Малоросійський елемент становить майже третину всієї раси, і якщо він буде відірваний від основної маси і створить власну орбіту тяжіння, це в критичній мірі послабить всю систему», що матиме наслідком розпад чи, щонайменше, параліч Російської імперії. Але ж в австрійському війську був створений лише один батальйон (легіон) Українських січових стрільців, тоді як добровольців вистачало більш як на дивізію. Якщо ж додати до добровольців мобілізованих, то їх вистачило б, щоб сформувати два-три армійські корпуси, які б воювали не за примарні імперіалістичні цілі, а за возз'єднання Батьківщини. Але для Габсбургів (окрім одного – лейтенанта Вільгельма, який став Василем Вишиваним) українці та Україна були чимось ефемерним. Так само, як і для німецького Генштабу, який щедро виділяв кошти на підривну роботу в Російській імперії, а відтак одразу ж поклав око на більшовиків та особисто Леніна. Без його постійної підтримки більшовицький рух ніколи не зміг би досягнути такого розмаху і впливу, зізнавався статс-секретар закордонних справ Німеччини Ріхард фон Кюльман. Лише тоді, коли більшовики почали отримувати постійний приток фондів через різні канали і під різними вивісками, вони спромоглися поставити на ноги свій головний орган – «Правду», вести енергійну пропаганду і значно розширити вузький базис своєї партії. Певні кошти були вкладені й у підтримку, як писали німецькі офіційні діячі, «сепаратистських рухів» на території Російської імперії.

[76] *Грабовський С.* Нація і зброя: український вимір Першої світової війни // День. – 2010. – № 172–173. – 24 вересня.

У зв'язку з цим деякі історики, передусім сучасні російські, висловлюються про те, що, мовляв, українська державність у XX столітті – це результат діяльності німецьких спецслужб, і взагалі Україну як таку вигадали німці, це не більше ніж німецька інтрига.

А водночас і більшовики на чолі з Леніним до 1917 року навіть автономію українських земель усерйоз не розглядали; за увесь час боротьби з царатом надрукували одну-єдину листівку українською мовою. Та й після проголошення незалежності України позиція ленінців протягом тривалого часу практично не змінювалася. Наприклад, у резолюції І з'їзду КП(б)У, що відбувся влітку 1918 року, визначене завдання «боротися за революційне об'єднання України з Росією на засадах пролетарського централізму в межах Російської Радянської Соціалістичної Республіки». Це й не дивно: КП(б)У було створено на правах обласної організації РКП(б). А у програмі останньої, ухваленої 1919 року, зазначалося, що як одну з перехідних форм на шляху до повної єдності партія виставляє федеративне об'єднання держав, організованих за радянським типом. Ось так насправді дивився В. Ленін до кінця 1922 року на «самостійність» України. І як би нині не ставилися до Л. Троцького, саме він від імені «червоної» Росії без узгодження з ЦК РСДРП(б) визнав 28 грудня 1917 року право Української Народної Республіки самостійно діяти на міжнародній арені.

Одним словом, національний дух, передусім на Наддніпрянщині, визрівав швидко, набувши особливо радикальних рис після повалення династії Романових у Петрограді (в чому, до речі, найактивнішу участь узяв лейб-гвардії Волинський полк). Як згодом зауважив знаний науковець Дмитро Чижевський, Україна «проходила прискорений курс розвитку». В цьому були й мінуси, – адже новонабута українська ідентичність не могла стати стійкою відразу для всіх десятків мільйонів неофітів, у тому числі для мільйона українських вояків, які проголосили підтримку УНР; національні інтереси неспроможні були швидко відсунути на другий план почуття єдності «з братами по класу» чи «православним людом» колишньої Російської імперії. Але за всіх обставин на українське самовизначення великих мас селянства, козацтва, міщанства, робітництва та різночинної інтелігенції Наддніпрянщини, Слобожанщини, Таврії, Волині, Галичини, Буковини й Закарпаття віднині довелося зважати всім тим, хто не помічав існування України або вважав, що її можна дешево «прикупити». І проголошена під час війни незалежність України теж стала фактом Великої історії, які б трансформації з цією незалежністю надалі не відбувалися[77].

Підводячи підсумки, скажемо, що всі зміни в світі, насамперед в Європі наприкінці XIX – XX ст., відбулися в руслі модернізму, який приніс із собою нову ідеологію, нове світобачення. Він був спрямований не просто на опис, дослідження світу, а на доведення того, що людина спроможна змінювати його. Отже, якщо німецька класична філософія в особі І. Канта і Г. Гегеля визнавала існування певного автономного начала, незалежного від людини, але яке визначало її життя і якому вона так чи інакше мала підкорятися, то для модер-

[77] *Грабовський С.* Нація і зброя: український вимір Першої світової війни// День. – 2010. – № 172 – 173. – 24 вересня.

ністів саме внутрішні (приховані) сили людини: воля (у Ф. Ніцше), несвідоме (у З. Фройда), класова ідеологія (у К. Маркса) – постають як світоутворююча, так і рушійна сила історії.

Для модернізму характерна також тотальність, що започаткувала нову ідеологію. Тотальність завжди орієнтується на масову свідомість, прагне зробити свої цінності загальними, а не тільки цінностями інтелектуальної меншості. Цінності, в свою чергу, прагнуть до універсальності, намагаються стати загальними (масовими). Отже, у прагненні до універсалізації реалізується експансивна влада тотальності. Тотальність у такому випадку – це певного роду дискурс влади певних цінностей та, відповідно, й принцип відтворення нових цінностей і способів їх поширення. І це видно на прикладі тих соціокультурних змін, що наприкінці XIX – на початку XX ст. відбувалися в Австро-Угорській і Російській імперіях.

6.4. Європейський модернізм у культурі і його вплив на українську літературу і мистецтво

Модернізм, який започаткував себе у соціокультурній сфері у Відні, набув подальшого розвитку в опорі на досвід «проклятих поетів» (Ш. Бодлер, Лотреамон, А. Рембо, П. Верлен) у культурі Франції, невдовзі поширився на інші європейські літератури («Молода Бельгія», «Молодий Відень», «Молода Польща», «срібний вік» у Росії та ін.). Найповніше він реалізувався у доробках С. Маларме, Ж. Мореаса, Е. Верхарна, Ч. Свіберна, О. Вайлда, М. Метерлінка, Е.-М. Рільке, С. Пшибишевського, Г. фон Гофмансталя, О. Блока, Д. Мережковського, В. Брюсова та ін., схильних до вияву «аристократизму духу», передусім неоромантиків та символістів. У річищі модернізму XX ст. утверджувалася лірика Л. Стаффа, В. Б. Ейтса, Т. С. Еліота, Ф. Гарсіа Лорки, Б.-І. Антонича, П. Тичини та ін., проза Дж. Джойса, Ф. Кафки, Дос Пассоса, наративні пошуки яких позначилися на творах Е. Хемінгуея, В. Фолкнера, Г. Гріна. Будучи історично визначеним періодом історії, модернізм відрізняється від модерну, співвідносного з динамічним поняттям «сучасність», запровадженим у мистецтво XVI ст. для означення номінальної можливості кожного історичного моменту поставати генетичним продовженням «усіх попередніх сучасностей»[78]. Модернізм спростовував формульовані офіціальною критикою позитивістські настанови, поширювані на культуру (літературу та мистецтво), відмежовувався від вимог задовольняти утилітарні суспільні і владні потреби, які письменство здавен обслуговувало, тому що така практика не відповідала його сутності, охарактеризованій тезою «незацікавленого інтересу». Вищим знанням проголошувалася не дискретна наука, а поезія (музика), спроможна, зважаючи на її здатність одуховнювати довкілля, проникати в найпотаємніші, недоступні картезіанству глибини світобудови. Модернізм позначений вірою в єдність досвіду, прагненням створити надісторичну, універсальну систему цінностей за високими естетичними критеріями. Тому літературний твір розглядався як цілісна доцентрова модель космосу, звернена до фундаментальних проблем

[78] *Ігнатенко М. А.* Генезис сучасного художнього мислення. – К.: Наукова думка, 1986. – 287 с.

людського існування. Представники модернізму брали під сумнів етичну дихотомію «добро – зло», надавали пріоритету символам порівняно з наративом, міфу як способу узагальнення духовного досвіду поза історично створеними культурою ієрархіями, запроваджували спроби сполучати знакові системи різних мистецтв, виявляли тенденції до поєднання миттєвого та вічного. Інерцію наукового раціоналізму та логіки модернізм намагався модифікувати через трансцендентність, заперечуючи класицизм, реалізм, прагнув не вдаватися до відкидання класики, застосовуючи прийоми інтертекстуальності («Кассандра» Лесі Українки, «Canton» Е. Паунда, «Єлена в Єгипті» Г. Дулітла). У модернізмі реалізовувалася теза попередника модерністів Ш. Бодлера (стаття «Художник модерного життя») про потребу «митця бути сучасним», витлумачена як апріорний естетичний критерій. Стала чинною настанова Ф. Ніцше на руйнування непорушної логоцентричної «ієрархії імен та назв», запровадження діонісійської творчої стихії на противагу аполлонійській стабільності. Як зазначає Д. Наливайко, на зламі XIX і XX ст. не просто відбувалася зміна літературних напрямів, а розпочався глибинний переворот, за своїми масштабами й наслідками рівний переворотам на переході від античності до Середньовіччя й від Середньовіччя до Нового часу[79]. Йдеться про кардинальну зміну естетичного світогляду, творення нових парадигм художнього мислення та нових форм і структур творчості. Цей поворот, що триває й нині, найтісніше пов'язаний із не менш радикальним поворотом в інших сферах ансамблю духовної культури. Відкинувши реалізмоцентричну модель, канонізовану в радянському літературознавстві, критики й науковці звернулися до західних моделей і, поспіль за ними, кінець XIX й першу половину та середину XX ст. визначили як «епоху модернізму», а останню третину XX ст. – як «епоху постмодернізму». Характеризуючи кінець XIX ст. як модернізм чи «ранній модернізм», можна вказати на такі його риси, як розрив з міметичністю, розумінням мистецтва як наслідувача Життя, ствердження його як творчості духу, самовияву митця і повної свободи цього самовияву, а також зосередженість навколо естетичної проблематики й акцентування її самоцінності, звільнення мистецтва від соціальних і моральних зобов'язань. Ці риси притаманні і «ранньому», і «зрілому» модернізмові.

Тут доцільно наголосити ще на одному важливому аспекті. Коли йдеться про розрив «раннього модернізму» з традицією XIX ст., то маються на увазі реалізм та натуралізм і полишається в тіні друга велика художня система сторіччя – романтизм. А з цією системою стосунки «раннього модернізму» були зовсім іншими: цю систему він не заперечував і не відкидав, навпаки, вона служила йому за вихідну основу. Підтверджень цьому – сила-силенна. Найвизначніші з течій «кінця віку» – символізм і неоромантизм – генетично й типологічно пов'язані з романтизмом і є його пізніми модифікаціями. У «зрілому модернізмі», який складається в 1910-х рр., бачимо відхід від позиції зневажливого заперечення дійсності до її освоєння, що базується на інших світоглядних й естетико-художніх засадах. Відбувається зняття романтичної «поетики контрасту», що базувалася на антитетичному світобаченні, й перехід

[79] *Наливайко Д.* Про співвідношення «декадансу», «модернізму», «авангардизму» // Слово і час. – 1997. – №11-12. – С. 45 – 48.

до модерністської «поетики синтезу», присутності буття сучасного світу в його складності й розмаїтості. Виникають численні течії, школи, нові явища у модерністській літературі, які не зводяться до художньо-стильового знаменника. Але тут впадає у вічі такий парадокс модернізму: за всієї численності власне модерністських й авангардистських течій творчість його великих митців розвивала здебільшого поза цими течіями, не вкладаючись у жодну з них. Хіба вписується Кафка в експресіонізм, до якого втискували його деякі літературознавці, зокрема й радянські? Або Джойс – у «школу потоку свідомості», яка в радянському літературознавстві числилася серед номенклатурних модерністських течій? Чи варто Пруста ретроспективно відносити до імпресіонізму, до котрого, за наявності певних рис імпресіоністичного стилю, його творчість аж ніяк не зводиться. Щодо Рільке, то його відносили й до символізму, й до експресіонізму, й до екзистенціалізму – течій, з якими його поезія лише тією чи іншою мірою дотична.

Тому розрив із традицією відсутній, хоча й спостерігалася відмова від деяких елементів поетики, зокрема сюжету, композиції, характеру, хронологічної побудови твору, несприйняття соціологічного аналізу та логоцентричних настанов. Натомість митці актуалізували «потік свідомості» (Дж. Джойс, М. Пруст), «тропізми» (Наталлі Саррот), опис речового світу замість соціального та історичного буття (М. Йогансен, В. Домонтович, А. Роб-Грійє), проникнення за межі сновидінь, використання прийомів монтажу тощо. Деякі стильові тенденції, наприклад, експресіонізм, сюрреалізм, могли поєднувати базові характеристики з новими, існувати і у річищі моджернізму, і авангардизму. Модернізм постає відкритою художньою системою і водночас спирається на осьові, доцентрові структури, відмінний він і від породженого ним постмодернізму з домінуванням ризоморфних стихій і водночас перейнятого критичними рефлексіями щодо попередньої художньої класичної та некласичної метафізики[80].

В історії української літератури цей період пов'язаний з важливими досягненнями у формуванні нового типу української людини. Процес цей звичайно був неоднорідний, бо мав різні можливості на східних і західних землях. У Галичині початок нового руху слід шукати в 1870 – 1880 рр., а на східноукраїнських землях щойно в 1890 рр. «Скільки було українських часописів 20 літ тому назад і скільки їх тепер?» Таке питання ставив часопис «Дніпрові хвилі» в Катеринославі (Дніпропетровськ) у 1912 р., і не без вдоволення інформував, що в 1892 р. виходило всього 13 часописів, з яких 12 в Галичині, 1 на Буковині і жодного у підросійській Україні. А в 1912 р. тут уже видавалось 12 періодиків, в Галичині 50, на Буковині 5, в Америці 11. Всього понад 80 українських газет і журналів. Зовсім інші обставини супроводжували розвиток української журналістики в Галичині і на Буковині. Інші національно-політичні умови давали змогу більш всебічному її розвитку. Отже, місія західноукраїнської преси була зовсім відмінна від східноукраїнської, і періодичні видання в Галичині відіграли дуже позитивну роль як у самостановленні модерного українства, так і в розвитку української культури, насамперед літератури і

[80] Модернізм в українській культурі кінця XIX – початку XX століття // http:// www.bestreferat.ru/referat-170629.html

народної творчості. Важливими періодичними виданнями різних напрямів, що виходили в Галичині і на Буковині на початках XX ст. і які значною мірою впливали на розвиток української культури, а передовсім на літературний процес, були такі журнали: «Літературно-науковий Вістник» (1898 – 1914), «Молода Україна» (1900 – 1903), «Артистичний Вістник» (1905), «Світ» (1906 – 1908), «Будучність» (1909), «Неділя» (1911 – 1912), «Нова Буковина» (1912 – 1913), «Ілюстрована Україна» (1913 – 1914)[81].

Відомо, що словесна творчість в усіх її проявах визначається передусім культурно-історичною ситуацією, в якій вона твориться. Українська література другої половини XIX – початку XX ст. розвивалася в умовах роздільності земель України, бездержавності, нищення національних цінностей на тлі загальноєвропейської кризи духовності та політичної нестабільності (світова війна, український національно-визвольний рух, революція 1905 – 1907 рр. в Росії). Катаклізми похитнули усталені засади творчості. Це значно посилювало ірраціональний тип світобачення, скептицизм, песимізм. Відповідно, український модернізм формувався в несприятливих умовах, за яких письменники мусили, передусім, дбати про виживання в ситуації будь-якої державно-матеріальної підтримки, неструктурованості національної культури. Рух української літератури до модернізму і право митця на достеменне мистецтво одним із перших проголосив М. Вороний: «Хоч трошки філософії, де хоч клаптик неба яснів би, того далекого недосяжного неба, що від віків манить нас своєю недосяжною красою»[82]. На підставі звернення поета до літературної громадськості з'явився альманах «З-над хмар і з долин» (1903), який став спробою наближення «до новіших течій і напрямів у сучасних літературах європейських». З аналогічною метою М. Коцюбинський та М. Чернявський видали альманах «З потоку життя» (1905). Модернізм став основою літературної творчості Лесі Українки, М. Коцюбинського, В. Стефаника, Л. Мартовича, О. Кобилянської, представників «Молодої музи» й «Української хати», його трактували як один із можливих шляхів переходу письменства у нову якість.

Особливо актуальним став на той час естетичний імператив, що відновлював недооцінений позитивістами, зокрема пізніми народниками, кардіоцентризм українського характеру. Обстоювалося право митця на вищий, «надземний» ступінь краси, але не протиставлюваний, на противагу народникам, критерію правди, а врівноважений ним. Це співвідношення краси і правди стало особливістю українського модернізму, на відміну від західноєвропейського, в якому смислова реальність співвідносилася не з абсолютною істиною та правдивістю висловлень, а з «інтенціональними актами мовлення» (Дж. Серль). Український модернізм сформувався під впливом європейських тенденцій, а також зустрічних течій, на перетині «філософії життя» та суголосної їй національної «філософії серця». Сферою діяльності українського модернізму виявилася «нація як текст» в онтологічній, морально-етичній, філософській та естетичній площинах, наприклад, лірика О. Олеся («Ах, скільки струн в душі бринить...» й

[81] Модернізм в українській культурі кінця XIX – початку XX століття

[82] Вороний Микола // Енциклопедія Українознавства: Словникова частина / Голов. ред. В. Кубійович. Репринт. відтворення. – К., 1993. – Т.1. – С. 338.

«О слово рідне, орле скутий!»)[83], П. Карманського (збірки «Ой, люлі, смутку» та «A1 fresco»)[84]. Такі ознаки притаманні доробку «молодомузівців», «хатян», «музагетівців», «митусівців». Поступ модернізму в українській літературі був сприйнятий неоднозначно. На початку ХХ ст. спалахнула дискусія двох поколінь письменників, що мали різні ціннісні орієнтації й естетичний та позаестетичний понятійний апарат. На сторінках газети «Діло» з'являлися, на жаль, випади С. Єфремова, І. Нечуя-Левицького та ін. проти Ольги Кобилянської та М. Яцківа, «Руслана» – проти В. Стефаника, «Ради» – проти «хатян»[85].

Присуди цих народників, здійснені з позахудожньої платформи, майже протягом століття домінували в українській аналітичній думці, унеможливлюючи адекватне висвітлення модернізму із позицій об'єктивного історизму. І. Франко, який віддавав перевагу цінностям позитивізму, визначив відмінність між реалістами та модерністами: «Коли старі письменники виходять від малювання зверхнього світу природи, економічних та громадських обставин – і тільки при помочі їх силкуються зробити зрозумілими даних людей, їх діла, слова й думки, то новіші йдуть зовсім протилежною дорогою: вони, так сказати, відразу засідають у душі своїх героїв і нею, мов магічною «лампою, освічують все окруження»[86]. Проблеми модернізму висвітлені в аналітичних працях Д. Затонського, Т. Денисової, М. Ільницького, Т. Гундорової, С. Павличко, Я. Поліщука, О. Астаф'єва та ін. С. Павличко констатувала, що українська література була постійним відродженням. Концептуально це означає, що на несприятливі історичні обставини тиску й нищення література відповідала постійним відродженням. Дискурс модернізму виник як антитеза до дискурсу народництва, за яким взаємовпливи двох напрямів інтенсивніші, ніж може здатися на перший погляд. Загальний дискурс модернізму містить ряд окремих дикурсів: європеїзму або західництва (адже модернізм як інтелектуальна система завжди зорієнтований на Захід), сучасності (адже модерність співвідносить себе насамперед із часом), інтелектуалізму, антинародництва, індивідуалізму, фемінізму, зняття культурних табу, зокрема у сфері сексуальності, деканонізації, формалізму в критиці й інтересу до формального боку твору та ін[87].

Далі С. Павличко зазначала, що український модернізм засвідчив себе у вигляді кількох спроб або хвиль, однак жодна з яких, головним чином під дією позалітературних чинників, не вилилася в завершену художню систему. Специфіка дискурсу українського модернізму починається вже з того, що в ньому інші вихідні основи, ніж у західного чи російського. Майже повсюдно «ранній модернізм» ішов від романтичних течій, але від тих, які свого часу набули розвитку в українській літературі, – від романтизму філософського, «байронічного»,

[83] Див.: *Зеров М.* Від Куліша до Винниченка. Поезія Олеся і спроба нового її трактування // Зеров М. Твори: в 2 т. Т. 1. – К.: Дніпро, 1990.

[84] Див.: *Бабишкін О. К.* Карманський Петро Сильвестрович // Українська літературна енциклопедія. Т.2. – К.: Дніпро, 1990. – С. 417.

[85] Модернізм в українській культурі кінця XIX – початку ХХ століття // http:// www.bestreferat.ru/referat-170629.html

[86] Див.: Літературно-критичні праці І. Франка / Упоряд. та комент. О. В. Мішанича, Ф. П. Погребенника. Ред. Б. А. Деркач. – К.: Наукова думка, 1981. – 559 с

[87] *Павличко С.* Дискурс модернізму в українській літературі. – К.: Либідь, 1999. – 444 с.

гротескно-фантастичного тощо. Загалом же в українській літературі, як і в західно- й південнослов'янських, «ранній модернізм» має яскраво виражену неоромантичну забарвленість, зумовлену його неоромантичною домінантою. Український модернізм був еклектичним. Він не відкидав моралі (на відміну від європейського), народництва, що було зумовлено бездержавністю нації. В Україні модернізм не відкидав і європейських ідей. Надмірна суб'єктивність, напруженість, психологізм, естетизм притаманні і нашій літературі. Водночас теми сенсу людського буття, приреченості, смерті, відчаю, самотності, болю, страху митці доволі часто осмислювали без відриву від національного коріння. Образ селянина, прикутого до рідної землі, заглибленого у релігійність, був присутній у текстах українських авторів[88]. Це дало підстави Тамарі Гундоровій говорити про національні особливості українського модернізму, про його самобутність[89].

Проте вплив європейської культури був очевидним, і це переконливо доводить, що українська література розвивалася на рівні з європейськими літературами, що її хвилювали ті сам проблеми: «Український культурний розвиток мусимо назвати складовим елементом загальноєвропейського, українську культуру елементом європейської цілости, коли український культурний розвиток проходив ці самі стадії, що й європейський взагалі, то не тому, що на Україну приходили ззовні «впливи», не тому, що на Україні чинять «чинники», «фактори» чужого походження, а тому, що Україна як частинка європейської культурної цілости переживає ті самі внутрішні процеси, що й цілість, до якої вона належить»[90]. Для мистецтва слова та культури загалом характерний певний «паралелізм» мислення креативних особистостей у різних куточках світу. Наприклад, і українські письменники (О. Кобилянська, В. Стефаник, М. Черемшина, М. Яцків), і зарубіжні (Г. Белль, Дж. Ґолсуорсі, Ф. Кафка, С. Цвайґ) однаковою мірою засуджували війну, вбачали у ній витоки абсурду, зла. Різниця у тому, що кожен з них по-своєму, індивідуально зумів передати людський біль. Модернізм був міжнаціональним явищем, яке викристалізовувалося у різних країнах у різний час. Зрозуміло, що попри розмаїття значення терміна «модернізм» він в історичному розвитку неодмінно асоціюється з усвідомленням кульмінації чи піку історії. Таке історичне піднесення у різних країнах припадає на різні події, тому модернізм виявляє національні особливості, несхожі між собою естетичні моделі. Беззаперечно, українська література так само, як і європейська, відчувала та сприймала нові тенденції, зміни, але по-особливому, по-своєму реагувала на них, виявляючи індивідуальну самобутність[91].

Епоха модерну охопила не тільки літературу, але й музичне мистецтво, архітектуру та малярство. У 1900 р. у Львові відкрився оперний театр, а в 1903 р. – Вищий музичний інститут, якому в 1907 р. присвоєне ім'я М.Лисенка.

---

[88] *Павличко С.* Дискурс українського модернізму // С. Павличко. Теорія літератури. – К.: Основи, 2002. – С. 21 – 95.

[89] *Гундорова Т.* Леся Українка: Християнство – екзистенціалізм – фемінізм // Січ. – 1996. – № 8 – 9. – С.19 – 28.

[90] Там само.

[91] Модернізм в українській культурі кінця XIX – початку XX століття // http:// www.bestreferat.ru/referat-170629.html

Засновником і директором цього інституту, а також музично-хорових товариств «Торбан» (1870) та «Боян» (1891) був А.Вахнянин – автор першої галицької опери «Купало». Діяльність інституту сприяла вихованню цілої плеяди обдарованих музикантів і композиторів, серед яких виділявся Станіслав Людкевич, котрий музичну освіту закінчував у Відні та у Лейпцігу під проводом Греденера та Замлинського. Спочатку він присвятив себе вокальній музиці, але скоро перейшов до вокально-інструментальних творів, в яких полягала його головна сила. Композитор виступав як майстер великих форм, між якими визначаються його симфонічна поема в чотирьох частинах – «Кавказ» – для хору та оркестру й чимало інших вокально-інструментальних творів. С. Людкевич, власне, перший поклав край тому дилетантизмові, що панував у музиці підавстрійської України, і, як талановитий художник, умів провести оригінальні теми тонко, по-художньому, переплітаючи «гармонійні фарби» з «контрапунктичними візерунками мелодії». Але С. Людкевич виступав і як чистий інструменталіст (головним чином із т. зв. «програмовою» музикою) в таких творах, як варіації на фортепіано з оркестром, фортепіанне тріо тощо. Є у нього і незакінчена опера «Бар-Кохба».

Молодша генерація композиторів колишньої Австрійської України услід за С. Людкевичем свідомо спрямовувала свою творчість у бік інструментальної музики. Особливо між західноукраїнськими композиторами визначалися композитори, що здобули музичну освіту в Празі, в чеській консерваторії у проф. Вітезслава Новака. Також до празької школи належав Нестор Нежанківський (1893 – 1940) – син Остапа Нежанківського, автор фортепіанних творів: прелюдія і фуга, варіації, мала сюіта, паскалія тощо, фортепіанне тріо, полонез та симфонічна оркестровка. Музичними модерністами були Зиновій Лисько та Микола Колесса (син Філарета Колесси), нарешті наймолодші – Роман Сімович та Стефанія Туркевич-Лісовська. Це вже учні празької школи, головним чином Новака, і всі вони були майстрами-інструменталістами, озброєними професійною освітою; вони без старого галицького дилетантизму спільно спрямовували свої зусилля на створення модерної інструментальної музики. Більш-менш у тому напрямі працювали й Астон Рудницький – учень берлінської школи. Це – головні творчі сили в Західній Україні в часи її недовгої належності до колишньої Польської Речі Посполитої. У Львові 1903 р. заснована музична школа (з 1907 р. – Вищий музичний інститут, з 1939 – Державна консерваторія ім. М. В. Лисенка).

Збагачувалися давні традиції музично-театральної культури Львова. Тут 1842 р. відкрився приватний міський театр С. Скарбека, один з найбільших у Європі (нині у цьому приміщенні – Український державний академічний драматичний театр ім. М. Заньковецької). На його сцені дебютували вихованці Львівської консерваторії С. Крушельницька, М. Менцинський, О. Мишуга, О. Руснак, Ф. Лопатинська, О. Носалевич, виконавська майстерність яких набула світового визнання. У 1900 р. розпочав діяльність Великий міський театр (з 1939 р. – Львівський театр опери і балету, з 1956 – ім. І. Франка). До здобутків театру належать опери «Золотий обруч» Б. Лятошинського (за повістю І.Франка «Захар Беркут»), «Ернані» Дж. Верді, балети «Сойчине крило» А. Кос-Анатольського, «Створення світу» А. Петрова. До цієї групи належить Василь Барвінський зі своїми інструментальними творами, головним чином камерного характеру. У творчості В.Барвінського відчутні мотиви імпресіонізму. Композитор плідно працював у різних жанрах. Його

творча спадщина – вокально-інструментальні етнографічні картини «Українське весілля» для мішаного хору, квартету солістів і оркестру, хорові твори а капела («Шевченкова хата», «Колосися, ниво» на слова Б. Лепкого), солоспіви для голосу у супроводі оркестру («Псалом Давида» на слова П. Куліша», «Ноктюрн» і «Сонет» на слова І. Франка) та ін. До найвищого рівня світового вокального мистецтва піднялися талановиті співаки Соломія Крушельницька, Олександр Мишуга, Модест Менцинський, але працювали вони більше в уславлених європейських театрах, пропагуючи там українську музику.

Наприкінці XIX – на початку XX ст. модернізм набуває поширення і в українській архітектурі, що виявилося у геометрично чітких лініях споруд, динамічності їхніх форм. У стилі модерну побудовано залізничні вокзали Львова, Києва, Жмеринки, Харкова, перший в Україні критий ринок (Бессарабський). Почасти сюди належать і будинки, споруджені Ф. Альошиним. Найяскравішими постатями архітектурного модернізму були К. Жуков, О. Вербицький, М. Верьовкін та ін. У спорудах В. Рикова і П. Альошина в Києві, А. Бекетова в Харкові, І. Бернадацці в Одесі починається переборення цього стилю: плекається архітектура в основному в стилі італійського ренесансу, у тому ж дусі будували в Україні чужоземні архітектори (Федерс, Ф. Лідваль, А. Бенуа, В. Щуко). Іноді можна відзначити наближення до ампіру (А. Кобелєв, В. Осьмак у Києві). Пошуки та експерименти архітекторів-модерністів мали на меті забезпечити максимальну функціональність будівлі, зберігши при цьому чіткість у лініях фасаду.

З початком XX ст., одночасно з посиленням українського національного руху, серед українських митців поширюється течія відродження українського стилю, піонером і послідовним яскравим виразником якої був В. Кричевський (1900 р). До цього руху приєдналася «Українська Громада» Інституту цивільних інженерів у Петербурзі, закладена в 1905 р. Українські архітектори використовували мотиви українського бароко і народного дерев'яного будівництва.

Українська скульптура початку XX ст. теж не уникла модерністських починань. Під впливом західних мистецьких шкіл формується плеяда українських скульпторів-модерністів – М. Гаврилко, М. Паращук, В. Іщенко, П. Війтович та ін. Їхній творчості властиві контрастні світлотіньові ефекти та глибокий психологізм. Зірка світового масштабу О. Архипенко збагатив мову пластики XX ст.: він змусив порожній простір стати органічним і дуже виразним елементом композиції. Цьому неперевершеному майстрові належать скульптури «Ступаюча жінка», «Жінка, яка зачісується» та інші твори.

У кінці XIX ст. народницька течія охоплює й українських скульпторів переважно імпресіоністичного напряму – це романтик М. Гаврилко (1882 – 1919), перша в Україні жінка-скульптор Є. Трипільська (побутові керамічні вироби), учениця Родена Л. Блох (1881 – 1943, портрет Т. Шевченка, пам'ятник В. Короленкові в Полтаві).

Видатний український художник М. Пимоненко (1862 – 1912) вступив до Товариства передвижників**,** яке об'єднувало представників передової демократичної культури в образотворчому мистецтві Росії. Художні полотна Пимоненка неодноразово експонувалися на всеросійських виставках і за рубежем – у Парижі, Берліні, Мюнхені. В його картинах «Жертва фанатизму», «Конокрад»,

«Проводи рекрутів», «На Далекий Схід» та інших викривалися негативні явища у житті тодішнього українського села, релігійне мракобісся, самодержавний лад.

Високі принципи реалістичного демократичного мистецтва в Україні утверджували й інші передвижники. Співчуттям до пригнобленого експлуататорським ладом люду проникнуті пейзажі спустошених українських сіл П. Левченка, замальовки з життя народів Середньої Азії, створені С. Свєтославським, картини М. Самокиша і М. Ярового, в яких відображені революційні події 1905 – 1907 рр.

Своєрідним внеском у боротьбу передових демократичних сил суспільства проти царизму стали також численні твори українських художників, присвячені темі героїчного минулого українського народу. Монументальне реалістичне полотно великої емоційної сили «Похорони кошового» створив у 1900 р. О. Мурашко. Чільне місце в розробці історичної тематики засобами образотворчого мистецтва в Україні належить С. Васильківському (1857 – 1917). У багатьох його картинах поетично оспівуються мужність і героїзм запорозького козацтва, яке виступало на захист українського народу («Запорожці на розвідці», «Козаки в степу», «Козачий пікет», «Козачий табір», «Бій запорожців з татарами»).

У 1900 р. С. Васильківський разом з М. Самокишем видав «Альбом української старовини», куди ввійшли 20 ілюстрацій, виконаних на основі глибокого вивчення історичних і етнографічних матеріалів. Зокрема, в ньому були вміщені замальовки типів українських козаків, батальні сцени, зображення зразків козацької зброї, портрети Богдана Хмельницького, Петра Могили, Івана Гонти, Григорія Сковороди.

Значним внеском у розвиток українського образотворчого мистецтва стали монументальні картини «Вибори полковника Пушкаря і передача йому клейнодів», «Ромоданівський чумацький шлях» та «Бій козака Голоти з татарином». Автори картин – художники С. Васильківський, М. Самокиш, М. Беркос та М. Уваров – прикрасили ними у 1907 р. щойно збудований за проектом архітекторів В. Кричевського та К. Жукова будинок Полтавського земства. Сама ця споруда була досить вдалим взірцем українського національного стилю в архітектурі, заплідненого народним образотворчим мистецтвом.

Знаковою подією в культурному житті України стала перша Всеукраїнська художня виставка, організована за ініціативи І. Труша у 1905 р. у Львові. На ній були широко представлені твори художників як із західних, так і східних земель України. Особливо великим успіхом у відвідувачів виставки користувалося художнє полотно «Гість з Запоріжжя», автором якого був племінник Т. Шевченка Ф. Красицький (1873 – 1944), учень великого російського художника І. Рєпіна[92].

Отже, наведений тут конкретний культурологічний матеріал переконливо засвідчує, що європейський модерн справив суттєвий вплив і на українську культуру, на розвиток літератури, архітектури, мистецтва, на зростання національної свідомості українського суспільства, яке входило в революційну добу і очікувало глибинних змін з надією на крах імперій і створення національної держави українського народу.

[92] Див.*:* Історія українського мистецтва в 6 т. – К: АН УРСР. Голов. ред. УРЕ. – К., 1966 – 1970; *Греченко В. А., Кушнерук В. А., Режко В. А.* Історія світової та української культури: Підруч. для вищих закл. освіти. – К.: Літера, 2000. – 464 с.

6.5. Формування державної культурної політики в добу Української революції 1917 – 1921 рр.

Українська революція і державотворчі процеси 1917 – 1921 рр.: утворення і діяльність УНР доби Центральної Ради, Української Держави гетьмана Павла Скоропадського, УНР часів Директорії, Західноукраїнської Народної Республіки – супроводжувалися формуванням принципово нової, по-справжньому революційної державної політики у галузі освіти, науки, літератури і мистецтва[93]. В усіх урядах означених державних утворень були сформовані спеціальні уповноважені органи управляння сферою освіти, науки, культури і мистецтва. Їх керманичі намагалися оперативно вирішувати широкий комплекс проблем, породжений тривалим періодом розв'язувати роз'єднаності української нації, упосліджения національної культури в імперську добу. Рух за національно-культурну самоідентифікацію українства Наддніпрянщини, Галичини, Буковини і Закарпаття, започаткований в роки Першої світової війни, набув нового дихання під впливом державотворчих процесів і мав характер державної політики. Її фундамент заклала Українська Центральна Рада, очолювана Михайлом Грушевським, яка визначила національні пріоритети розвитку культури. Домінуюче місце відводилося ліквідації неписьменності, запровадженню української мови в усіх ланках освіти, розширенню мережі початкових шкіл і створенню україномовних гімназій, а також вишів. Доречно нагадати, що в березні 1918 р. Центральна Рада ухвалила Закон «Про державну мову», який запроваджував діловодство українською мовою у всіх сферах суспільного життя, виготовлення вивісок, оголошень, етикеток в т.д. Уже впродовж літа і осені 1917 р. було відкрито 5,4 тис. україномовних шкіл і більше 100 гімназій, переведено викладання на українську мову в низці медичних, агрономічних і технічних училищ. У ряді міст, зокрема у Києві, Миколаєві, Одесі, Харкові були створені народні університети як заклади вищої освіти. Ключова роль у сфері освіти відводилася підготовці учителів[94].

Велику і плідну культурно-освітню роботу розгорнули осередки товариства «Просвіти», чисельність яких сягнула 2 тис. Вони взяли на себе створення бібліотек, хат-читалень, гуртків з ліквідації неписьменності серед дорослого населення. Для розвитку бібліотечної справи у масштабі всієї України рішенням уряду УНР було засновано Українську національну бібліотеку з філіалами у великих містах. Лідери Центральної Ради усвідомлювали, що розбудова держави неможлива без формування національного інформаційного простору. Було засновано 80 україномовних газет і журналів, перебудовувалася видавнича справа. За короткий час побачили світ більше 680 найменувань навчальної, наукової і художньої літератури, насамперед твори класиків української літератури – Т. Шевченка, І. Франка, Лесі Українки, І. Котляревського, М. Коцюбинського, П. Грабовського, В. Стефаника та ін.

---

[93] Революція в культурі (Формування державної гуманітарної політики під час Української революції 1917 – 1921 рр.). У 2-х т. – К., 2012. – Т.1. – 440 с.; Т.2. – 368 с.

[94] *Розовик Д. Ф.* Українське культурне відродження в роки національно-демократичної революції (1917 – 1920 рр.). – К.: Київський університет, 2002. – С.111 – 112.

Революція розбудила творчу інтелігенцію, особливо молодь. Були опубліковані збірки поезій О. Олеся «З журбою радість обнялася», М. Коноваленка «Хвилі», М. Шаповала «Лісові ритми». Нові твори оприлюднили М. Рильський, П. Тичина, та ін. Публіцистика М. Грушевського, Б. Грінченка, Д. Дорошенка, М. Міхновського, С. Єфремова, І. Огієнка, В. Винниченка, І. Липи, Є. Чикаленка та ін. була проникнута ідеями побудови національної держави, соціально-економічного і культурно-духовного життя. Особлива увага зверталася на поширення історичних знань, формування національної і державницької свідомості громадян. У цьому зв'язку велику роль відіграли праці В. Антоновича «Коротка історія України», «Про козацькі часи на Україні», М. Грушевського «Ілюстрована історія України», його статті «Хто такі українці і чого вони хочуть?», «Чи Україна для українців?», С. Єфремова «Історія українського письменництва» та ін.

Пильна увага приділялася розвитку театрального і сценічного мистецтва, а також кіно. Центральна Рада підтримала ініціативу митців про створення Українського національного театру. До складу його творчого колективу були залучені відомі театральні діячі Л. Курбас, І. Мар'яненко, П. Саксаганський, М. Садовський та ін. Паралельно було створено Український національний хор (керівн. і диригент К. Стеценко). Вийшли на екран близько 20 художніх та документальних фільмів, почалася екранізація українських казок і створення навчальних фільмів.

У грудні 1917 р. Центральна Рада ухвалили рішення про заснування Української академії мистецтв, ректором якої було обрано Г. Нарбута, а серед професорів були відомі художники М. Бойчук, М. Бурачек, М. Жук, В.Кричевський, А. Маневич, О. Мурашко та ін. Великий резонанс викликало відкриття при Академії Української національної картинної галереї, сформованої з приватних колекцій Д. Антоновича, Г. Павлуцького, В. Щавінського та ін. Завдяки відомим митцям О. Архипенку, Ф. Балавенському, П. Вітовичу, І. Кавалерідзе, М. Паращуку відроджувалася українська скульптура, зокрема, було створено монумент Т. Шевченка у Ромнах, галерею скульптурних портретів І. Франка, В. Стефаника та ін.

Культурні починання УНР були підтримані і продовжені в період правління гетьмана Павла Скоропадського. До осені 1918 р. кількість україномовних гімназій збільшилася до 150, у тому числі декілька у сільській місцевості. Для малозабезпечених гімназистів встановлювалася матеріальна допомога, а для відмінників 350 іменних стипендій: Т. Шевченка, Г. Сковороди, І. Франка, І. Стешенка. Порівняно значні кошти було виділено на розвиток вищої освіти, строювались україномовні факультети в діючих університетах, започатковувалася діяльність нових університетів у Києві, Кам'янці-Подільському, історико-філологічного факультету у Полтаві.

У листопаді 1918 р. наказом гетьмана було засновано Українську академію наук, яку очолив В. Вернадський, а першими академіками стали Д. Багалій, А. Кримський, М. Кащенко, В Косинський, О. Левицький, М. Петров, С. Тимошенко, М. Туган-Барановський, Ф. Турановський та ін.

Принципове значення мало прийняття закону про обов'язкове вивчення в системі освіти української мови і літератури, історії та географії України, а також утворення на урядовому рівні Термінологічної комісії з української мови,

до складу якої увійшли П. Тутківський (голова), М. Данилевський, О. Курилик, Х. Осьмак, В. Різниченко та ін.

Важливим зрушенням у культурно-освітньому житті Української держави стало заснування Українського театру драми і опери, Української державної капели, Українського симфонічного оркестру ім. М. Лисенка, а також Українського історичного музею і Державного архіву України. І, нарешті, відродженню національної духовності сприяло утворення влітку 1918 р. Української автокефальної православної церкви, яку очолив митрополит В.Липківський.

Уболіваючи за розвиток української культури та успадковуючи позитивні починання урядів УНР і Української Держави, Директорія УНР і її лідери С. Петлюра та В. Винниченко внесли істотні доповнення до програми національно-культурного будівництва[95]. Було підготовлено реформу шкільництва, створено товариство «Українфільм», Українську республіканську хорову капелу, оновлено репертуар театрів, нових успіхів досяг «Молодий театр» Л. Курбаса, продовжено створення Національного музею, засновано Державну школу кобзарів, узаконено діяльність Української автокефальної православної церкви, ініційовано державний догляд за могилою Т. Шевченка в Каневі та інші заходи. Однак складна воєнно-політична і економічна ситуації не дали змоги Директорії зреалізувати намічені освітні, наукові та мистецькі програми.

Окремо, хоча б стисло, варто торкнутися культурної політики Західноукраїнської Народної Республіки[96]. Особливе місце в ній відводилося деполонізації та дерумунізації краю, збереженню національної культурної спадщини, формуванню національно-державницької свідомості громадян і розвитку освіти, державній підтримці пресових видань, діяльності НТШ та осередків Просвіти. В лютому 1919 р. було прийнято «Закон про основи шкільництва», за яким українська мова визначалася основною в усіх державних школах, публічні школи оголошувались державними, а учителі набували статусу державних службовців. На жаль, реалізація винятково демократичної культурної програми ЗУНР мала короткочасний характер і була перервана окупацією краю Польщею, Румунією та Чехословаччиною.

Отже, Українська революція 1917 – 1921 рр. започаткувала прогресивну національно-державницьку політику в культурному та духовному житті. Уряди та управлінські органи в царині культури тогочасних державних утворень заклали основи глибинних змін у сфері освіти, науки, мистецтва, видавничої справи, підготовки фахівців, спрямовані на національно-культурне і духовне відродження України як самостійної і соборної української держави. Однак ці зміни наштовхнулися на окупаційну політику та ідеологічні доктрини більшовиків, які передбачали підпорядкування культурного життя інтересам класової боротьби, вихолощення з неї всього самобутнього і національного та насадження комуністичної ідеології.

---

[95] *Пижик А. М.* Культурно-освітня політика в добу Директорії УНР (1918 – 1920 рр.): Дис. канд. іст. наук. – К., 1998. – 196 с.

[96] *Литвин М. Р., Науменко І. Є.* Історія ЗУНР. – К.: ВД «Києво-Могилянська академія»,2003. – С. 180 – 186.

Розділ VII.
УКРАЇНСЬКА КУЛЬТУРА В ЛЕЩАТАХ БІЛЬШОВИЗМУ

7.1. Більшовизм, модернізація, архаїзація, культура. Радянсько-український пролетаріат як прояв авангардного мистецтва

Більшовицько-російська окупація України вщент зруйнувала контури культурної політики, розробленої в добу Української революції 1917–1921 рр. Тоталітарний режим замість програми відродження української національної культури став реалізовувати під виглядом «культурної революції» курс на уніфікацію культурного життя і насадження так званої «пролетарської культури». Більш широкий погляд на експерименти більшовиків у сфері культури засвідчує, що з утвердженням диктатури комунізму розпочалася глибока цивілізаційна криза суспільства, яка так чи інакше позначилася на всіх інших сферах[1]. Під виглядом подолання старих традицій більшовизм фактично вдався до реставрації архаїки.

Поняття архаїки в соціокультурологічній та історичній науках застосовується, як правило, тільки до минулих суспільств, що ж до модерних, то використовується категорія традиції. Тим часом у науковій публіцистиці здебільшого не акцентується увага на відмінностях між архаїкою і традицією. Однак ці поняття мають чимало спільного, їх необхідно чітко розрізняти. Під традицією мають на увазі стійкі культурні й соціальні структури, які забезпечують наступність соціокультурного життя і задають певні рамки мотивам та формам соціальної діяльності. Традиції багатошарові й різнобічні, до того ж добре структуровані. Стосовно архаїки, то вона не володіє раціональною структурою, не виконує конструктивну функцію регулювання людської поведінки, їй не властиві визначеність та стійкість. Архаїка не кристалізується в соціальних формах – це властивість традиції, але зосереджується на психологічному рівні, насамперед – на рівні несвідомого. Найбільш виражена вона у прикордонних ситуаціях, ірраціональній мотивації, спонтанних, позакультурних рухах людського духу. Якщо традиція є трансльованим культурним текстом, то архаїка – культурним підтекстом, що не формалізується і не вербалізується. Вона виникає у місцях руйнування культурної органіки, традиції і покликана у цьому випадку компенсувати традицію. Тому архаїка до певної міри здатна впливати на традицію. У свою чергу, і традиція несе на собі відбиток архаїки, її дух. Архаїка становить життя конкретних, але пасивних і несамостійних форм традиції. Межа, рубіж, який має традиція і не має архаїка, пролягає у місці зіткнення архаїки з модерном[2]. Як засвідчила епоха більшовизму, архаїка виникає тільки внаслідок неспроможності традиції, що витісняється модернізацією, виконувати свої функції. Парадоксальним є те, що архаїка сама може бути джерелом модернізації і руйнування традиції[3].

---

[1] *Попович М.* ХХ Червоне століття. – К.: АртЕк, 2007. – С. 17.

[2] *Костюк К. Н.* Архаика и модернизм в российской культуре // http://www.nir.ru/sj/sj/sj3-4-99kos.thtml

[3] *Рашковский Е. Б.* На оси времени: очерки по философии истории. – М.: Русское слово, 1999. – С. 153.

Зв'язка традиція–модернізація є елементом класичної європейської моделі розвитку. Тут модернізацію трактують як інноваційний процес, що базований на традиції, стійкій підставі суспільства. Модернізація не відміняє і не деформує традицію, а поступово реформує її. Традиція, у свою чергу, не блокує модернізацію, а обмежує її, пристосовуючи до існуючих відносин, і повільно пристосовується сама. Суспільний розвиток має вигляд процесу постійного повільного вдосконалення та зміни соціальних форм. В ідеальному випадку суспільство переходить до модерну без революцій. Життя традицій у суспільстві модерну прискорюється, – вони наявні впродовж життя лише кількох поколінь, а не тисячоліття, як раніше. Але при цьому зберігаються в максимальному обсязі. Ідеальним прикладом такої моделі була Англія XVIII–XIX ст. – традиційна, стримана, педантична, водночас найраніше індустріалізована і найбільш інноваційна. Уникнути модернізаційних революцій не вдалося жодній великій нації – ані англійцям, ані навіть США, які мали порівняно з європейцями незаперечну перевагу – відсутність історичної інерції, баласту статичних традицій. Країнам, де ці революції набули найрадикальніших форм, наприклад, Франції, була забезпечена тривала політична нестабільність. Невідворотність революцій робить недостатньою модель традиції-модернізації і спонукає доповнити її ще одним елементом – архаїкою. Ці революції викликаються зіткненням архаїки з модерном, і вони не обов'язково забезпечують перемогу модерну.

Балансування традиції між архаїкою і модернізацією, яке важко підтримується у країнах органічної модернізації, зокрема в Європі, навряд чи можна було зберегти у країнах наздоганяючої модернізації. За десятиліття тут передбачали зробити те, що в Європі будували протягом століть. Не залишалося часу реформувати старі традиції, їх доводилося відміняти і вводити нові порядки, установки, норми. Це вдавалося зробити там, де модернізація ставала цінністю, але не уявлялася як наступ на традицію, наприклад, в Японії. Традицію там закликали у спільники модернізації.

Інший шлях обрала імперська Росія. Тут модернізація від початку стала цінністю, але лише мілітарно-технічною, інструментальною. Основи соціуму – традиційне аграрне суспільство й абсолютистські форми влади – залишалися недоторканними. Достатньо сказати, що на початку XX ст., через два століття після початку «петровської індустріалізації», сільське населення все ще становило абсолютну більшість, а держава була останньою в Європі, навіть не зачеплена парламентаризмом. Водночас і традиція становила для процесу модернізації не цінність, а перешкоду. Модернізаційні сили Російської імперії були по-своєму динамічними, сили традиції – по-особливому закостенілими. Агресивна модернізація не вбачала можливості з'єднатися з традицією стагнації, котру трактували як подолання традиції, і завершилася в більшовицькому перевороті, який встановив владу архаїки[4].

Прихід архаїки як відповідь на наступ і руйнацію традиції не можна назвати явищем, характерним тільки для російського більшовизму. В тій чи іншій формі воно відстежувалось і в інших культурах – у вигляді німецького нацизму, італій-

[4] Das Schwarzbuch des Kommunismus: Unterdruckung, Verbrechen und Terror / Hrsg. S. Courtois. – München: Pieper, 1998. – S. 78.

ського фашизму, китайського комунізму тощо. Однак такий розвиток подій, зрозуміло, аж ніяк не можна вважати нормальним: це соціокультурний провал. Перемога архаїки означає поразку модерну, хоча модернізація при цьому наявна.

Якщо подивитися на архаїчну революцію 1917 р. в Росії, а відтак її наслідки для України, то можна побачити, що вона мала надзвичайно суперечливий, із соціологічного погляду, зміст. Ця революція відбувалася під прапором утопічної модернізаційної моделі «суспільства майбутнього», в якій усьому минулому належала роль передісторії. Проблему традиції у марксизмі навіть не розглядали. Майбутнє відводилося «новій людині», «новій ідеології», «новому ладу». Сутність суспільства теоретично ототожнювалася з класовою боротьбою, керівництво ним – з диктатурою пролетаріату, його форми – з тотальністю і синкретизмом, общинним життям. Під маскою модернізації приховувалися звичні ознаки архаїки – репресивність, насилля, підпорядкування особистості соціуму.

Українські історики переконливо довели, що те, що раніше називалося «перемогою соціалістичної революції», було насправді «перемогою соціальної архаїки», «архаїзацією всієї суспільної структури»[5]. Порівнюючи «дореволюційні» й «післяреволюційні» етапи розвитку українського суспільства та його культури за ступенем впливу архаїки, автори новітніх праць доходять висновку, що радянська система була «набагато архаїчнішою порівняно з тим, що їй передувало». Величезні маси людей – носіїв архаїчної психоментальності, опинившись у містах, у складний і небезпечний світ урбанізації тощо, поводилися неадекватно. Людина відповідає на неадекватність своїй (суб)культурі зміненого світу активізацією діяльності, можливо, на підставі архаїчних цінностей.

Архаїчна людина, потрапивши у велике суспільство, в момент кризи заміщує відносини, специфічні для великого суспільства, відносинами між додержавними локальними світами. Тут можливо все, аж до повернення до первісного геноциду. Вчені схиляються до закону саморозвитку хаосу, який висвітлює через дуальну опозицію дві форми насильства, що виступають як елемент і архаїзації, і боротьби з нею. Насильство архаїчної маси переходить у насильство влади, яка намагається змінити державу.

У суспільстві, яке містить сильний потенціал архаїки та водночас намагається бути сучасним, формування влади вкрай суперечливе. Відомо, що селяни володіють здатністю самоорганізації влади на нижньому рівні суспільства. Однак поширювати цю здатність на все суспільство утопічно. В результаті саме формування держави перетворюється в хаотичний, терористичний процес. Усе це, однак, не знімає необхідності вирішення загадки, що сформулював ще М. Бердяєв, а саме – формування державності в країні з низьким рівнем державницької свідомості. Для України ця теза, мабуть, була ще актуальнішою, ніж для Росії, що засвідчили події не тільки 1917–1921 рр., але й остання чверть століття.

Отже, труднощам суспільства на різних етапах історії відповідають різні рівні культури, співвідношення між якими необхідно розглядати культурологічними методами. Відтиснуті на задній план згустки суспільства несуть у собі

[5] *Даниленко В. М., Касьянов Г. В., Кульчицький С. В.* Сталінізм в Україні: 20–30-ті роки. – К.: Либідь, 1991. – С. 87.

давні програми, здатні до боїв за повернення свого панування на тлі кризи нових культурних програм. У цьому зв'язку варто звернутися до монографії О. Атояна[6], в якій крізь призму махновського руху розглядаються бунт і смирення в менталітеті селянства, аналізуються такі історико-філософські проблеми, як взаємодія населення й еліти, центрів та периферії в революційному процесі. Особливості селянської правосвідомості революційної доби добре висвітлив В. Лозовий[7], на думку якого, впродовж 1917–1921 рр. на селі відбувався процес архаїзації суспільно-правових відносин, котрий проявлявся інколи у поверненні до норм звичаєвого права.

Архаїчну революцію більшовицького гатунку здійснили модернізаційні верстви суспільства – міське робітництво під керівництвом ліворадикальної партії змовницького типу, яка, маніпулюючи суспільною свідомістю, зуміла заручитися підтримкою найбіднішого селянства і, головним чином, – люмпена, з якого формувався кістяк репресивних органів. Стимул «революційної» енергії був простим – експропріація експропріаторів, «грабуй награбоване». Горнилом архаїки стала вакханалія воєнного комунізму, насильницька колективізація, масовий терор і голодомори 1921–1922 та 1932–1933 рр., що забрали мільйони життів. Терор, спалюючи у своєму горнилі культуру, розростаючись у жорстокості, особливо у 1930-ті роки, створив власного провідника архаїки – репресивний партійно-бюрократичний апарат на чолі з диктатором Сталіним, який піднісся над усім населенням.

Разом з тим, політика більшовицької партії – суб'єкта архаїки – мала деякі ознаки модернізаційності: стрімка індустріалізація, її волюнтаристський характер, урбанізація, програма ліквідації патріархальщини і неписьменності, розвиток науково-технічного прогресу в мілітарних цілях. Однак паралельно більшовики здійснювали програму примітивізації суспільства: була відновлена у вигляді колгоспів селянська община, хоча і в одержавленій формі; відбулися демонетизація (тобто натуралізація) народного господарства і перехід до репресивно-командних і адміністративно-планових форм управління; були ліквідовані приватна власність, «непролетарські партії» та незалежні громадські об'єднання, представницькі органи влади; відновлена імперія у формі Союзу РСР; посилено створювалася сакралізована політична культура (офіційна моноідеологія, войовничий атеїзм, ритуалізація життя, культ і поклоніння вождям тощо).

У яких формах виявляється архаїка? Чи не є вона метафорою, що дає змогу пояснити протиріччя модернізації? Парадоксально, але архаїка немає форм. СРСР навіть у сталінський період формально мав атрибути державності: конституцію, поділ влади, декларував союз робітників і селян, рівність, справедливість, демократію, дружбу народів тощо. Весь організм політичних і соціальних відносин пронизував принципи «демократичного централізму», відповідальності нижчих адміністративних органів перед вищими. Партійні й державні органи були формально виборними і колегіальними. Навіть репресії мали свою «правову» форму, їх фіксували в документах і не вважали виявом беззаконня.

---

[6] *Атоян О. Н.* В конфликте с государством. Крестьянское правосознание в Украине 1917 – 1919 годов. – Луганск: Луганская академия внутренних дел, 2003. – 512 с.

[7] *Лозовий В. С.* Селянська правосвідомість у добу Української революції (1917–1921 рр.) // Український історичний журнал. – 2005. – №6. – С. 88 – 95.

Слід архаїки полягав лише в тому, що все це не спрацьовувало або призводило до зворотного ефекту: вибирали слухняно того, на кого вказували згори, відповідальність діяла тільки в одному напрямі – знизу вгору, поділ влади відмінявся у реальному злитті партійного і державного керівництва тощо.

Зазвичай архаїку пов'язують з відсталими і примітивними формами культури, але це не означає, що з підвищенням культурного рівня населення вона щезає. Архаїка лише видозмінюється, стаючи редукованим елементом традиції. Примітивні соціальні форми, зафіксовані в традиціях, відповідають примітивним рівням психіки. Ускладнення соціальних форм і традицій потребує глибшого культурного проороблення психіки. Але прості форми психічного життя не можуть щезнути зовсім, вони лише окультурюються, забудовуються вищими шарами. Основний будівельний матеріал, що зв'язує і ховає архаїчні прошарки свідомості, – традиція. Традиція – захист від хаосу в індивідуальній свідомості. Вона протистоїть як деструктивному тискові хаосу підсвідомості, так і тискові модернізації, спрямованому на конструктивну перебудову узвичаєних прошарків культурної свідомості. Внаслідок подвійного тиску традиція об'єктивно слабне і може витримати тиск архаїки. Зазначимо, що культуру знищує не сама модернізація: традиціоналісти скаржаться на загрозу архаїчного хаосу і розпаду, що виникають унаслідок модернізації. Отже, особливістю радянської модернізації був фронтальний наступ інновацій, після чого соціальні відносини опинилися без будь-якого традиційного ґрунту. Так створювалася тоталітарна держава. Традиція змушена була відступати з верхніх культурних прошарків у нижні, зі сфери соціальних структур – у віртуальну сферу індивідуальних уявлень. Незмінним залишався тільки рівень міфологічної свідомості, забобонів, моделей індивідуальної поведінки. Їх аморфність поглиблювалася внаслідок атаки на традиційні релігійні уявлення. Індивідуальні культурні підстави, що не коренилися в жодних соціальних структурах офіційної культури, вже не могли бути атаковані, але вони й не були культурою у власному розумінні. В міру опускання до примітивніших культурних прошарків втрачалися стійкість, стабільність традицій, і крізь них дедалі сильніше просвічувалась архаїка.

Архаїка проявляється передусім там, де руйнуються багатошарові побудови культури, а разом з ними – всі штучні перепони перед насильством, перед біологічною тваринною агресією людини. З афектом, агресією, насиллям архаїка прориває ться у світ культури. Вбивства – ключовий пункт цього прориву. Зигмунд Фройд відносив сюди й інцест та сексуальне насилля. Архаїка проявляється також у дезінтеграції, хаосі, розпаді. Найяскравішим прикладом архаїки були соціальні війни у формі класової боротьби, проти «чужого», опосередковані політичними і культурними механізмами, а також війни проти «свого», проти кола ближніх, яке особливо надійно захищене культурою. Із завершенням боротьби «червоних» та «білих», «лівих» і «правих» вакханалія архаїки набула особливих масштабів при Й. Сталіні: проти «відкритих і замаскованих ворогів народу», «націоналістів та відщепенців», обчислюючись десятками мільйонів жертв.

Тоталітарний режим – не має нічого спільного з поняттям сучасної цивілізації. Тим не менш, як свідчить реальність більшовицького та інших тоталітарних режимів, архаїчна ментальність не тільки не зникає, але й може проявлятися у нових формах. Не можна не послатися на листа М. Мосса, в якому він дає оцінку

нацистським церемоніям у Нюрнбергзі: «Те, що великі сучасні суспільства, які, між іншим, так чи інакше виникли з середніх віків, можуть поводитися під впливом навіювання як австралійські аборигени з їхніми танцями, рухаючись подібно до дітей по колу, цього ми абсолютно не передбачали. Це повернення до примітивного не було предметом наших роздумів»[8].

Для традиційної культури показовим є те, що зразком поведінки кожного нового покоління виступає, перш за все, старше покоління. Виявляючи сенс традиційних цінностей, М. Мід ставить акценти на взаємовідносинах поколінь. У традиційній культурі ці взаємовідносини відбуваються за дзеркальним принципом, що демонструє жорсткий принцип правонаступності. «Постфігуральна культура – це така культура, де кожна зміна проходить настільки повільно і непомітно, що діди, тримаючи в руках новонароджених онуків, не можуть уявити для них ніякого іншого майбутнього, відмінного від власного минулого. Минуле дорослих виявляється майбутнім кожного нового покоління; прожите ними – це схема майбутнього для їх дітей. Майбутнє у дітей формується таким чином, що все пережите їхніми попередниками у дорослому віці стає також і тим, що відчують діти, коли вони виростуть»[9].

Здавалося б, далеким від сучасної цивілізації є поклоніння предкам. Тим не менш, якщо мати на увазі несвідомий фактор історії, то, наприклад, тоталітарні режими викликають з небуття архаїчний комплекс поклоніння предку, і їх функціонування виявляється зобов'язаним саме цьому комплексу. Як відомо, в історії XX ст. були вожді, наділені тим, що М. Вебер назвав харизмою, трактуючи під цим певну екстраординарну і даровану природою, Богом, долею спроможність, яка виділяє індивіда серед інших. В харизмі важлива її енергетична основа, для якої ситуація не пов'язана винятково з архаїчними культурами. Це певна енергія, що руйнує інерцію, яка вивільняється у кризові і напружені моменти. Концентроване вираження вона знаходить у поведінці певного гіпнотично діючого на масу індивіда. Намагаючись зрозуміти в історії активність психологічного фактора, С. Московичі доходить висновку, що в історії XX ст. гіпертрофія психологічної маси призводить до того, що сприйняття політики трансформується в релігію[10]. Ця обставина викликає до життя і харизму, і носіїв харизми – вождів, які сприймаються як такі, що здатні творити чудеса. Причому у сприйнятті таких індивідів багато вирішують не стільки їх об'єктивні властивості, скільки схильність маси проектувати на них здатність деяких людей творити чудо, що властиво для архаїчних культур. Характерна для цивілізації XX ст. активність маси приводить до постановки проблеми функціонування у сучасній цивілізації архаїчних цінностей. Завдяки своїй активності людство виявилося здатним викликати до життя релігію, щоправда, цього разу у світських формах. Власне, виникнення будь-якої нової релігії чи то в архаїчних, чи то в традиційних формах пов'язане з масовою екзальтацією. Зародження релігії Б. Малиновський пов'язує з ситуацією

[8] Цит. за: *Московичи С.* Машина, творящая богов. – М.: Центр психологии психотерапии, 1998. – С. 147.

[9] *Мид М.* Культура и мир детства. – М.: Орион, 1988. – С. 322.

[10] *Московичи С.* Машина, творящая богов. – С. 190.

емоційного стресу і, відповідно, з тупиковими ситуаціями в житті спільноти, коли стає очевидно, що наявний досвід не допомагає розв'язата протиріччя[11].

На перший погляд, архаїчна ментальність чужа раціоналізму, притаманному сучасній цивілізації. Остання давно демонструє розпад соціального укладу, руйнацію вірувань і розчарування у суспільних інститутах. Усе це Е. Дюркгейм свого часу назвав аномією. Однак перераховані ознаки аномії і провокують, здавалося б, уже неіснуючу архаїчну ментальність. Лише в ситуації зневіри виникає потреба в індивіді, спроможному протистояти історії, що катастрофічно розвивається, і наділеному надприродною силою. Інакше кажучи, як і у віддалених епохах, в ситуації хаосу потреба в пророках і віра у їхні надприродні сили в сучасній цивілізації і надалі залишається активною. У XX ст. такими пророками, які уособлюють себе вождями, викликаються до життя цілі ідеології. Психологія обожнення і поклоніння вождю – це архаїчна психологія, що свідчить про вічне повторення давніх комплексів. Маса не тільки зберігає сліди стародавнього життя і архаїчних культур, але повторює їх. Це проявляється в образі вождя, зокрема, мертвого вождя, сила гіпнозу якого збільшується і на честь якого споруджуються мавзолеї. Насправді у його сприйнятті воскресає давній образ або архетип предка, поклоніння якому і становить ядро архаїчної культури. Але річ у тому, що політична історія більшовизму теж повторювала багато з того, що подібне до архаїчних релігійних цінностей. Активізація образу предка у формі вождя видає подвійність ціннісних орієнтацій людини у свідомості, спрямованої у майбутнє, а в підсвідомості, поверненої у минуле. Ця обставина ілюструє владу над людиною архаїчних цінностей. Таким чином, орієнтація на минуле є орієнтацією на архетипи. Звідси і випливає дзеркальний принцип у відносинах між поколіннями в архаїчній культурі, а міфологічний час витісняє час історичний.

Виникає запитання: чому в архаїчній культурі спостерігається відчуження людини від її сутності у формах ототожнення з архетипом? Відповідаючи на нього, приходимо до розуміння справжнього ядра архаїчної культури – сакральності. Згасання у пізній історії архаїчної культури пов'язане зі згасанням сакральних цінностей. Здавалося б, що ця обставина різко розводить архаїчні культури і сучасні цивілізації. Але розводить, якщо сакральні цінності пов'язують винятково з релігійними[12]. Як тільки сакральні цінності вивести за межі релігії, стає зрозумілим, що без цих цінностей сучасні цивілізації не існують. Тут і починається проблема, яка варта окремої уваги.

У більшовицькому, а також в інших тоталітарних режимах відбувся викид активного несвідомого, а водночас і архаїчних форм сакрального, що стало підставою трансформації політичних цінностей у релігійні, точніше, в сакральні. Такий викид сакрального С. Московичі називає виникненням релігії у її світських формах або атеїзму як релігії. Світські релігії намагаються вирішити те, що в реальній історії не вирішується. Тому вони виявляються привабливими. Їх поширення відбувається, перш за все, в неблагонадійних суспільствах. У

[11] *Малиновский Б.* Магия, наука и религия. – Москва–Киев: Наука, 1998. – С. 97.

[12] *Беккер Г.* Современная теория священного и светского и ее развитие // Беккер Г., Босков А. Современная социологическая теория в ее преемственности и развитии. – М.: Наука, 1961. – С. 58.

надрах людської натури існує першопочаткове бажання гармонізувати в рамках певної системи все, що видається суперечливим і непояснюваним з погляду досвіду. Коли у нас немає простих принципів, єдиної моделі, щоби пояснити те, що відбувається всередині і навколо нас, з'являється відчуття небезпеки[13]. Звільнитися від цього відчуття дозволяють світські релігії як релігії надії. Вони гарантують масі вихід з протиріч у тому разі, якщо вона ідентифікує себе з ідеалом і в своїй поведінці буде виходити з розпоряджень. Так викликається до життя колективне Зверх-**я**, в жертву якому приноситься індивідуальне життя. Але це і означає викид сакральності в пізніх суспільствах. Заради цих проголошених вождями ідеалів люди готові приносити жертви, інколи жертвувати своїм життям.

При цьому вибух сакральності у її вульгарних формах означає водночас і вихід з історичного часу і включення у міфологічний час. Це не могло не проявитися, наприклад, у мистецтві, коли воно зверталося до реально існуючих історичних осіб. Їх також зображали як відірваних від історичної реальності культурних героїв. Наприклад, цю особливість у зображенні в радянському кіно сучасників відзначив О. Базен. На відміну від Заходу, не спроможного оцінити роль історичної особи в історії доти, поки час, в якому вона жила, не завершився, в СРСР історичні особи, будучи живими, сакралізувалися. Це вони допомагають здійснитися історії і перебороти хаос. Таким у кіно постає, перш за все, Й. Сталін, якому дано керувати історією. Для його поведінки характерна особлива, притаманна мертвим героям і живим богам трансцендентність. По суті, це культурний герой, який творить соціальний космос. Так, О. Базен помічає міфологічний вимір у художньому часі у фільмах з Й. Сталіним[14]. Таке сприйняття реальної історичної особи пояснюється тим, що історичні процеси в цьому випадку виводяться за межі історії і перетворюються в такі, що повторюються і перебувають у вічності, а точніше, поза часом, тобто в міфі. Історичний час трансформується в міфологічний. Хоча міф належить до подій минулого, але це минуле – не історія, а те, що було до створення світу або «на початку часу», тобто фактично поза часом. Тому міф однаково належить як до минулого, так і до теперішнього і майбутнього[15].

Повертаючись до проблем архаїчної модернізації, варто зауважити, що її неуспіх був запрограмований уже в самій радянській моделі. Однак його не можна заперечити, оскільки темпи зростання радянської економіки в деякі періоди значно випереджали європейські. Позитивна динаміка була можливою до вичерпання меж екстенсивного, важкозатратного й малотехнологічного розвитку, до наступу інформаційної і комунікаційної сфер модерну. З'ясувати межі архаїчної модернізації дасть змогу топологія архаїки в радянському суспільстві, простежена за основними соціальними секторами.

1. ***Влада.*** Головним підсумком більшовицького перевороту стало те, що архаїка оволоділа політичною владою. Впродовж кількох місяців були знищені

[13] *Московичи С.* Век толп. – М.: Центр психологии и психотерапии, 1996. – С. 420.

[14] *Базен А.* Миф Сталина в советском кино. Киноведческие записки. – М., 1988. – № 1. – С. 162.

[15] Див.: *Хренов Н. А.* Воля к сакральному. – СПб.: Алетейя, 2006. – С. 414 – 415, 416 – 418, 428 – 429.

досягнення модерну в політиці – плюралізм політичного життя, демократичні інститути, інструменти представництва. Влада набула форми диктатури. Переростання народних хвилювань у диктатуру – давно помічений феномен архаїзації політики, але у цьому разі він набрав нової природи завдяки такому інструментові модерну, як політична партія. Архаїкою були затребувані потужні організаційні, легітимаційні, ідеологічні та виховні ресурси партійної організації за повного вихолощення її конкурентної природи. Партія в ролі джерела влади і Ради як посередник стерли раніше очевидну грань між владою і народом, зробили диктатуру невразливою.

2. ***Комуністична ідеологія.*** Тут архаїка просунулася ще далі. Їй вдалося повернути назад процеси секуляризації, індивідуалізації та емансипації громадянської свідомості. Під прикриттям державного атеїзму, боротьби з церквою і релігією були створені міфологічні комплекси державної ідеології та здійснена повна сакралізація політичної свідомості. Політичне життя ритуалізували, вивели з-під критики, закрили від зовнішніх впливів. Ідеологію – інструмент концептуалізації і раціоналізації політичної свідомості модерну – використовували для масштабного проникнення держави в інші життєві практики. Така ідеологія давала змогу викривляти картину соціальної реальності й маніпулювати поведінковими мотивами особистості до невідомого раніше рівня. Тому політична влада за короткий термін зуміла досягти абсолютної, безпрецедентної в радянській історії могутності.

3. ***Державне управління культурою.*** В цій галузі архаїці вдалося досягти повної монополізації управління, зберігаючи всі переваги інституційного поділу влади. Використовуючи ще один інструмент модерну – бюрократичний апарат, радянська архаїка повністю ієрархізувала управління і позбавила його всіх елементів самоуправління і автономії. Вольовий рух був можливим тільки в одному напрямі – згори вниз. За формами номенклатури приховувалася кастовість радянської політичної еліти. Корпоративні, кланові за природою відносини були вписані у формалізовані структури влади. Радянська держава виділялася гіпертрофованими репресивними органами безпеки, які розростались і перетворилися на основне джерело влади[16].

4. ***Суспільство.*** Найяскравіше владу архаїки у радянський час демонстрував той факт, що тоталітарний режим домігся заборони відкритих форм виявів протесту. Придавлений репресивною владою народ мав зберігати свої революційні традиції, готувати світову революцію і при цьому бути позбавленим права на елементарний протест. Досягненню такого стану сприяли не тільки ідеологічна пропаганда і всесилля репресивних органів, а й першочергово так звані добровільні громадські асоціації – профспілки, різні громадсько-політичні об'єднання, до яких належала й партія. Завдяки державному контролю архаїкою були інструменталізовані й повернені проти модерну механізми суспільної інтеграції. Унікальним феноменом стала «колективізація» всієї країни – перетворення організаційних форм виробничої діяльності в «трудові колективи», в тому числі і творчі об'єднання, які, зазвичай, були інструментом придушення творчої індивідуальності.

[16] Див.: *Вишневский А.* Серп и рубль. Консервативная модернизация в СССР. – М.: Истоки, 1998. – С. 71.

5. ***Радянська людина.*** Головною метою архаїки у боротьбі з модерном залишалося запобігання індивідуалізації, звільнення особистості. Людина архаїки – не особистість, а матеріал, інструмент, раб. Радянська людина не просто мала служити режимові, будуючи комунізм, вона повинна була робити це активно й ініціативно, оскільки «ім'я її звучить гордо». За такого формулювання питання мета її частково полягала в тому, щоб стати пасивною та сірою, особистістю в собі й для себе, а не «для іншого». Все це сприяло виникненню двох альтернативних типів поведінки, що виявлялися в образах ідеологічного монстра, подібного до «героїв революції», і технократа, який утікав з політики в експертну культуру, якщо це дозволяли умови. Хоч «ідеологічний монстр» жив у кожній людині, в технократа він редукувався до прояву абсолютної лояльності щодо влади, повної дистрофії громадянського відчуття. Іншими словами, заморозивши деякі базові структури особистості, архаїка давала змогу розвиватися іншим. Розкол між архаїкою і модерном, що пройшов крізь усі сфери буття, був особливо болісний у технологічних сферах, автентичних модерну.

Можна виділити деякі начала, що зумовили архаїзацію модерну в радянську добу:

1. *Родове начало.* Соціалізм ніс на собі відбиток ідеології роду – усуспільнення власності, підпорядкування особистості роду, сакральності родової міфології. Очевидно, родовий комплекс започаткований із найдавніших, близьких до архаїки прошарків традиції, що належать до найпримітивнішого рівня суспільства. Родові традиції повністю перебороли сильніші від них західні суспільства, ці традиції існували лише на ментальному рівні, сприяючи виникненню комуністичних ідеологій, але в царській Росії їхні сліди все ще зберігалися у формах общинного життя. Як практично вимерлий прошарок свідомості родовий комплекс постав у вигляді «нової ідеології», ворожої всім іншим, у т. ч. традиційним ідеологіям[17].

2. *Репресивне начало.* Архаїка за природою репресивна, так вона компенсує дефіцит культурних і соціальних механізмів управління. Чим нижчий культурний прошарок традиції, тим більше він репресивний. Оскільки цінність традиційної свідомості після модернізаційної і архаїчної революції була зруйнована, вона компенсувалася цим елементом архаїки. Насильство стало інструментом, завдяки якому поспішно створювали нові, «радянські традиції». У міру їх зміцнення репресивне начало дещо послаблювалося. Репресії найефективніше допомагали підкорити інструменти модерну завданням архаїки. Репресивний потенціал радянської архаїчної революції сприяв розвитку мілітаризації і конфліктності, що виявилося в глобальному військовому протистоянні систем.

3. *Сакральне начало.* Архаїка сакральна, але не релігійна. Якщо релігійність є культурною формою сакральності, опосередкованої комплексом специфічних уявлень і традицій, то сакральність – це елементарні форми синкретичного сприйняття світу, і проявляється вона не через віру, а через поклоніння, як культ. Тому передумовою поширення сакральності в радянському суспільстві було «зачищення ґрунту» від релігії «науковим атеїзмом». Архаїка сакралізувала нові соціально-культурні форми, такі, як культ і влада, й нейтралізувала старі як «забобони». Форми модерну були інкорпоровані в сакральні комплекси

[17] Див.: *Ахиезер А. С.* Россия: Критика исторического опыта. Т. 1. – С. 400 – 403, 405 – 409.

культури як засіб, а не мету, і світоглядні впливи модерну, таким чином, успішно придушені[18].

Завдання архаїки не могли бути досягнуті. Архаїка приречена на поразку логікою цивілізаційного процесу. В Радянському Союзі тріумф архаїки міг бути тільки тимчасовим: по-перше, вона не могла конкурувати з модерном, по-друге, їй доводилося «грати на його полі». Тому архаїка натрапила на потужний опір з боку суспільства й особистості. Цей опір зачепив і модерн, але саме собою це не вело до створення суспільства модерну. Так, опір ідеологічно-міфологічній агресії режиму виражався в прагненні ухилитися від цього впливу, що спричиняло виникнення пасивної громадянської свідомості. Диктат архаїчної влади викликав відчуження від влади. Опір засиллю тоталітарних суспільно-політичних організацій обернувсь їхньою внутрішньою формалізацією і блокуванням усіх форм соціальної інтеграції. Знищення приватної власності призвело до зміцнення егоцентричного утилітаризму на залишках особистої власності. Іншими словами, завдяки своєму опорові особистість замість запланованої нової «радянської людини» перетворилася на homo soveticus – невиразну, пасивну, обмежену, забобонну, але в деяких внутрішніх сегментах залишилася вільною, не закріпаченою представницею людства. Опір, котрий блокував нові традиції, тим самим підкріплював архаїку. В будь-якому разі, матеріал, що залишився після епохи архаїки, лише невеликою мірою був придатним для епохи модерну. Це стало очевидним незабаром після падіння комунізму.

До речі, система модернізаційної архаїки впала, підірвана зсередини, а не ззовні. Примітно, що її могильниками стали не стільки маси, скільки номенклатура і партійно-державний апарат, котрому, як виявилося, найважче було витримати внутрішній розкол між архаїкою та модерном. Політичний клас і бюрократія залишалися носіями архаїки, використовуючи всі переваги її влади. Але водночас були не архаїчними «вождями і жерцями », а, переважно, дітьми модерну. Сакральний за змістом політичний культ став за формою повністю секуляризованим. Номенклатура за всією своєю закритістю не володіла спадковими правами влади, а партійні «жерці» змушені були застосовувати «наукову» аргументацію. Носії влади використовували її егоцентрично, не служачи сакральному онтологічному порядкові, а здобуваючи особисті привілеї. З їхнього цинізму і водночас прагматизму народилася перебудова. Щоб зміцнити хистке в конкурентній боротьбі з Заходом становище архаїки, можновладцям довелося подолати інерцію суспільства. Проте цього разу заморозити «відлигу» не вдалося. Але це попереду. Поки що розглянемо докладніше, як реалізовувався ідеологічний міф у СРСР і які наслідки цих процесів для української культури.

7.2. Перехід від ідеологічного міфу до реалізації марксистської утопії в культурі: націоналізація, репресії та нищення

Труднощі осмислення соціокультурних явищ на теренах підрадянської України першої половини XX ст. пов'язані не тільки з пізнанням суперечностей

[18] Див.: *Рашковский Е. Б.* На оси времени: очерки по философии истории. – М.: Наука, 1998. – С. 121.

і тенденцій інтелектуального процесу в умовах тоталітаризму, його зіставленням із закономірностями світової культури, але й з переборенням міфів у масовій свідомості, успадкованих від минулого. Нові покоління дедалі краще усвідомлюють, у якому міфологізованому облаштуванні сприймалася реальність того часу і якою невідворотною стає її нова інтерпретація.

Закони про декомунізацію суспільства, схвалені Верховною Радою України (2015 р.), дозволяють повніше перебороти стереотипне бачення епохи, усвідомити, якою вона хотіла видаватися і якою була насправді. Важливо пояснити, чому у неї було прагнення видаватися саме такою, якою її представляла тогочасна наука, література і мистецтво. Багато відомих нам «наукових» праць, творів літератури, музики, образотворчого мистецтва створювали ілюзію оптимістичного і радісного життя. Звертаючись сьогодні до цієї епохи, мимоволі згадуєш Ф. Ніцше, який побачив протиріччя в образі життя греків і висловив сумнів у їх винятковому оптимізмі. Йому видавалося дивним, що народ, який вважався надзвичайно життєрадісним, створив високу форму трагедії, відчув смак до трагічного. Ф. Ніцше пояснив, що прагнення до краси, свят і видовищ – зворотний бік злиднів, турбот і страждань[19]. Інший дослідник – Е. Фромм, намагаючись зрозуміти психологічний фактор історії, дійшов висновку, що представники епохи Відродження не були настільки впевненими і щасливими, як це часто здається. «Напевно, – зазначав він, – нова свобода принесла їм не тільки відчуття сили, але й відчуття ізоляції, сумнівів, скептицизму і, як наслідок всього цього, тривогу. Це протиріччя ми знаходимо у філософських творах гуманістів. Вони підкреслюють людську гідність, індивідуальність і силу, але в їх філософії оголюється невпевненість і відчай»[20].

Якщо мати на увазі історію України доби тоталітаризму, то доводиться констатувати: реальний трагізм буття людей, що не отримав або майже не отримав об'єктивного відбиття в офіційних набутках культури і мистецтва, – зворотний бік соціальної психології тих десятиліть, яка відкривається завдяки історіософському пізнанню. Вираження трагічного відчуття революційної і постреволюційної дійсності прозвучало в творах В. Винниченка і М. Хвильового. Але пізніше, коли були опубліковані твори інших українських письменників і поетів, серед яких романи А. Головка «Бур'ян» і М. Стельмаха «Велика рідня», стає зрозумілим, що в літературі і мистецтві відображався інший бік соціального буття епохи. Тим не менше, те, що трагізм буття не отримував відбиття в мистецтві, пояснюється, з одного боку, стихійними настроями, органічною потребою спрямованих у майбутнє революційних пасіонаріїв і зваблюваних ними мас, які, природно, прагнули приховати «темні» сторони свого життя, котрі, за їх переконаннями, вже відмирають, а з іншого, – насильницьке втручання в культуру партійних і державних органів, які намагалися контролювати художній процес. Хоча зображення світлих сторін пояснювалося нормативною естетикою та критикою і виражало сутність насильницьки запровадженого на початку 1930-х років методу соціалістичного реалізму, що ідеологічно регламентував творчу стихію суспільства.

[19] *Ницше Ф.* Собрание сочинений. Т. 8. – М.: Наука, 1997. – С. 8.
[20] *Фромм Э.* Бегство от свободы. – М.: Наука, 1990. – С. 50.

Про те, що реальність не відповідала тому, як її зображали засоби масової інформації і нав'язувалися суспільній свідомості, люди почали здогадуватися. Так, у філософському трактаті Х. Ортеги-і-Гассета «Повстання мас», що з'явився у 1930 р., йдеться про згасання моралі і культурних традицій в європейській історії ХХ ст. У цьому зв'язку він допускав можливість відновити цивілізацію Нью-Йорка і Москви, але перспективу змальовував досить скептично. Автор підозрював тут «камуфляж», тобто розбіжності між сутністю і її зовнішньою формою, коли остання приховує сутність. Філософ вважав, що марксизм, проникнувши із Заходу в Російську імперію, зберіг лише зовнішню форму, без врахування традиції власної історії. «Я очікую появи книги, яка перекладе сталінський марксизм на мову справжньої історії. Адже те, що становить його силу, ховається не в комунізмі, а в справжній історії. Хто знає, що з цього вийде»[21]. Спостереження філософа виявилися пророчими. Така книга (і не одна) в українському суспільстві з'явилася. Належала вона «Розстріляному відродженню» – драмі духовно-культурного та літературно-мистецького покоління 20–30-х рр. ХХ ст., що дало високохудожні твори у галузі філософії, літератури, живопису, музики, театру і яке знищив тоталітарний режим.

Термін «Розстріляне Відродження», як відомо, належить Єжи Гедройцю. Вперше він появився у його листі до Юрія Лавріненка від 13 серпня 1958 року – як пропозиція назви антології української літератури 1917–1933 рр., що її на замовлення Є. Гедройця підготував Ю. Лавріненко[22]. Антологія представляла найкращі зразки української поезії, прози й есеїстки 1920–1930 рр. За це десятиліття (1921–1931) українська культура в деяких сферах спромоглася компенсувати штучно створене відставання й навіть переважити на етнічних теренах вплив інших культур, російської зокрема (на 1 жовтня 1925 р. в Україні нараховувалося майже 5 тис. письменників).

Увертюрою до масового знищення української інтелігенції став зловісний процес над учасниками «Спілки визволення України», а її початком вважається травень 1933 р., коли відбулися арешт Михайла Ялового та самогубство Миколи Хвильового у недоброї пам'яті харківському Будинку «Слово». Кульмінацією репресивних акцій радянського режиму стало 3 листопада 1937 року. Тоді, «на честь 20-ї річниці Жовтня» у Соловецькому таборі особливого призначення за вироком Трійки був розстріляний Лесь Курбас. У списку «українських буржуазних націоналістів», розстріляних 3 листопада, були також Микола Куліш, Матвій Яворський, Володимир Чеховський, Валер'ян Підмогильний, Павло Филипович, Валер'ян Поліщук, Григорій Епік, Мирослав Ірчан, Марко Вороний, Михайло Козоріз, Олекса Слісаренко, Михайло Яловий та інші. Загалом, в однин день, за рішенням позасудових органів, було страчено понад 100 осіб представників української інтелігенції – цвіту української нації.

У своїх творах ці та інші письменники, поети, митці внаслідок пошуків і запитів продемонстрували інверсійне, руйнівне зрушення, яке відбулося в 20–30-ті роки ХХ ст., через що нова державність відтворювала стереотипи архаїчної свідомості або колективного несвідомого, витісненого друкованою культурою

[21] *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // Вопросы философии. – 1989. – №4. – С. 132.

[22] *Лавріненко Ю.* Розстріляне відродження. Антологія 1917–1933. Поезія–проза–драма–есей. – К.: Смолоскип, 2007. – 976 с.

епохи модернізму. Образи вождів і «ворогів народу» в цю свідомість вписувалися. Показова в цьому плані новела М. Хвильового «Я (Романтика)», провідна ідея якої – розчарування в революції, кричущі суперечності і роздвоєння людини того часу. Головний персонаж – людина без імені, а отже, без індивідуальності, без душі. Заради революції він вбиває свою матір і карає себе думкою, чи варта була революція такої жертви[23].

Сьогодні є очевидним, що покоління, яке спокусилося на соціалістичні ідеї, насправді було лише одним прошарком історичного процесу, причому прошарком, найбільш свідомим, але від цього не менш фантастичним. Цей прошарок можна назвати раціональним, оскільки його легко відтворити, аналізуючи партійні документи, публіцистику і мистецтво того часу. Інші, найменш свідомі верстви історичного процесу, названі К. Леві-Стросом «колективним несвідомим», демонстрували лише історичну безпрецедентність. Як відомо, К. Леві-Строс доходить висновку про необхідність історика усвідомлювати не тільки «хронологічний порядок династій і війн, але й комплекс несвідомих проявів історичного процесу»[24].

Якщо б історик володів методологією аналізу несвідомих психологічних і ірраціональних процесів, йому б обов'язково довелося замислитися над тим, що безпрецедентна спрямованість у майбутнє і рішуча відмова від минулого на рівні свідомості не виключають занурення в ірраціональні глибини історії. Йому б стало зрозуміло, що, чим активніше прагнення наблизити майбутнє, тим фатальніше люди опинялися ближчими до минулого.

Важливо зазначити, що в своїй історії кожна культура демонструє дві основні орієнтації: на традицію (її повторення і відтворення) і на творчість, на створення принципово нових форм. У певному сенсі можна стверджувати, що історія зрілої культури – це повторення традиції, що і надає їй цілісності і єдності, забезпечує можливість творити у межах традиції. Незалежно від переважання тієї чи іншої тенденції можна фіксувати певну статичність, нерухомість культури, повторення в ній відомих форм, що демонструє її застій, або ж фіксувати її незвичний динамізм, здатність до створення нових комбінацій. Якщо взяти за увагу українську культуру XX ст., то можна стверджувати, що в 1920–1930 рр. вона переживала виняткову ситуацію, пов'язану з її орієнтацією на новизну, на творчість, причому не тільки в естетичних, художніх, але, першочергово, в соціальних, політичних формах. Для неї характерне те, що Л. Гумільов називав «пасіонарним вибухом», протестом проти традицій[25]. Це не означає, що українська культура в нових умовах втрачала орієнтацію на традицію. Тут діяла закономірність, сформульована К. Юнгом і названа ним компенсацією. Чим рішучіше культура брала курс на творчість, що проявилося також і в революційних інверсіях, тим незаперечніше в її надрах, у підсвідомих формах назрівав протест проти цієї нестримної «пасіонарної» напруги, прагнення від усього відмовитися, все змінити і перетворити, тобто духу модернізму. В глибинах «колективного несвідомого» історії, тобто психологічної сфери

[23] *Хвильовий М.* Я (Романтика) // http://ukrlitra.com.ua/165-1.html
[24] *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. – М.: Наука, 1983. – С. 25.
[25] Див.: *Хренов Н. А.* Воля к сакральному. – С. 458–460, 463.

ущільнення найдавніших мотивів, формул, образів і архетипів, назрівала зворотна реакція. Пружина традиції, як універсальний механізм будь-якої культури, стискалася в період «пасіонарної» напруги, щоб потім у наступні десятиліття випрямитися і витіснити орієнтацію попереднього покоління на творчість. Ця обставина визначила поворот не тільки від космополітизму художнього авангарду до архетипів традиційних цінностей у 1930-ті роки, але і від проголошених у період Української революції національно-демократичних цінностей до нової форми монархії і диктатури, що встановилися з утворенням Радянського Союзу і насадженням режиму одноособової влади.

Така закономірність історії простежується на різних рівнях – художньому і соціальному. Психологія «пасіонарної» напруги, що виявляється в розриві з попередніми поколіннями, у відмові наслідувати традиції у яскравій формі проявилася в радянському мистецтві. Причому ця тенденція ніби випадає із усталеної періодизації. Піднесення українського мистецтва почалося на рубежі XIX–XX ст. і характеризувалося як культурний «ренесанс» у добу Української Народної Республіки, гетьманату П.Скоропадського, а відтак в умовах так званої «українізації». Однак цей ренесанс не варто пов'язувати винятково з політичною ситуацією, оскільки він – загальний вияв культури, специфічне вираження її «пасіонарної» напруги, що наклала на революційні перетворення особливий відбиток.

Водночас «пасіонарна» напруга виявляється не тільки в творчих формах. Психологія вітчизняних «пасіонаріїв» визначила психологію революційної інтелігенції, яка не знаходила застосування своїм силам в умовах жорсткої диктатури. Революційні зміни у Радянському Союзі, включаючи й УРСР, – результат іншого, вже соціального рівня діяльності «пасіонаріїв», безпосередньо не пов'язаний з художнім рівнем. Однак чим радикальніші були соціальні перетворення, чим глибше вони зачіпали культурні прошарки життя, тим невідворотнішою ставала активізація найдавніших прошарків української культури, без чого художнє життя 1920–1940 рр. не можна зрозуміти.

Логіка була такою, що соціальний прогрес, який вселяв надії та оптимізм, провокував протилежну стихію суспільства – регрес. Стає очевидним, що всі спроби зрозуміти те, що відбулося на межі 1920–1930 рр., приречені на поразку, якщо цей «перелом» пояснювати лише в поняттях і категоріях політичної історії. Від догм «Короткого курсу історії ВКП(б)» необхідно рішуче відійти і звернутися до історичної психології, пам'ятаючи, що рух історії має і соціально-психологічну детермінованість. З цього погляду важливо відповісти на питання: був сталінізм продовженням чи запереченням більшовизму і ленінізму? Важливо зрозуміти, що правонаступність історії відбувалася на рівні не тільки політичних схем, а й масових настроїв суспільства, які або посилювали резонанс цих схем, або взагалі були до них нечуттєвими і несприйнятними. Якщо мати на увазі наступну за революційним потрясінням омасованість, коли всі виявилися «рівні», демонструючи, з погляду патріархальної традиції, хаос, то подальший рух маятника в бік посилення патріархальної традиції як реакція на протест мас стає зрозумілим. Звідси з очевидністю випливає, що сталінізм – не тільки політичне, але й соціально-психологічне явище, тобто наслідок настрою маси. Сучасні дискусії про сталінізм і думки з приводу руху спротиву Й. Сталіну в партії і в суспільстві часто

не враховують сутності поміченої американським істориком С. Коеном тенденції[26], яка полягає в тому, що Й. Сталін, як політичний діяч, виражав психологію мас. Точніше, маси були налаштовані до наведення порядку патріархальними методами. В цьому випадку Й. Сталін, як реальна людина, міг і не подобатися. Тим не менш він відповідав консервативній проекції образу нового порядку. Підкреслимо: така налаштованість характеризує, перш за все, саму масу, її конкретно-історичну форму і соціокультурну сутність.

Зосереджена в містах маса населення – це не тільки синонім народу першої половини XX ст. Останній пов'язаний з найдавнішими традиціями культури. Щодо самої маси, то вона опинилася у духовному вакуумі і виникнення у її свідомості фантому сильної особистості варто розглядати як своєрідну патологію. Маса – історичний стан народу, який опинився в ситуації, коли значущі в його образі культурні традиції постали зруйнованими і, відповідно, активізуються консервативні архетипи. Щоб надати масі нові форми існування, які були б соціально прийнятними, влада намагалася замінити культурні традиції ідеологічними установками. Поняття «народ» передбачає, що в ньому існує безліч особистостей. Поняття «маса» особистість заперечує. Ідеологія, що орієнтується на масу, скочується до створення інакомислячих, оскільки, за словами Х. Ортеги-і-Гассета, маса агресивна щодо всього, що від неї відрізняється[27]. Як наслідок, у структурі влади, як і в мистецтві, відбувається орієнтація на масу. Тут формуються підстави для культу особи.

Ця соціально-психологічна логіка історії свідчить і про зміну логіки літературно-художнього процесу. Яскравий «пасіонарний вибух», що проявлявся упродовж 1920-х у безпрецедентному плюралізмі у мистецтві, з початку 1930-х рр. і наростанням культу особи Сталіна почав затухати. Річ тут не тільки в тому, що відбувається бюрократизація культури і насаджується тотальна ідеологізація мистецтва. Справа знову ж таки у зміні соціального середовища функціонування і розвитку культури. Соціальний склад міст, що змінювався, порушував взаємодію літератури і мистецтва та їх «споживача». Селянська культура, що руйнувалася, поповнювала міські спільноти «уламками», які зберігали в свідомості консервативні традиції фольклорного типу і які не були чуттєвими до індивідуальних і особистих цінностей, що стали сутністю нового мистецтва[28]. Можна також стверджувати, що й фольклорні образи, які були незмінними з часів середньовіччя, почали активно втручатися не тільки в художні, але й політичні процеси.

«Червоне століття», як його назвав М. Попович, цікаве своєрідним «діалогом» фольклорної й ідеологічної свідомостей, їх взаємопроникненням, а також спробами витіснення новою ідеологією національних цінностей. В історії «пасіонарної напруги наступає момент, який за аналогією можна було б назвати естетичним, художнім і культурним «термідором», тобто, коли традиційні цінності всупереч політиці режиму пробивають собі шлях до реабілітації. Якщо для 1920-х рр. мистецтво демонструвало поетику «шкіряних тужурок» і «револь-

[26] *Коэн С.* Большевизм и сталинизм // Вопросы философии. – 1998. – №7. – С.46 – 72.

[27] *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс. – С. 142.

[28] Див.: *Даниленко В. М., Касьянов Г. В., Кульчицький С. В.* Сталінізм в Україні: 20–30-ті роки. – 344 с.

вера», тобто психологію аскетичних героїв, які борються з усіма зовнішніми і внутрішніми ворогами, що заважали побудові нового життя, то література і мистецтво 1930-х рр. реанімує раніше заперечені прості цінності і радощі життя.

Культуру міжвоєнних років неможливо осягнути без соціально-психологічного виміру історичного процесу, тобто без суспільної психології того часу. Першочергово необхідно відмовитися від уявлення, що маса була винятковою жертвою, лише об'єктом маніпуляції з боку держави, партії і Й. Сталіна. Остання обставина зовсім не заперечується. Провина всіх суспільних інститутів і конкретних історичних діячів безсумнівна. Особливості утопічного світосприйняття часу кореняться не тільки в державних планах, але і в неусвідомлених установках масової свідомості. Є підстави стверджувати, що останні до певної міри ініціювали перед інститутами влади задуми і здійснення тих чи інших планів. Така постановка питання вимагає аналізу не тільки теоретичних, практичних, естетичних і художніх явищ цих десятиліть, але й утопічних, міфологічних, фольклорних і соціально-психологічних його аспектів.

Оскільки ірраціональні образи минулого спричиняли колосальний вплив на реальність, то представники режиму перебували в ситуації, коли треба було відповідати установкам масової свідомості. Це не означає, що Й. Сталін не у всьому відповідав суспільній психології. Але та обставина, що на вершині влади опинився саме він, не випадкова, як не випадкове і те, що в цьому становищі він перебував тривалий час. Нам можуть дорікнути у непослідовності: якщо маса не є лише жертвою, то як пояснити спрямовані на масу репресії? Ці суперечності потрібно розгадати. В цьому і проявляється раціональний початок історії. Маса не могла б бути обманутою, якби не була б схильною до цього. Розгадка цього парадоксу становить кардинальні особливості суспільної психології всього історичного моменту доби тоталітаризму.

Гіпертрофія масової свідомості і її вплив на політичне, економічне і культурне життя цих десятиліть – не що інше, як наслідок руйнування культурної цілісності й ієрархії цінностей, що мало місце в умовах насадження більшовицького режиму. Щодо культури масова свідомість не є чимось зовнішнім і чужим. Її зміст становлять елементи, що мають різне походження і отримали свободу проявів. Вона повертає подавлені пізніми традиціями різні «комплекси» і «травми». Деякі філософи, зокрема М. Бердяєв, звертали увагу на взаємозв'язки, що існували між вождями і масами. Останній наголошував: «Маси бувають захоплені лише ідеями, які допускають просту й елементарну символіку, стиль, характер для нашого часу. Пошуки вождя, який поведе за собою маси і дасть звільнення, вирішить усі питання, означає, що всі класичні авторитети монархії і демократії впали і необхідна заміна їх новими авторитетами, породженими колективною одержимістю мас»[29]. Однак взаємозв'язки існують не тільки між вождями і масами, але і між масами і культурою. Тут доречно навести деякі роздуми Г. Лебона, який вказував на такі особливості масової психології, як відсутність критичного, аналітичного початку і сприйнятливість до вражень. «Для натовпу, не спроможного ані до роздумів, ані до міркувань, немає нічого неймовірного, адже неймовірне якраз завжди і вра-

[29] *Бердяев Н.* Судьба человека в современном мире (К пониманию нашей эпохи). – Париж, 1934. – С. 11.

жає найсильніше. Ось чому натовп вражається найбільш дивною і легендарною стороною подій»[30]. У зв'язку з цим натовп схильний приймати фантастичне за дійсне, не задумуючись, що це може бути звичайна казка. Справді, бажання дивного диктує необхідність пояснити нев'янучу у віках популярність фольклору і, перш за все, казки. Звернення до казки не буде відхиленням від характеристики естетичних процесів вказаних десятиліть. В історії навряд чи знайдеться який-небудь інший період, в якому було б настільки активним саме фольклорне мислення, що наклало відбиток на всю культуру цього періоду і сформувало найбільш універсальні риси її стилю.

«Прорив» і неймовірний розвиток фольклорного мислення, що часом визначало навіть політичні і практичні процеси життя, в цей період пояснюється порушенням спадкоємності у розвитку культури, руйнуванням її пізніх традицій, коли на зміну модерну приходив модернізм. Повертаючись до казки як прояву фольклору, підкреслимо, що відчуття здивування або захоплення, що виникає у сприймаючого казку внаслідок зображення незвичного і фантастичного, викликане ілюзією того, що це незвичне і фантастичне відбувається ніби у самій реальності.

Згасання художнього авангарду 1920-х рр., що настільки очевидно проявився, наприклад, у розвитку документалістики, пов'язане з тим, що у 1930-ті рр. зображення звичних характерів і звичних дій у повсякденному житті, характеризуючи документальний принцип, перестає виконувати естетичні функції. В ситуації пробудження фольклорного мислення мистецтва закликається розказувати про те, що здатне вражати незвичайністю[31].

Казковість реальності в 1930-ті роки виявлялася у специфічному сприйнятті життя, ніби йшлося не про повсякденне, оточуюче всіх життя, а те, що існувало десь «за тридев'ятим царством». Щоби сприймати цю незвичну, фантастичну дійсність казки, не потрібно вирушати у подорож, долати перешкоди, піддаватися дії надзвичайних сил. Але саме тому змінювався ракурс на все, що доводилося спостерігати. Все реальне ставало незвичним, фантастичним, казковим, безпрецедентним і для багатьох привабливим. Звідси і ставлення до минулої історії. Тому негативне ставлення до історії – не тільки зла воля конкретного діяча, а вираження ракурсу у сприйнятті масами дійсності, що змінилася.

Виявляючи соціально-психологічний аспект культури досліджуваного періоду, не важко помітити деякі нові ознаки стилю нової культури. Перш за все, виділимо найбільш універсальну і, як нам видається, «ключову» ознаку цього стилю, назвавши її видовищністю. Її сенс випливає з театрального уявлення часу. Мабуть, сталінізм характеризується тим, що епоха свідомо створює систему образів, здатну виразити сутність нового часу. Така стихія образів однозначно не відповідає реальності[32]. Не відповідає настільки суттєво, що сьогодні, аналізуючи це явище, часто вживаємо слово «брехня». Дійсне і показове, реальне і видиме в цю епоху збігаються. При цьому видиме не тільки покликане «ховати» реальність, але має значущий зв'язок з масовою свідомістю. Масова свідомість і влада, яка намагається їй відповідати, уникають безпосереднього,

[30] *Лебон Г.* Психология народов и масс. – СПб.: Обрис, 1996. – С. 87.

[31] Див.: *Хренов Н. А.* Воля к сакральному. – С. 469 – 470, 472 – 473.

[32] Див.: *Даниленко В. М., Касьянов Г. В., Кульчицький С. В.* Сталінізм в Україні: 20–30-ті роки. – К.: Либідь, 1991. – 344 с.

стихійного відображення реальності. Творчі імпульси контролюються і регламентуються державними і партійними установками, корегуються замовною критикою, що й породжує невідповідність між намірами художньої інтелігенції і державними інститутами, що керують мистецтвом.

Як ілюстрацію незбігу реального і демонстративного знаходимо у М. Гефтера, який стверджує, ніби після вбивства С. Кірова в Радянському Союзі деякий час існувала гласність: представники партії, що знаходилися на різних щаблях влади, піддавалися критиці[33]. Насправді, в реальності існувала не гласність, а видимість гласності, гра в гласність, і водночас проводився експеримент, після якого найбільш відвертих критиків фізично знищили. Це спостереження дозволяє поставити питання про театралізацію епохи, про незбіг реальності з образом, який штучно конструювався.

Наступна характерна ознака видовищності цієї епохи – прагнення здивувати, привести до стану захоплення і потрясіння. Цей характерний для видовищних форм культури ефект сприйняття в ці десятиліття переходить межі естетичного і художнього, виражаючи сприйняття нехудожньої реальності. Нарешті, демонстрація незвичного, такого, що зрідка зустрічається, виняткового, спроможного здивувати, свідчить про відродження «кунсткамерності» культури, що становить елементарну структуру будь-якого видовища. В ці десятиліття за принципом видовища сприймаються не тільки різні художні явища, але і сама реальність. Там, де реальність не відповідала цьому суб'єктивному сприйняттю епохи, придумували її специфічний образ, незважаючи на те, збігається він з реальність чи не збігається. Це насильницьке втілення суб'єктивного образу в явища політики, економіки, промисловості, сільського господарства, урбанізації, архітектури тощо становило сутність театралізації епохи.

Ф. Фукуяма показав, що радикальні політичні зміни в країні можуть відбуватися не тільки у зв'язку з економічними процесами, необхідністю переходити до нових економічних структур, як це доводив К. Маркс, а інколи просто через популярність тієї чи іншої ідеї і ставлення до неї певного політичного лідера[34]. Але при цьому масові настрої у суспільстві також впливають на установки політичного лідера. Тому можна стверджувати, що система суб'єктивних, театралізованих образів, за допомогою яких визначалася реальність нового світу, що будувався, ґрунтувалася не стільки на раціоналістичних, скільки на утопічних і фольклорних уявленнях мас. Тут доречно звернутися до думки В. Гроссмана, який вказував, що театральний підхід пронизував радянське суспільство, політичне і державне життя. «Мертва свобода стала головним актором у гігантському інсценуванні, в театральній виставі небаченого обсягу. Держава без свободи створила макет парламенту, виборів, професійних спілок, макет суспільства і суспільного життя в державі без свободи, макети правлінь колгоспів, правлінь Спілок письменників і художників, макети президій райвиконкомів і облвиконкомів, макети бюро і пленумів райкомів, обкомів і центральних комітетів національних компартій обговорювали справи і виносили рішення, які були винесені раніше зовсім в іншому місці. Навіть Президія Центрального комітету партії була театром»[35].

[33] *Гефтер М.* Сталин умер вчера // Рабочий класс и современный мир. – 1988. – № 31. – С. 126.
[34] *Фукуяма Ф.* Конец истории? // Вопросы философии. – 1980. – №3. – С. 138.
[35] *Гроссман В.* Все течет // Октябрь. – 1989. – №6. – С. 102.

Потреба у казковому сприйнятті життя визначала виробничі, стаханівські рекорди і небачені перельоти, на зразок перельоту В. Чкалова, Г. Байдукова й О. Белякова в США через Північний полюс у 1937 році. Звідси всі ці сільськогосподарські утопії з небачено «колосистою пшеницею» у дусі Т. Лисенка, обіцянки загального достатку і неймовірних урожаїв. Звідси будівництво в кінці 1930-х років Виставки досягнень народного господарства – справжнього символу свого часу, що демонстрував усе видатне, виняткове, рідкісне. Причому не як випадкове, а як характерне для життя.

Провідником ідеї тотального перетворення природи мав стати представлений образ І. Мічуріна в однойменному фільмі О. Довженка 1947 р. Подібно до того, як робітники м'ясорадгоспу в О. Платонова вирощують гігантські гарбузи, І. Мічурін мріє про безпрецедентну врожайність і збільшення обсягу плодів. М. Калінін, переглянувши фільм, з пафосом мовив, що здійснюється мрія В. Леніна про той час, коли будуть «свята квітів, цвітіння і свята плодів»[36].

Акцентуючи на масовій психології, що активно формувала образ нової культури, вкажемо на її конкретно-історичну форму – фантастичне сприйняття дійсності масами, які втратили зв'язок із землею, відійшовши від звичного середовища життя, зіткнулися під час колективізації з реальністю тоталітарного режиму, з розв'язаним голодомором-геноцидом 1932–1933 рр. Подвійність моралі мас коріниться не тільки у захоплюючому пориві мас до майбутнього, але й у їх страху, який навіювала жорстока політика репресивного режиму і його вождя.

Потребу вибудовувати прояви нового способу життя, зокрема засобами літератури і мистецтва, можна розглядати як компенсацію втраченої реальності минулого, розриву з традиційними цінностями. Сильна влада, уособлювана вождем, каральними органами і армією, сприймалася як компенсація за відносну стабільність дореволюційної доби. Державна політика у сфері культури, сенс якої зводився до возвеличення діяльності головної особи в державі, партії й армії, сприймалися також відповідно до потреби в переборенні розгубленості, хаосу і життєвого дискомфорту. Чим спроможнішими виявлялися література і мистецтво вражати і захоплювати, тим ближчими вони ставали масі, яка намагалася звільнитися від відчуття покинутості, самотності, розгубленості і невлаштованості, гострого відчуття розірваного звичного укладу. У зв'язку з тим, що мистецтво мало демонструвати ідеальний, бажаний образ дійсності, здатний допомогти перебороти суперечності «колективної душі» суспільства, його соціально-психологічна природа рішуче розходилася з гносеологічною. Соціально-психологічна особливість історії цього періоду стає основою «театралізації» життя, що можна фіксувати у поведінці представників влади, в установках маси, в різних проявах культури. До певної міри ця особливість характеризує стиль нової культури в цілому.

Як уже говорилося, маси сприймали дійсність казкою. На згадку приходять слова з маршу льотчиків: «Ми народжені, щоб казку зробити дійсністю». Реальність і задум зміщувалися. Дивувати і вражати масу мало оспівування і возвеличування діяльності Й. Сталіна, його проектів форсованої індустріалізації,

[36] *Довженко А.* Собрание сочинений: в 4-х т. Т. 3. – М., 1968. – С. 94.

насильницької колективізації, економічно та екологічно невиправданого Дніпрогесу, оспіваного у фільмі О. Довженка «Іван», Біломорсько-Балтійського каналу, підчас будівництва якого загинуло 300 тис. ув'язнених. Для цього періоду характерне особливе сприйняття простору. Радикально перебудовуються не тільки міста в центрі, але й віддалені окраїни. Цю атмосферу переобладнання глухих місць і перетворення їх на соціалістичне світле місто особливо романтично передавав фільм О. Довженка «Аероград» (1935).

Крім зазначеної універсальної ознаки стилю культури цього періоду, що виражався у видовищності, виділимо й деякі інші риси. Йдеться, зокрема, про протиріччя між крайнім раціоналізмом радянської культури і «колективним несвідомим», що деформує цей раціоналізм і призводить його до своєї протилежності, тобто до ірраціоналізму. Якщо крайній раціоналізм можна вважати результатом насадження більшовицької свідомості, то «колективне несвідоме» виражало психологію мас, здатну задавати установки при сприйнятті майбутнього. Якщо «колективне несвідоме» становить потужну силу, на яку необхідно зважати, то крайній раціоналізм також становить важливе явище, оскільки ще з часів Просвітництва в історії західної культури він встиг стати традицією. Мабуть, історія XX ст. становить активну взаємодію цих початків.

Чим очевидніше виявляло себе раціоналістичне, здебільшого вольове прагнення все перетворити, переробити, тим вірогідніше активізовувалося «колективне несвідоме», диктуючи перетворення існуючого в певному, заданому минулому напрямі. Чим більш різким виявлявся розрив із безпосередньо відчутним минулим, тим активніше починало виявлятися «колективне несвідоме», що представляло «пам'ять» у формі найдавніших і вже забутих або напівзабутих образів і уявлень, які передаються в ході історії з покоління в покоління. У зв'язку з цим протиріччям можна поставити питання, чому в такому разі ці два початки не призводили до антагонізму, не доходили до протиріччя? Мабуть, річ була у тому, що крайнощі зійшлися в тому явищі, яке ми назвали в назві параграфа – «утопізм». Називаючи це явище, доцільно виділити ще одну універсальну ознаку культури сталінського соціалізму – її утопізм.

Синтез раціоналізму й ірраціоналізму, що становив сутність утопічного мислення 1930-х років, дає змогу пояснити його емпірично. Якщо теоретичний утопізм можна встановити, вчитуючись у твори його основоположників, то несвідомий утопізм можна виявити, звертаючись лише до фольклорних формул і архетипів. Як уже зазначалося, радянська доба – це період безпрецедентного «прориву» в реальність фольклорного мислення. Виникає відчуття, що спадковість історичного процесу виявилася зірваною своєрідним вибухом, а поведінку людей почали визначати установки віддаленого в історії періоду. Свого часу П. Мілюков, оцінюючи революцію в Росії, писав, що, подібно до могутнього геологічного перевороту, вона зруйнувала тонкий шар пізніших культурних нашарувань, стимулюючи активність найдавніших шарів історії[37].

У контексті цивілізаційного осмислення культури цей «геологічний переворот» можна трактувати як подолання установок друкованої (вченої) культури і повернення до усної стихії мислення, тобто до фольклорних

[37] *Милюков П.* История второй русской революции. Т.1. Вып.1. – София, 1921. – С. 10.

традицій. У 1930-ті рр. такі тенденції почали визначати всі сфери суспільного буття, включаючи й культуру. Д. Фрезер застерігав, що вони становлять постійну загрозу для цивілізації, особливо у ті періоди, коли прориваються на поверхню, починаючи визначати соціальні і практичні сфери[38].

Усвідомлення сутності установок тоталітарної влади дозволяє глибше зрозуміти специфіку пріоритетів соціальних функцій літератури і мистецтва. Звичайно, культура була покликана, з одного боку, тиражувати установки влади і, відповідно, освічувати маси, а з другого, здійснювати профілактичні заходи, тобто впливати на маси так, щоб виключити невдоволення або його нейтралізувати. Взагалі «катарсис», що виник у суспільстві як наслідок сталінського макіавеллівського театру, викликав сильніший емоційний ефект, ніж власне література і мистецтво. Зображення такого катарсису в романі, фільмі, спектаклі чи на полотні було набагато блідішим, ніж у житті. Справжні емоційні переживання вирували в самому суспільстві. Переживання від сприйняття мистецтва не були настільки сильними, тим більше, що наповнювалися моралізуванням, точніше, виправданням трагедій, що розігрувалися в житті. Наявність «ворогів» як повторюваних образів культури тих часів і їх знищення виправдовувалося політичними, ідеологічними і моральними мотивами. Тому в тогочасних творах літератури і мистецтва було багато резонерського. Такі твори мали сенс лише у зіставленні з тим, що відбувалося насправді. У свідомість мас вони заносили установки, що виправдовували репресії і геноцид проти власного народу. Отримуючи таке виправдання за допомогою художнього образу, людина заспокоювалася, допускаючи, що вороги справді існують і їх необхідно знищувати, мирилася з дійсністю, починала більше довіряти владі, яка постійно шукала аргументів у пошуках ворогів, тиражованих пропагандистською машиною держави. Такі твори були потрібні суспільству, яке так і не здобуло свободу. Література і мистецтво такого типу становили щось на зразок притч Старого і Нового Завітів, за допомогою яких ставали доступними і зрозумілими принципи, що утверджувалися владою. Втративши себе в анонімних (класових, партійних і державних) співтовариствах, особистість втрачала і необхідні для оцінки того, що відбувалося, моральні критерії. Тому їй все-таки потрібні були установки, які б допомагали оцінити ту чи іншу подію. Офіційна мораль, або мораль влади, виправдовувала все, що сприяло партії, державі, будівництву соціалізму. Твори літератури, кіно і театру виявилися притчами, за допомогою яких моральність влади мала стати зрозумілішою. Такі твори полегшували сприйняття складних ситуацій і поведінку в цих ситуаціях. Наприклад, твори мистецтва популярно пояснювали, що потрібно робити, якщо твій чоловік, батько, син, брат виявляться ворогами держави, народу. Так, старий Степан Глушак у фільмі «Аероград» О. Довженка веде в тайгу свого товариша дитинства Василя Худякова, щоб там розстріляти «за зраду і допомогу самураям», які заважали будувати нове місто на березі океану. Перед тим, як здійснити жорстокий суд, старий мисливець говорить: «Вбиваю зрадника і ворога трудівників, мого товариша»[39].

[38] *Фрезер Д.* Золотая ветвь. – М.: Политическая литература, 1980. – С. 69

[39] *Довженко О.* Твори: в 4-х т. Т. 1. – К.: Дніпро, 1986. – С. 176.

Безособовість і посередність, які процвітали в літературно-мистецькому процесі сталінських часів, пояснюються не тільки тим, що твори задумувалися і сприймалися як ілюстрація державної моралі, яка дозволяла підданим держави почуватися спільнотою, що утверджувала вперше у світовій історії нові ідеали і будувала відповідно до цих ідеалів нове суспільство. Вони пояснюються тим, що твори створювалися і для здійснення інших, навіть протилежних функцій. Так, одні твори формували і пропагували нову мораль, виправдовуючи вбивство багатьох мільйонів невинуватих співвітчизників, інші ж дозволяли уникати нелюдської, варварської державної педагогіки, цього сталінського макіавеллізму. Більша частина тогочасних творів сприймалася контрастом щодо реальності, дозволяла забути, що в цій реальності відбувається насправді. Ці твори відволікали від особистих драм і трагедій, коли дружини, чоловіки, сини, доньки, батьки і матері були заарештовані чи померли від голодної смерті. Реальність була настільки тривожною, що першим прагненням особистості виступало бажання забути про неї. Ось чому поширення набували твори, що відволікали від жорстокої реальності і зображали казкове, нереальне життя з його радощами і достатком. Як тут ще раз не згадати О. Довженка, а також М. Бажана, М. Рильського, П. Тичину та інших, змушених співпрацювати з владою. Щоб реально сприймати деякі їх твори, сучаснику необхідно відчути себе в ситуації сталінських репресій, змоделювати становище, коли потрібно було комусь нести передачу або ж намагатися віднайти місцеперебування рідної людини, дізнатися, жива вона чи вже мертва. Цю соціально-психологічну ситуацію сьогодні важко уявити, тому трудно і зрозуміти, чому твори цього періоду, крім тих, що за цензурними міркуваннями не стали фактом соціального функціонування, перестають здійснювати для нових поколінь естетичні функції.

7. 3. Пролеткульт і українська радянська культура міжвоєнних років

Спроба російських більшовиків замінити стару систему культури, науки і освіти пролетарською супроводжувалася створенням під контролем партії спеціальних організацій, зокрема «Пролеткульту», ідеологія якого насаджувалась і в Україні. Тут восени 1921 р. було засновано Всеукраїнський пролеткульт як «пролетарська культурно-освітня і літературно-мистецька організація», який невдовзі набув виразно проросійського характеру. Микола Хвильовий ініціював створення Всеукраїнської федерації пролетарських письменників і митців, яка відмежувалася від Пролеткульту. Ідеологія пролетарської культури не становила цілісної системи, швидше вона відбивала соціальні і духовні суперечності цього періоду і охоплювала такі проблеми: ставлення до культурного спадку минулого; етичні принципи людини «нового світу»; естетичні принципи творчої діяльності; принципи нової «пролетарської науки, літератури і мистецтва». Розглянемо кожен із цих напрямів.

Культурна спадщина. Щодо культурного спадку – ідеологи Пролеткульту виступали за рішучий розрив із буржуазною культурою, критичний перегляд культурних цінностей минулого та негативне ставлення до їх носіїв.

Етичні принципи. Пролетарська культура пов'язувалася з формуванням нової людини-колективіста. Колективізм трактувався як вища форма розвитку індивідуальності. Першопочатково проголошений Пролеткультом принцип «колективного співробітництва і творчості» згодом був замінений на принцип «класової боротьби» і «класової ненависті».

Естетичні принципи. Розглядаючи культуру як соціальне явище, ідеологи Пролеткульту пов'язували сутність літератури і мистецтва з його класовою природою, виступаючи за розвиток нового «пролетарського мистецтва», яке мало замінити мистецтво «буржуазне». Його творцем повинен був стати митець, що вийшов з робітничого середовища і відстоює інтереси пролетаріату.

Принципи «нової науки». Ідеологи Пролеткульту вважали за необхідне реформувати наукове знання, критично переглянути за змістом і способом викладання, ліквідувати розбіжності наукового знання. Спрощене трактування природи наукового знання вело до його інтерпретації як уталітарно-прикладного явища. Наукове знання, на їхню думку, має класово зумовлену природу, звідси вимога – розвиток власної пролетарської науки на марксистському ґрунті.

Закладені принципи Пролеткульту мали вплив і на українське суспільство у ті непрості часи. Угруповання, що виступали під прапором Пролеткульту, відкидали принципи спадкоємності в українській культурі. Вони вважали, що культура експлуататорських класів з її цінностями за своєю природою глибоко ворожа робітникам і селянам – переможцям революції. На їх думку, навіть фольклор слід було відкинути як культуру рабів, невільницьку за своєю сутністю. Хибні теоретичні настанови всеросійського Пролеткульту український Пролеткульт доповнив концепцією «двох конкуруючих інтелігенцій: петлюрівської і русотяпської», які, мовляв, уособлюють головну небезпеку в культурі. Прикриваючись дзвінкою фразою, пролеткультівці практично усувалися від розв'язання назрілих національно-культурних проблем українського духовного відродження, а тому така культурна політика не могла стати продуктивною.

9 березня 1919 р. тимчасовий робітничо-селянський уряд УСРР для заспокоєння селянських протестів прийняв постанову «Про обов'язкове студіювання у школах місцевої мови, а також історії та географії України», яка не була виконана з огляду на зміну політичної ситуації. Майже через рік (21 лютого 1920 р.) ВУЦВК ухвалив постанову «Про вживання в усіх установах української мови нарівні з великоруською», яка теж не була реалізована на практиці. Нарешті, в серпні 1921 р. було прийнято декрет РНК УСРР «Про запровадження української мови у школах та радянських установах»[40], що з великими складнощами і досить кон'юнктурно втілювався у життя.

У жовтні 1922 р. пленум ЦК КП(б)У ухвалив директиву з національного питання, в якій повторювалися постанови конференції РКП(б) 1919 р. щодо української культури і мови. Вона підтвердила проголошення офіційного курсу на розвиток двомовності в республіці і вільний розвиток української мови і культури, але вільний у розумінні класовому. «Напівукраїнізація» була

[40] Постанова Ради народних комісарів УСРР про запровадження української мови в школах і радянських установах // http://textbooks.net.ua/content/view/1059/17

своєрідним маневром більшовиків, до того ж нейтралізовувалася негативним ставленням до національної інтелігенції, яка характеризувалася як служанка «буржуазної контрреволюції».

Надрукована в 1920 р. стаття М. Скрипника «Донбас і Україна» продовжила ідею широкомасштабної українізації, закладеної в добу Української Народної Республіки. Автор доводив, що російський та зросійщений пролетаріат України може побудувати нове життя, лише привернувши, в соціальному відношенні, на свій бік решту українського народу (передусім, селянство), і зробити це він зможе тільки тоді, як стане на бік селянства у відношенні національному[41]. Для практичного втілення в життя українізації місцевих органів влади, державного і господарського апарату, розвитку національної преси та мистецтва в республіці було створено спеціальну комісію на чолі з секретарем ЦК КП(б)У В. Затонським.

Дискусії тривали, а все йшло своїм шляхом. Українська інтелігенція розвивала (як могла) національну культуру. З'являлися наукові видання українською мовою; попри перешкоди, діяли товариства «Просвіти», в школах запроваджувалося викладання українською мовою. Іншими словами, неофіційна українізація розпочалася значно раніше, ніж офіційна, оскільки реальний крок до її здійснення було зроблено на XII з'їзді РКП(б) (1923 р.), на якому висловилися за політику коренізації в союзних республіках. Вона стала офіційно проголошеним курсом, обов'язковим для всіх членів партії і державних службовців. У червні 1923 р. Раднарком УСРР ухвалив постанову «Про заходи в справі українізації шкільно-виховуючих та культурно-освітніх установ», а у вересні того ж року було видано декрет ВУЦВК та РНК УСРР «Про заходи забезпечення рівноправності мов і про допомогу розвиткові української мови». Передбачалося остаточне переведення шкіл, дитячих будинків та ін. на український мовний режим (крім установ нацменшостей) протягом двох років і поступова українізація всіх установ професійної освіти. Українська мова і українознавство пропонувалися для неукраїнських шкіл як обов'язкові дисципліни. Українізовувалися і деякі військові навчальні заклади. Загалом ці заходи, незважаючи на їх ідеологічну зашореність, були схвально сприйняті українським суспільством, зокрема інтелігенцією, прагнення якої зосередитися на культурній ниві ніби збігалося з політикою влади.

У партійно-державній діяльності виявилися два важливі аспекти українізації: по-перше, підготовка, виховання і висування українських національних кадрів, урахування національного складу республіки для формування кадрового корпусу, організація навчальних закладів з українською мовою викладання, закладів культури, національної преси, книговидавництва, сприяння українському мистецтву. По-друге, важливим напрямом мовної політики вважалося створення умов для вільного культурного та духовного розвитку національних меншостей, насамперед росіян.

Реакція інтелігенції і службовців на заходи щодо українізації була неоднозначною. На одному із засідань Політбюро ЦК КП(б)У говорилося, що значна частина інтелігенції відгукнулася на заклик працювати на справу українізації безкоштовно. В Академії наук розгорнулася робота над словником української мови, згодом було утворено Інститут української наукової мови для

[41] *Скрипник М.* Статті й промови. – Т.2. – Ч.2. – Харків, 1931. – С. 57.

розробки термінології в різних галузях науки; вчителі і науковці викладали на курсах українізації та ін. – складно охопити всі напрями діяльності на цьому терені. В 1923–1924 рр. в Україну з еміграції повернулася частина інтелігенції на чолі з М. Грушевським, яка теж включилася в процес національно-культурного відродження. Разом з тим, багато хто, особливо із службовців державного апарату, поставився до нової політики або негативно, або байдуже, вважаючи її штучним заходом. Практично не сприймали ідею українізації інженерно-технічні працівники, серед яких більшість становили етнічні росіяни, до того ж вони працювали в робітничому середовищі, майже цілком зрусифікованому. Частина професорсько-викладацького складу вишів, які до революції були російськомовними, також негативно ставилася до українізації[42].

І все ж реалізація політики коренізації давала позитивні наслідки: функціонували національна школа, преса, книговидавництво, в тому числі для національних меншин. Тільки в Києві протягом 1920-х рр. було відкрито інститути єврейської культури, польської (Польський педагогічний інститут і технікум). На середину 1920-х рр. українці в педагогічних ВНЗ становили більше половини всіх студентів. Але з великими складнощами відбувалася українізація державних установ і партійного апарату. Повсюдно, особливо на Сході республіки, спостерігався опір українізації з боку працівників, що служили в державних установах, їхнє небажання відвідувати курси української мови. Такі ж настрої панували і в апараті ЦК КП(б)У, в нижчих ланках партапарату.

Деякі з перешкод поступово відпадали – з'являлася розроблена співробітниками ВУАН наукова і ділова термінологія, продовжувалися терміни українізації, кількість видань спеціальної україномовної літератури зростала. Залишалося основне і найскладніше – небажання службовців, фахівців, частини викладачів, учителів та ін. вивчати українську мову і здійснювати українізацію. Очевидно, Кремль робив все для того, щоб вона сприймалася як кампанія, як тимчасовий захід, маневр. Таке ставлення побутувало і в місцевому партійному керівництві.

Офіційна адміністративно-апаратна українізація формально прискорилася з «обранням», а точніше, з призначенням Сталіним на посаду генерального секретаря ЦК КП(б)У Л. Кагановича, який був людиною суворою, схильною до адміністрування. Він зумів перевести українізацію на рейки адміністративного тиску, що не могло не викликати зворотної реакції. При Раднаркомі УРСР була утворена Центральна Всеукраїнська комісія з українізації (голова – В. Чубар, члени – М. Скрипник, О. Шумський, В. Пайко, Д. Лебідь, І. Булатта ін.), на місцях створювалися відповідні губернські та округові комісії.

У липні 1925 р. Раднарком УРСР прийняв постанову «Про практичні заходи по українізації радянського апарату»[43]. Згідно з нею проводились облік службовців та їх атестація на знання української мови. Вони ділилися на три категорії: перша – ті, що знали мову добре, друга – з посередніми знаннями, третя – ті, що не знали взагалі. Залежно від категорії працівники зобов'язувалися відвідувати курси української мови. Працівників, які саботували українізацію,

[42] Див.: *Касьянов Г. В.* Українська інтелігенція 1920-х – 1930-х років: соціальний портрет та історична доля. – К.: Глобус; Едмонтон: КІС, 1992. – С. 178.

[43] Див.: Культурне будівництво в Українській РСР (1917–1927). Збірник документів. – К.: Наукова думка, 1979.

звільняли з роботи. Вся робота була поставлена під жорсткий контроль. Відповідні заходи здійснювалися в інших установах – культурних, освітніх та ін.

Утім, такі заходи викликали спротив з боку проросійської кваліфікованої інтелігенції. Вивчаючи стан українізації ВНЗ на початку 1925 р., комісія Наркомату РСІ (Робітничо-селянська інспекція) УСРР відзначила, що професори ставляться до необхідності вивчати українську мову вельми негативно.

Українізація, запропонована офіційними владними структурами, була досить стримано сприйнята апаратом управління. Безпосереднього впливу на загальне національно-культурне відродження України українізація не справляла, але давала свободу дій тим партійцям, які були зацікавлені в піднесенні національної культури (О. Шумський, М. Скрипник, Ю. Озерський та ін.), а також інтелігенції, яка і без офіційної політики працювала на ниві української культури. Українізація могла стати пріоритетною частиною загального процесу розвитку української культури, якби до неї був справжній, а не кон'юнктурно-політичний інтерес партійних структур.

Культурні явища, які не піддавалися контролю з боку держави і партії або протягом національно-культурного відродження виходили з-під відповідного ідеологічного впливу, ставали об'єктами репресивної політики. Репресивні заходи спрямовувалися не лише проти старої інтелігенції, над якою майорів жупел націоналізму, а й проти її нової генерації. Вже тоді почалася боротьба проти «ідеології М. Хвильового», розгорався конфлікт щодо шляхів і темпів українізації між О. Шумським і Л. Кагановичем. Почалися спекуляції на українізації: в складнощах проведення українізації звинувачувалися «шовіністично настроєні спеціалісти і службовці державного апарату», з одного боку, і «українські націоналістично-інтелігентські кола», – з іншого.

Процес українізації дав поштовх розвитку інших сфер української культури, зокрема, під партійним патронатом створювалася низка літературних і мистецьких організацій. У 1922 р. в Харкові під керівництвом Сергія Пилипенка з'явилася перша з масових літературних організацій — «Плуг». Заявивши, що для мас треба створювати таку літературу, якої вони хочуть, ця організація заснувала мережу письменницьких гуртків, котра незабаром охопила майже дві сотні письменників і тисячі початківців. Один із діячів організації так охарактеризував її ставлення до мистецтва: «Завдання нашого часу в царині мистецтва полягає в тому, щоб знизити мистецтво, зняти його з п'єдесталу на землю, зробити його потрібним і зрозумілим для всіх». Через рік Василь Елланд-Блакитний організував літературну групу «Гарт», що також прагнула працювати для створення пролетарської культури в Україні. До неї входили Костянтин Гордієнко, Олександр Довженко, Олесь Досвітній, Михайло Йогансен, Олександр Копиленко, Іван Микитенко, Валер'ян Поліщук, Володимир Сосюра, Іван Сенченко, Павло Тичина, Микола Хвильовий та ін. Поряд із цими організаціями марксистської орієнтації виникають невеликі групи ідеологічно нейтральних, або «непролетарських» письменників та художників.

У добу українізації особливо виділялася київська літературна група «неокласиків», яку очолював Микола Зеров. До її складу входили Михайло Драй-Хмара, Павло Филипович, О. Бургардт (Юрій Клен), Максим Рильський. Це були блискуче освічені люди, які володіли багатьма іноземними мовами,

створювали численні переклади світової класики, активно протистояли «Пролеткульту». «Неокласики» орієнтувалися на поєднання національних традицій і традицій світової та європейської літератури. Естетичні погляди «неокласиків» поділяв М.Хвильовий, який виступав проти хуторянства й «масовізму» у літературі. Його публіцистика («Камо грядеші?», «Думки проти течії») відіграли значну роль у розвитку українського літературного процесу. Памфлет М.Хвильового «Україна чи Малоросія?» наголошував, що бути українцем – справа вибору, а не крові. Не випадково твір був вороже зустрінутий владою і в 1926 р. вилучений з літературного обігу (опублікований лише 1990 р.)[44]. У 1925 р. після розпаду «Гарту» частина його членів (серед них Микола Куліш, Павло Тичина, Микола Бажан, Петро Панч, Юрій Яновський та Іван Сенченко) утворили елітарну літературну організацію «Вапліте» («Вільна академія пролетарської літератури») на чолі з Миколою Хвильовим.

Противниками «Вапліте» були не лише влада, але й С.Пилипенко та інші прихильники «Плуга». З гострою критикою «буржуазно-націоналістичної ідеології» виступило тодішнє комуністичне керівництво України. Навіть Сталін вказав на небезпеку поглядів М.Хвильового. Для боротьби з поширенням націоналістичних ідей у літературі у 1927 р. було створено прорадянську Всеукраїнську спілку пролетарських письменників (ВУСПП) і посилено контроль за літературною діяльністю з боку комуністичної партії.

У розпал цих подій з'являються знакові літературні твори П. Тичини та М. Рильського. Одразу ж після виходу в 1918 р. збірки «Сонячні кларнети» П. Тичина здобув широке визнання. Мистецьке володіння словом, продемонстроване ним у таких збірках, як «Замість сонетів і октав», «Вітер з України», не лишало сумніву в тому, що твори Тичини є справжньою віхою в розвитку нової української поезії. Вірші Максима Рильського, що публікувались у збірках «Під осінніми зорями», «Синя далечінь», «Тринадцята весна», були стриманими, філософськими й глибоко вкоріненими у класичні традиції Заходу. Серед багатьох інших поетів того часу на особливу увагу заслуговують Микола Зеров, Павло Филипович, Михайло Драй-Хмара, Євген Плужник, Володимир Сосюра, Микола Бажан і Тодось Осьмачка[45].

Головними темами прозових творів стали наслідки революції та війни в житті людини і суспільства. У «Синіх етюдах», що пройняті тонким відчуттям слова, симбіозом романтичності й грубого реалізму, Микола Хвильовий оспівує революцію, в той час як в «Осені» і «Я» він відображає її суперечності й своє зростаюче почуття розчарування її наслідками. В таких творах, як «У житах», Григорій Косинка майстерно змальовує рішучість селян у боротьбі з чужоземцями. У романі «Місто» скептично-містичний Валер'ян Підмогильний описує, як українському селянинові безбідно жити в чужому для нього місті завдяки тому, що він відмовляється від кращих селянських цінностей. У творі «Із записок холуя» майстер сатири Іван Сенченко висміює безхребетних лакиз, що їх породжував радянський лад. У романі Юрія Яновського «Чотири шаблі» з його

[44] *Хвильовий М.* Твори. У 2 томах. – К.: Дніпро, 1990.

[45] Розвиток літератури, освіти й науки в Україні у 20–30-х рр. XX ст. // http://www.ukrlib.com.ua/referats/printout.php?id=154

яскравими описами селян-партизан проступає дух запорозьких козаків. Але неперевершеним щодо популярності був Остап Вишня, дотепні гуморески якого читали мільйони людей.

Серед драматургів найвидатнішою постаттю став Микола Куліш. Три його п'єси – «Народний Малахій», «Мина Мазайло» і «Патетична соната» – викликали сенсацію своєю модерністською формою і трагікомічним трактуванням нової радянської дійсності, російського шовінізму, «малоросійської» ментальності, анахронічного українського націоналізму, духовної незрілості комуністів-доктринців.

У цей період сталися показові зміни у відносинах між українським Заходом і Сходом. Якщо на межі століть галицькі видання відкривали свої шпальти для письменників з Наддніпрянщини, то в 1920–1930 роки східноукраїнська преса широко публікує галицьких та буковинських авторів. А в Харкові створюється письменницька спілка «Західна Україна» з однойменним журналом, яку після повернення з Америки очолює Мирослав Ірчан. Імена Степана Тудора, Петра Козланюка, Ярослава Кондри, Олександра Гаврилюка, Василя Бобринського, Катерини Гриневичевої, Мирослави Сопілки розмаїто репрезентують літературно-мистецькі пошуки західноукраїнських авторів. Новаторським талантом у Західній Україні вирізнявся поет-імажиніст Богдан-Ігор Антонич. Привертають увагу філософським осмисленням буття його збірки «Три перстені», «Книга Лева», «Зелена Євангелія», «Ротації». Творчість Б.-І. Антонича співзвучна з поезією П. Тичини.

На розвитку театрального мистецтва 20–30-х років також позначився процес українізації, що трагічно закінчився «розстріляним відродженням». Новим етапом розвитку українського театру став ще 1918 р., коли в Києві були засновані три театри: Державний драматичний, Державний народний і «Молодий театр». Державний драматичний театр очолювали Олександр Загаров і В. Кривецький, виховані на традиціях Костянтина Станіславського і Володимира Немировича-Данченка. Державний народний театр очолив Панас Саксаганський. До складу трупи увійшли Марія Заньковецька, Любов Ліницька, Дарія Шевченко. Репертуар складався з побутової, історичної й класичної тематики.

У 1922 р. діячі «Молодого театру» створюють у Києві творче мистецьке об'єднання – модерний український театр «Березіль», що функціонував до 1926 р. Очолював цей театр Лесь Курбас, видатний режисер-реформатор українського театру. Лесь Курбас у цей період пристосовує принципи модерну до класичного західноєвропейського й українського репертуару (драми В. Шекспіра, Ф. Шиллера, п'єси М. Старицького, І. Карпенка-Карого). З творчого об'єднання бере початок театральна бібліотека, театральний музей, перший театральний журнал. Втіленням творчих пошуків театру постали вистави, постановку яких Лесь Курбас здійснює в різних стилях: традиційно-реалістичному («У пущі» Лесі Українки), психологічному («Чорна Пантера і Білий Ведмідь», «Гріх» В. Винниченка), символічному («Драматичні етюди» О. Олеся), народного гротеску («Різдвяний вертеп»), імпресіоністському («Йола» Є. Жулавського). Етапною у творчості митця і в історії українського театру стала вистава «Гайдамаки» Т. Г. Шевченка.

У 1926–1933 рр. театр «Березіль» працював у Харкові. До його складу входили митці Мар'ян Крушельницький, Амвросій Бучма, Наталія Ужвій, Іван Мар'яненко, Йосип Гірняк, Валентина Чистякова, Надія Титаренко, Олімпія

Добровольська. Найближчим помічником Леся Курбаса у модернізації українського театру став драматург Микола Куліш. У його п'єсах («Мина Мазайло», «Народний Малахій») знайшли широке відображення взаємозв'язки людини і нового історичного часу. Творчість Леся Курбаса належить до визначних здобутків українського і світового театру XX ст.

У 1934 р. театр «Березіль» було перейменовано в театр ім. Т.Шевченка. Доля Леся Курбаса, Миколи Куліша, як і багатьох представників творчої інтелігенції України, склалася трагічно. Вони були репресовані й розстріляні 1937 р. у Соловецькому таборі особливого призначення.

Революційна доба дала поштовх розвитку й українського кінематографа, насамперед завдяки Олександру Довженку. Йому належить створення таких фільмів як «Звенигора», «Арсенал», «Земля».

Різноманітність стилів і напрямів була властива й українському образотворчому мистецтву. Так, серед професури Академії мистецтв, заснованої в грудні 1917 р. в Києві, були Микола Бурачек, Михайло Жук, Василь Кричевський, Абрам Маневич, Олександр Мурашко, Георгій Нарбут – митці різних шкіл. Авангардне мистецтво представляли Олександр Богомазов, Михайло Бойчук, Казимир Малевич та ін. О. Богомазов – художник-кубофутурист, автор трактату «Живопис та елементи», у якому виклав бачення авангардного мистецтва К. Малевич – один із основоположників супрематизму, його мистецтво ґрунтується на фольклорних джерелах. Цікаво, що свій «Чорний квадрат» він характеризував як «живописний реалізм селянки у двох вимірах», зближаючи у такий спосіб елітарний абстракціонізм з народним мистецтвом. Новаторські пошуки властиві творчості Петра Холодного, який послідовно розробляв принципи сучасного українського стилю в монументальному мистецтві, вбачаючи цей стиль у новому переосмисленні традицій давньоруського іконопису.

Новий напрям монументального мистецтва XX ст. започаткував М. Бойчук, так званий неовізантизм, в основі якого лежали конструктивні особливості візантійського та давньоруського живопису (домонгольського періоду). В його творах присутня іконописна традиція («Плач Ярославни»). Пізніше, коли його стали таврувати в пресі за «ухили», дорікати за «живопис на фанері», М. Бойчук на сторінках «Вечірнього Києва» (1929 р.) нагадував: «Я ніколи не приховував своєї праці і демонстрував її в тих мистецьких творах, які виконувалися саме для мас…» [46]

Отже, комуністичні експерименти у сфері культури міжвоєнних років, спрямовані на знищення старої і створення нової, пролетарської культури, врешті-решт були приречені на провал. Відсутність свободи творчості, тотальна політизація та ідеологізація культури мала згубні наслідки. Насправді, не завдяки, а всупереч цим експериментам українська культура зуміла вистояти, зберегти своє осердя, хоча й зазнала великих втрат. Одним із чинників збереження національних традицій української культури був «двоколісний» характер її розвитку: в тоталітарному СРСР, де все національне витравлювалось і нищилось, і на західноукраїнських землях (до їх радянізації) та в діаспорі, де

[46] Розвиток літератури, освіти й науки в Україні у 20–30-х рр. XX ст. // http://www.ukrlib.com.ua/referats/printout.php?id=154

українська еліта та еміграція створили потужні осередки українознавства, національної освіти, науки, літературної і художньої творчості і сприяли їх розвитку на національному ґрунті[47].

7.4. Від агонії сталінізму до хрущовської відлиги і шістдесятництва

Великим і драматичним випробуванням для української (і не тільки) культури стала Друга світова війна. Окрім відомих руйнувань, колосальних людських втрат, вона покалічила душі людей, справила глибокий вплив на свідомість українського суспільства, внесла корективи в його ціннісні орієнтації. Культурологічний вимір мало і так зване «возз'єднання» Галичини, Буковина, а в 1945 р. і Закарпаття з УРСР у складі СРСР. Радянський режим намагався перенести на ці землі проведення всіх експериментів «розстріляного відродження», вдаючись до закриття НТШ, осередків «Просвіти», депортацій і масових арештів української інтелігенції та учасників націоналістичного руху, насильницького насадження комуністичної ідеології, її імплементації в освіту, науку, літературу і мистецтво, до політики войовничого атеїзму, але наштовхнувся на відчайдушний опір національно-патріотичних сил. Тим не менше, українізація університетів у Львові та Чернівцях, переведення шкільництва і видавничої справи на українську мову мало позитивне значення, але було перерване німецько-радянською війною і гітлерівською окупацією України. Політика Третього рейху в галузі культури мало чим відрізнялася від політики Кремля.

І все ж, у пошуках підтримки з боку місцевого населення німецька окупаційна влада дозволила діяльність церков, зберегла україномовну систему початкової освіти, діяльність частини установ культури та видання газет українською мовою, але встановила жорстку цензуру і розгорнула переслідування як комуністичної, так і націоналістичної ідеології. В грудні 1941 р. була арештована велика група національно свідомої інтелігенції та працівників культури, зокрема П.Олійника, І.Рогача та ін. В лютому 1942 р. у Бабиному Яру були розстріляні українські поети Олена Теліга, І. Ірлявський, журналіст В.Кошик та ін. У німецькому концтаборі Заксенхаузен був закатований Олег Кандиба-Ольжич – поет, учений, один із провідних діячів ОУН. Загалом за час війни було зруйновано тисячі клубів, сотні шкіл, бібліотек і кінотеатрів, пограбовано більше 150 музеїв, вивезено до Німеччини близько 40 тис. цінних експонатів. Великих людських і матеріальних втрат зазнала українська культура і в ході радянської евакуації установ освіти, науки і культури у глиб СРСР перед наступом нацистських військ (до речі, частина культурних цінностей так і не була повернута в Україну). Загинули відомі діячі української науки і культури А. Кримський, Б. Свіддзінський, К. Студинський, П. Франко Л. Старицька-Черняхівська (розстріляна органами НКВС разом із сестрою Оксаною) та ін. У радянських концтаборах загинули письменники О. Луцький, В. Підмогильний, І. Семиволос, Ю. Жишко, П. Кожушний, П. Лісовий та ін. У лавах УПА загинув поет і публіцист Юрій Липа.

[47] *Краснодемська І.* Українознавчі студії діаспори (ХХ ст.). – К.: ННДІУ, 2011. – 368 с.

У роки війни сталінський режим, щоб не дати Гітлеру можливості розіграти «українську карту», вдався до чергових маніпуляцій суспільною свідомістю, акцентуючи на тезі української державності, яку, мовляв, окупанти прагнуть знищити. З пропагандистською метою було надано назву «українських» 4 фронтам, запроваджено орден Богдана Хмельницького, в 1944 р. створювалися наркомати оборони і закордонних справ УРСР, забезпечено її участь у заснуванні ООН. Побачили світ твори українських письменників і митців, проникнуті почуттям українського патріотизму і любові до України, зокрема В. Сосюри «Любіть Україну», П. Тичини «Я утверждаюся», М. Рильського «Слово про рідну матір», кіносценарій О. Довженка «Україна в огні» та ін.

По мірі звільнення українських земель від гітлерівців відбудовувались установи освіти, науки, театри, музеї, клубні і культурні осередки, відновлювалася діяльність творчих спілок, а водночас посилювався партійно-державний контроль за ідейною спрямованістю культурно-духовного життя. Ще глибше укоренилися культ особи Сталіна, атмосфера пошуку ворогів і доносів, тотального характеру набули каральні акції проти учасників і симпатиків ОУН та УПА, посилилася атака на українську національну ідею, яка з подачі більшовицьких ідеологів подавалася не інакше як українсько-німецький фашизм. Усе це, а також масовий голод 1946–1947 рр., поставило під загрозу гуманістичні цінності українського народу, додавши водночас духовних сил у боротьбі за національно-культурне відродження. У цьому в черговий раз виявилася одна з ментальних рис українців, які, оплакуючи загиблих рідних і близьких, живучи в бараках і землянках, думали про завтрашній день, про майбутнє, про навчання і виховання дітей.

Відновлення культурного життя після звільнення України від гітлерівських окупантів відбувалося вкрай важко, суперечливо і неоднозначно. Разом з відбудовою установ культури, підготовкою учителів, науковців, журналістів, митців культурна сфера опинилася в лещатах посиленого ідеологічного тиску з боку сталінського режиму, зазнавала постійних переслідувань, нищилась як культура народна, національна і формувалася як культура «класова, соціалістична, інтернаціональна». Те, що ще вчора формально заохочувалось як героїчне і патріотичне з історичного минулого, тепер оцінювалось як спроби буржуазно-націоналістичної ідеалізації минувшини, рецидиви хвильовізму, шумськізму, скрипниківщини, петлюрівщини і мазепинщини. Водночас новий партійний курс супроводжувався глорифікацією (перебільшенням) ролі російської культури, відродженням імперської психології та великодержавного шовінізму. Цей курс дістав назву «ждановщини» – справжньої війни з національно свідомою інтелігенцією. Тон цій війні задав Сталін ще в січні 1940 р., коли в Кремль було викликано О. Довженка, а також М. Бажана, О. Корнійчука та М. Рильського для обговорення кіносценарію «Україна в огні», оціненого як ревізію ленінізму, як «вилазку проти партії, радянської влади»[48]. Усім органам цензури було надіслано директиву «не публікувати в цивільній і військовій пресі твори О. Довженка без особливого на те дозволу». Осмислюючи цю критику, видатний кіномитець записав у своєму «Щоденнику»: «… невже любов до свого народу є націоналізм ? Чи націоналізм … в

[48] Див.: Культура і життя. – 1994. – 3 вересня.

невмінні художника стримати сльози, коли народу боляче…»[49]. Продовженням цієї війни стала кампанія викриття націоналізму в українській літературно-мистецькій творчості, яка розгорнулася на тлі збройного опору підпілля УПА сталінізації західних областей України, який знаходив моральну підтримку з боку частини творчої інтелігенції, студентської молоді в різних регіонах республіки. Певна синхронність каральних акцій простежувалася в постановах ЦК КП(б)У «Про підвищення пильності, посилення боротьби з українсько-німецькими націоналістами в західних областях України» (лютий 1946 р.), і «Про журнал "Вітчизна"» (жовтень 1946 р.), які націлювали на застосування всіх засобів – від ідеологічних до військово-каральних для викорінення національної свідомості і фізичного знищення її носіїв.

Чорні дні для української культури наступили весною 1947 р., коли Сталін спрямував до УРСР для розправи з провідниками національно-культурного відродження свого соратника Л. Кагановича на посаду першого секретаря ЦК КП(б)У. Саме він ініціював прийняття низки рішень, зокрема, про політичні помилки і незадовільну роботу Інституту історії України, викривальних заходів щодо діяльності творчих спілок. За його вказівкою було підготовлено доповідні про «націоналістичні прояви» в творчості М. Рильського, Ю. Яновського, І. Сенченка та ін. Як заключний акорд агонії сталінізму, апогей «ждановщини» можна розглядати критику творчості В. Сосюри, насамперед його епохального вірша «Любіть Україну», якого в 1951 р. заборонили, а автора звинуватили у «буржуазному націоналізмі»[50]. Партійна газета «Правда» у статті «Против идеологических извращений в литературе» накинулася на головну ідею твору: любов до України, вірність своїй нації. У ньому органічно поєдналися патріотизм і пристрасть поета як громадянина та його ніжність як лірика і людини. Це дало можливість неперевершеному майстру поетичного слова виразити найзаповітніші ідеї, думки, погляди, переконання і почуття про неповторну красу і велич України, палку любов до неї «у сні і наяву», втілити глибокий загальнолюдський зміст: люби рідну землю, свій народ, свою Батьківщину «як сонце», «для нас вона в світі єдина, одна», не забувай лицарську історію свого народу, шануй інші народи, пам'ятаючи: «не можна любити народів других, коли ти не любиш Вкраїну!», будь щедрим на добро, гідні вчинки – цим ти звеличиш і прославиш свою Україну і себе в ній. Виступ «Правды» послужив сигналом для нової хвилі ідеологічно-репресивних акцій проти націоналізму і космополітизму і тільки смерть тирана на якийсь час ослабила їх.

1953 р. помер «вождь усіх часів та народів» Йосип Сталін, але його фізична смерть не означала смерті сталінізму як ідеології і практики тоталітарного режиму. В 1956 р. на XX з'їзді партії Микита Хрущов виступив із доповіддю «Про культ особи і його наслідки», засудивши злодіяння Сталіна та його прислужників і цим розпочавши період так званої відлиги. Є. Сверстюк, один із найяскравіших представників цього покоління, його філософ і літописець, так характеризував головний, світоглядно-психологічний переворот, що настав: «...люди раптом прокинулись від падіння страшного ідола і кинулись до

[49] *Довженко О. П.* Твори. – Т.5. – К.: Дніпро, 1986. – С.191.

[50] Історія української та зарубіжної культури /За ред. С. М. Клапчука, В. Ф. Остафійчука. – К: Знання, 1999. – С. 256 – 257.

пробоїни в стіні, де він упав. Цілі ідеологічні загони було кинуто на заліплення пробоїни. Однак одиниці кинулись її розширювати. З цього почалися шістдесятники [...] – ті, яким засвітилась істина і які вже не захотіли зректися чи відступитися від украденого світла». З'явилася надія. Надія на громадянську свободу, захищеність від беззаконня, від свавілля влади, на торжество справжньої демократії і права. Люди позбувалися страху, починали сміливіше й вільніше думати і говорити. Першими відчули й усвідомили цю свободу – інтелігенти. Ще в 1953 р. вийшла дебютна книга Д. Павличка «Любов і ненависть», а в 1957 р. Л. Костенко «Проміння землі» – митців, які стали немовби «предтечами» шістдесятництва, а згодом на рівних влилися у цей широкий соціокультурний рух. У 1961 р. з'являється низка «кардинально» нових творів: М. Вінграновського «З книги першої, ще не виданої», І. Драча «Ніж у сонці. Феєрична трагедія в двох частинах», «Зелена радість конвалій» Є. Гуцала, публікації В. Симоненка, В. Стуса, Григора Тютюнника, Б. Олійника, Р. Іваничука та ін. Молоді таланти намагалися позбутися нагляду і тиску КДБ, гуртувалися самочинно, виходячи зі справжніх ідейно-естетичних інтересів. Вони збиралися, зокрема, на київській квартирі І. Світличного, яка на початку 60-х рр. стала своєрідним центром національної культури. Наступного, 1962 р., гарматним залпом «вистрелили» у світ перші поетичні збірки М. Вінграновського («Атомні прелюди»), В. Симоненка («Тиша і грім»), І. Драча («Соняшник»), Б. Олійника («Б'ють у крицю ковалі»), книги малої прози В. Дрозда («Люблю сині зорі») та Є. Гуцала («Люди серед людей»). Це був таки справді – вибух. У культурне життя під'яремної України увірвалася зграя молодих талантів, які здійснили справжню революцію в найрізноманітніших мистецьких сферах: в літературі, кіно, малярстві... Ця хвиля творчої свободи явила Україні й світові плеяду митців, імена яких на той час були незнайомими і новими, а тепер є славою і гордістю нації. Саме їх стали називати шістдесятниками. Хоча, на думку Максима Рильського, охрестили так це гроно обдарувань дещо поспішно й невдало, та термін «шістдесятники» так і зостався в історії. Здивоване й мало не шоковане суспільство, відвикле від зухвалих новацій як вияву природної зміни поколінь, одначе, відразу збагнуло: з'явилася нова генерація творців, які прагнуть сказати власне, оригінальне слово – як виявилося згодом – не лише в мистецтві, але й у суспільному житті. Та реакція на свідоме новаторство двадцятип'ятилітніх «порушників супокою» була різною. Діапазон оцінок їх дебютних публікацій – від захопленого схвалення до категоричного осуду. Щойно читацька публіка трохи отямилася від перших вражень, розгорілися дискусії на вічні теми: батьки і діти, традиції чи новаторство. На М. Вінграновського, І. Драча та ін. посипався град звинувачень у навмисній незрозумілості, затуманеності поетичного мислення, силуваній оригінальності... Та в цій запальній полеміці пролунали й інші голоси – на захист новаторів 60-х стали посивілі новатори 20-х: П. Тичина й М. Рильський, трохи молодший від них А. Малишко [51].

Започатковане насамперед поетами, шістдесятництво невдовзі набуло масштабу універсального соціокультурного феномену: літературно-мисте-

[51] Див.: *Сверстюк Є.* Шістдесятники і Захід // Сверстюк Є. Блудні сини України. – К.: Знання, 1993. – 256 с.

цького, філософсько-ідеологічного, наукового, суспільно-політичного. В осерді цього руху були такі митці: поети (Д. Павличко, Л. Костенко, В.Симоненко, І. Драч, М. Вінграновський, Б. Олійник, В. Стус, І. Калинець); прозаїки (Григір Тютюнник, Є. Гуцало, В. Дрозд, В. Шевчук, Р. Іваничук, Н. Бічуя); майстри художнього перекладу (зі старших – М. Лукаш, Г. Кочур, з молодших – А. Перепадя й А. Содомора); літературні критики (І. Світличний, І, Дзюба, Є. Сверстюк, М. Коцюбинська); малярі та графіки (О. Заливаха, А. Горська, В. Зарецький, Г. Севрук, Л. Семикіна, В. Кушнір, Г. Якутович, І. Остафійчук, І. Марчук); кіномитці й театральні діячі (режисери С. Параджанов, Ю. Іллєнко, Л. Осика, Л. Танюк, актор І. Миколайчук); композитори (В. Сильвестров, Л. Грабовський, Л. Дичко, М. Скорик, В. Івасюк); публіцисти та правозахисники (В. Чорновіл, Л. Лук'яненко, В. Марченко, В. Мороз, О. Тихий, Ю. Литвин, М. Осадчий, Михайло та Богдан Горині, М. Зваричевська) та багато інших.

У 60-х рр. відбувся перегляд морально-етичних цінностей у житті та літературі, загострилося питання правди та історичної пам'яті. Свій варіант зведення рахунків із несправедливим минулим і сучасністю запропонував М. Стельмах у романі «Правда і кривда». Він одним із перших в УРСР звернувся до забороненої теми – голодомору 1932–1933 рр. та сталінських репресій («Дума про тебе», «Чотири броди»), хоча повністю розкрити її з огляду на тогочасну цензуру йому не вдалось.

Письменники здійснювали прорив з накинутих владою шор «виробничого роману», позбавленого людинознавчої глибини (П. Загребельний: «День для прийдешнього», «Спека»; Ю. Мушкетик: «Серце і камінь» та ін.). Оновлювальні віяння торкнулися й драматургії, де неподільно панував О. Корнійчук. Глядачі звернули увагу на появу драми О. Левади «Фауст і смерть», комедії О. Коломійця «Фараони» тощо.

Спочатку, як свідчить літературознавець Олексій Зарецький, шістдесятники «здебільшого... були лояльні радянські громадяни, які мали, як на порівняно молодих, досить високий соціальний статус – члени творчих спілок, аспіранти, науковці, їхні твори виставлялися та друкувались». У цей час письменників і поетів надихали новітні здобутки НТР: розщеплення атома, з'ясування молекулярної структури ДНК й особливо – польоти в міжпланетний простір. Проте з орбіти планета видалася такою крихітною й безборонною, що невдовзі на зміну романтиці нестримного освоєння космосу прийшло тверезе усвідомлення крихкої беззахисності всезагальної гармонії. До того ж віра в людину й любов до людини втілювалися насамперед у несамовито-щирій любові до України, вірі в непоборну силу її народу, його провідну місію. Тому в своїх виступах і публікаціях І. Світличний, Є. Сверстюк, І. Дзюба не дуже голосно, але іронічно й дошкульно критично оцінювали методологію соціалістичного реалізму; поезії В. Симоненка несли якийсь особливий новітній «шевченківський» дух. Популярність В. Симоненка та І. Драча виходила за межі усталеного і викликала роздратування в «офіціозних колах». Зіткнення шістдесятників з системою було неминучим. Назрівав відкритий конфлікт із режимом. Тим паче, що на той час шістдесятництво вже гуртувалося не тільки довкола приватних «кухонних» осередків, але й в офіційно зареєстрованих громадсько-культурних організаціях

– зі статутом, «керівними органами», плановими заходами. У Києві це був Клуб творчої молоді «Сучасник» (голова – Л. Танюк), у Львові – «Пролісок» (на чолі з М. Косовим), імпульсом до створення якого став творчий візит до галицької столиці І. Дзюби, М. Вінграновського та І. Драча 1962 р. Тут збиралися, щоб обговорити мистецькі й громадські питання, послухати гарну поезію й музику; клуб організовував творчі вечори, вистави, виставки. Лунали гострі думки і «заборонені» слова – «Україна», «нація» (замість «УРСР», «радянський народ»), поширювалася «нерекомендована» чи й просто «крамольна» література, зароджувався «самвидав». Але період загальної ейфорії був досить коротким. Пророчо висловився Д. Павличко у вірші «Коли умер кривавий Торквемада...»: «...Здох тиран, але стоїть тюрма!». Ці рядки стали пророцтвом-пересторогою, адже хрущовський постсталінізм не був цілковитим запереченням сталінізму. Тоталітарний режим зовні лібералізувався, але не розпрощався з тоталітарними методами. Уже в жовтні 1964 р. зняли Хрущова; на його місце прийшов Л. Брежнєв. А в серпні–вересні 1965 р. Україною прокотилася хвиля політичних арештів. Серед тих, хто потрапив за грати, переважно були шістдесятники: критик І. Світличний, маляр О. Заливаха, правозахисники В. Мороз, брати Горині... Почалася ера лицемірства й брехні, доносів і наклепів, закритих судів і публічних покаянь, тюрем і спецбожевілень, а то й фізичних розправ, замаскованих під кримінальні злочини (наприклад, звірячі вбивства художниці А. Горської, композитора В. Івасюка). А 4 вересня 1965 р. під час прем'єри фільму С. Параджанова «Тіні забутих предків» у київському кінотеатрі «Україна» І. Дзюба виступив із заявою-протестом проти арештів української інтелігенції. Його підтримали В. Чорновіл, В. Стус, який, незважаючи на крики в залі, голосно вигукнув: «Хто проти тиранії, встаньте!». Відважні піднялися. Решта залишилися сидіти. Усі відчували: настав час вибору. Або відстоювати свої позиції «до кінця», або «пристосуватися» до нових умов життя, або «демонстративно» замовчати. Саме перед таким вибором постали шістдесятники, юність яких закінчилася разом з першими арештами. Друга хвиля арештів прокотилася 1972 р. (тоді забрали В. Стуса, В. Чорновола, Є. Сверстюка, І. Світличного, І. Дзюбу, І. Калинця та ін.) – багатьох із них змусили передчасно посивіти. 1980 рр. – третя хвиля. Розпочалася жорстока боротьба комуністичного режиму з інтелігентами-гуманістами, яких зазвичай проголошували «буржуазними націоналістами»[52].

Головних варіантів виходу з цієї кризової, «межової» (у термінології екзистенціалістів) ситуації було всього три*:*

- дисидентство (від лат. dissidens незгодний) – активне інакодумство, відкрите протистояння тоталітарному режимові, цілковите неприйняття його псевдоідеалів і псевдоцінностей, опозиційна громадська діяльність – геройська самоофіра приречених на страту, свідомих своєї приреченості (В. Стус, І. Світличний, А. Горська та ін.);

- «внутрішня еміграція» – самоізоляція у власному внутрішньому світі, втеча в мовчання (Л. Костенко, В. Шевчук, М. Коцюбинська та ін.);

[52] Див.: *Зарецький О.* Українські шістдесятники і хрущовська відлига в етнокультурному просторі СРСР // Сучасність. – 1995. – №4; *Сверстюк Є.* Українська література і християнська традиція // Сучасність. – 1992. – №12.

- конформізм (від лат. conformis – подібний, відповідний) – намагання ціною моральних та ідейних поступок врятувати власне життя й кар'єру; пасивне сприйняття нав'язуваної ідеології, підпорядкування «правилам гри» тоталітаризму заради фізичного виживання (Ю. Збанацький, В. Коротич, Л. Первомайський та ін.).

Перші гнили по тюрмах і висловлювали свою незгоду з політикою тоталітаризму через виснажливі голодування і відкриті листи протесту; другі намагалися хоч якось підтримати своїх братів по той бік колючого дроту (хто плиткою шоколаду, хто книжкою чи випискою з важливої статті в періодиці, хто – просто добрим словом у листі, якимось дивом пропущеному в «зону») і писали «в шухляду» (часом навіть без щонайменшої надії на друк); треті в цей час друкували сотні віршів і статей в періодиці, видавали десятки книжок з обов'язковими «паровозами» (програмовими поезіями про партію і Леніна, які «витягували на собі цілу збірку, уможливлюючи її вихід у світ) і «датськими віршами» (до «красных дней календаря»), обіймали високі посади у видавництвах, редакціях, творчих спілках, органах державної влади, отже, не тільки прямо не виступали проти системи, але й оспівували її. Проте навряд чи ми маємо моральне право засуджувати других чи третіх, тому що ніхто з нас не може бути впевненим, що на їх місці неодмінно залишився б героєм. Однак це не заважає нам схиляти голову перед тими, хто навіть у жахливих умовах «виправно-трудових», а насправді – концентраційних таборів і поселень і далі писав твори неперевершеної художньої вартості: наприклад, «Гратовані сонети» І. Світличного, його поема «Курбас», що була присвячена пам'яті українського режисера Леся Курбаса, знищеного на сумнозвісних Соловках, рукописні збірки І. Калинця, що з'явилися друком на початку 90-х рр. у Варшаві, Балтиморі–Торонто і Києві з символічними назвами: «Пробуджена муза» та «Невольнича муза». У них неначе відбилася свідомість ровесників поета, котрі відчули подих відлиги, перейнялися нею і за це були жорстоко покарані.

Культурно-історичними витоками шістдесятництва були:

- світова культура (особливо модернові література та малярство XX століття);

- українська література (як класична, так і доби Розстріляного Відродження);

- народна творчість (фольклор та міфологія, народне мистецтво).

Серед світоглядних засад шістдесятників слід виділити:

- лібералізм (культ свободи в усіх її виявах: свободи особистості, нації, свободи духу);

- гуманізм та антропоцентризм (культ людської особистості – центру Всесвіту);

- духовний демократизм (культ простої, звичайної людини-трудівника);

- духовний аристократизм (культ видатної творчої особистості);

- моралізм та етичний максималізм (культ моральності як абсолютного мірила людських вчинків);

- космізм (усвідомлення «планетарної причетності» людини як частинки Всесвіту до космічних процесів);

- активний патріотизм (любов до Батьківщини й рідного народу) і національна самосвідомість, сакральне сприйняття рідної мови та історичної пам'яті як оберегів нації;

- культурництво (відстоювання справжньої, високомайстерної культуротворчості).

До естетичних засад шістдесятників можна віднести*:*

- критику інакшістю – заперечення соцреалізму власною творчістю;
- естетичну незалежність, відстоювання свободи митця;
- єдність традицій (національних і світових) та новаторства;
- індивідуалізацію (посилення особистісного начала);
- інтелектуалізм, естетизм, елітарність[53].

Досить розмаїто постає жанрова система «шістдесятників» (лірична поезія, балади, притчі, етюди, поеми, сонети, рубаї, ліричні новели, історичні романи, роман у віршах, химерна проза) і проблемно-тематичні обшири: традиційні (природа, Вітчизна, народ, історична пам'ять, людина у всьому багатстві її проявів – суспільне життя, моральність, кохання, творчість) та нові теми (підкорення космосу, етична правомірність НТР, стандартизація особистості в умовах новітнього міщанства).

Отже, явище «шістдесятництва» було неоднозначним як за творчими постатями, так і за стильовими течіями та ідейно-естетичними вподобаннями. Тут є і модерністи (І. Драч, В. Голобородько, М. Воробйов), і неоромантики (М. Вінграновський, Р. Лубківський), і неонародники (В. Симоненко, Б. Олійник), і постмодерністи (В. Стус). Таке розмаїття свідчило про багатство відновлюваної української літератури. Воно не вкладалось у жорсткі рамки «соціалістичного реалізму», загрожувало його існуванню, і тому радянська влада та слухняна критика (М. Шамота та ін.) намагалися його дискредитувати, звинувачуючи в «естетизмі», «абстракціонізмі», відірваності від життя тощо.

Водночас навіть у межах офіціозної імітаційної літератури пробивалися струмені опозиції. З літературного обігу було вилучено роман О. Гончара «Собор» на тій підставі, що в ньому мовилося про потребу відновлення національної пам'яті, про право людини на свободу, засуджувалися прояви пристосуванства та національного нігілізму. Суттєві зміни стались і в поезії Д. Павличка. З неї витіснялися штампи «соціалістичного реалізму», за якими дійсність розколювалася на дві непримиренно ворожі сили, що фарбувалися в контрастні чорний та білий кольори. Лірика поета дедалі глибше наповнювалася розмаїттям барв і форм, пізнавала принади яскравої метафори, проймалася насолодою творчого експерименту. Свідчення цьому – збірка «Гранослов» (1967). Високі морально-етичні критерії поет обґрунтовував і у великих віршованих формах («Поєдинок», «Вогнище» та ін.), до яких зверталися й інші поети. Можливо, найповніше в цьому жанрі розкрився талант Б. Олійника. Скромно дебютувавши у 60-х рр., він поступово саморозкривався у філософському осмисленні принципових явищ етичного змісту («Дорога», «Рух», «Урок». «Доля» тощо). Особливе місце в його

[53] Див.: *Пахльовська О.* Українські шістдесятники: філософія бунту // Сучасність. – 2000. – №4; Українське шістдесятництво. Літературна енциклопедія // http://www.ukrlib.com.ua/encycl/60/

доробку посідає поема-цикл «Сиве сонце моє». З переконливою силою художнього слова тут одухотворюється постать матері.

Багато в чому протилежної позиції послідовно дотримувалася Л. Костенко. Вона зуміла показати особистий приклад спротиву офіціозній імітаційній літературі. Не подаючи своїх рукописів до видавництв і журналів, вона кинула виклик тогочасному суспільному ладові. В її доробку відсутні поетичні акорди про «щасливе життя» під «мудрим керівництвом» компартії. Після збірки «Мандрівки серця» (1961) лише у 1977 р. з'явилася її книжка під символічною назвою «Над берегами вічної ріки». Невдовзі в українській літературі сталась особлива подія, пов'язана з публікацією її історичного роману у віршах «Маруся Чурай» (1979). Читача вразила не тільки нова, свіжа інтерпретація відомого сюжету про легендарну співачку часів Хмельниччини, а й потужний спалах історії. Ця надчутлива перейнятість пам'яттю роду і народу перетворилася на провідну в поемах «Скіфська одіссея», «Дума про трьох братів неазовських» та у віршах, позначених історіософічною пристрастю («Лютіж», «Чигиринський колодязь», «Князь Василько», «Чадра Марусі» тощо). Поетеса змогла сфокусувати історичну перспективу в одну точку. Але, на відміну від представників «празької школи», вона не так заглиблювалася в минуле, як переводила його в сучасне. В одну неподільну сув'язь поєднував долю давнього і нинішнього Києва П. Загребельний у романі «Диво», намагався поетапно висвітлити перебіг національного минулого («Первоміст», «Смерть у Києві», «Євпраксія», «Роксолана», «Я, Богдан» тощо). Письменники розширяли вікові рамки, зважувалися полемізувати з офіційною історіографією, яка відмовляла українству в знанні свого справжнього родоводу. Тому брутальній критиці було піддано романи «Мальви» Р. Іваничука та «Меч Арея» І. Білика. Давню традицію самовидців-речників культурної опозиції продовжував В. Шевчук. У його творах часто зображені персонажі-книжники, наприклад, Семен-затворник («На полі смиренному»), Ілля Турчиновський («Три листки за вікном»). Подібна манера спостерігається і в його романах, присвячених сучасності («Дім на горі»)[54]. Дисидентський, а відтак і правозахисний рух опору радянському тоталітаризму відіграв колосальну роль у захисті національних цінностей української культури, захисті української мови, свідченням чого є численні дослідження та документи, оприлюднені в останні роки[55].

Таким чином, насадження більшовицького режиму на теренах України супроводжувалося запровадженням тотального контролю і цензури у культурній галузі, а пріоритетним завданням державної політики визначалися її комунізація, відмова від національної самобутності і народних традицій, боротьба за створення так званої пролетарської культури, посилення ідеологічних впливів на діячів науки, освіти, літератури і мистецтва. В умовах національного поневолення українського суспільства, його атеїзації культура залишалася чи не єдиною сферою, де зароджувався і визрівав спротив тоталітарній системі.

[54] Див.: Українське шістдесятництво. Літературна енциклопедія // http://www.ukrlib.com.ua/encycl/60/

[55] *Касьянов Г.В.* Незгодні: українська інтелігенція в русі опору 1960–1980-х років. – К.:Либідь, 1995. – 130 с.; Рух опору в Україні: 1960–1990. Енциклопедичний довідник. – К.: Смолоскип, 2010. – 804 с.

Розділ VIII.
ПОСТРАДЯНСЬКІ ТРАНСФОРМАЦІЙНІ ТА АНТРОПОЛОГІЧНІ ПРОЦЕСИ В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ

8.1. Трансформація базових культурних ідентичностей на тлі відновлення незалежності України

Прийняття Декларації про державний суверенітет, а відтак ухвалення Акту проголошення незалежності України започаткували принципово новий період в історії української культури. Перед українським народом постало життєво важливе завдання – відродити свою національну самобутність, сконсолідуватися навколо національної ідеї, забезпечити українській мові державний статус, трансформувати культурну сферу за демократичними стандартами західної цивілізації. В законодавчих актах Верховної Ради, в указах Президента, в урядових документах було оновлено концепцію розвитку національної культури, визначено її пріоритети, розроблено програму соціокультурної модернізації суспільства на основі традицій української нації з урахуванням надбань світової культури. Ставало зрозумілим, що глибинні суспільні реформи неможливі без реформування культурного середовища, без перебудови всієї системи культурних, освітянських і наукових установ, творчих спілок, без подолання надмірної централізації, ідеологізації та залишкового принципу фінансування культури. На жаль, з перших років незалежності України було взято патерналістсько-просвітницький курс культурної політики, тобто її повну залежність від держави. Це знайшло відображення в «Основах законодавства України про культуру» (1992 р.). Через гостру фінансово-економічну кризу реальні середньорічні державні асигнування на культуру не перевищили 1,5 %, замість 8 відсотків валового національного доходу, передбачених «Основами».

Уже з перших років реформування культурної сфери українське суспільство наштовхнулося на намагання проімперських сил перешкодити утвердженню його ідентичності, розколоти український народ за етнічними, мовними, політичними та релігійними ознаками. Серед проблем, які перейшли до нас із минулих століть, знаменуючи нашу історичну обтяженість і запізненість, найбільш гострою виявилася проблема національної ідентичності. Більшість європейських націй пройшла шлях утвердження своєї ідентичності принаймні у XVIII або XIX ст. Для української нації ця проблемав реально постала на порядок денний лише на рубежі XX – XXI ст. Однак торувати цей шлях в умовах інтеграційного форсажу, в безмежному просторі глобальних викликів та імперативів виявилося незрівнянно важким завданням. Компасом на цьому шляху мало стати національне самоусвідомлення, належної адекватності якого ми не маємо через неповноту культурного саморозуміння. Таким чином, національна культура нагадує про себе як про базову умову національного самоствердження взагалі.

Стан і розвиток культури завжди перебуває у прямому і зворотному зв'язку із загальним духовним тонусом суспільства. Якщо в суспільстві правда, справедливість, елементарні етичні норми не є вищими цінностями, непідвладними раціональним ревізіям та інтелектуальним маніпуляціям, то таке суспільство перебуває в глибокій духовній кризі, негативна еманація якої пронизує всі сфери і елементи культури.

Воістину трагічним стало те, що українська культура і мова мали відроджуватися і утверджуватися за умов глибокої моральної і поведінкової деградації частини суспільства, успадкованої від тоталітарного минулого. Нові механізми суспільної підтримки їх не були сформовані; натомість серед певних верств людності і надалі панували байдужість або неприйняття нового, що нерідко переходило в агресивну ворожість і зарозумілий цинізм. Говорячи про духовний геноцид більшовицьких часів, не можна заплющувати очі на ті негативні явища, що характерні для наших днів. Печально, що з побуту суспільства вимивається українська книга. В масштабах усієї країни експропрійовано книгарні. Руйнуються або занепадають бібліотеки. Сільська молодь фактично позбавлена рівних умов для продовження освіти.

Значна частина засобів масової інформації працює на пониження морального рівня і примітивізацію запитів та смаків населення, часом безсоромно паразитує на національній несформованості, на глибокій зрусифікованості суспільства, нагнітаючи кампанію компрометації української культури і українства взагалі, що виливається вже в хуліганське шельмування нашої класики, в зухвале огиднення дорогих українцям імен, – під децибели фарисейської риторики про свободу слова та права людини, що не мають жодного відношення до цих публічних паскудств. Коли читаєш жовту пресу, створюється враження, що живемо в окупованій країні, і окупант звіріє з кожним днем...

Однак адекватна оцінка нинішнього стану української культури і тенденцій його змін не може зводитися до фіксації отих майже апокаліптичних обставин. Культурна життєздатність української нації неодноразово діставала підтвердження в історії і за більш важких часів. Не втрачена вона і нині. Можна назвати ряд чинників, що її засвідчують. Політична і творча свобода, наявна сьогодні принаймні тією мірою, якої раніше ніколи не було, зумовила інтенсивність художньої творчості. Картина літературного, образотворчого, музичного, театрального життя сьогодні розмаїтіша і цікавіша, ніж будь-коли, за винятком хіба що доби українізації середини і другої половини 1920-х років.

Широкими, як ніколи раніше, є міжнародні контакти української культури, а це означає, що вона цікава для світу і здатна відгукуватися на світові імпульси, які спонукають до виходу на нові творчі горизонти. У нас ще зберігається ефективна система мистецького навчання, з надр якої виходить багато талановитої творчої молоді і якій тільки треба забезпечити можливість працювати в рідній культурі. Ми є однією з небагатьох країн Європи, де народна мистецька культура є не предметом спогадів чи музейного догляду, а реальністю життя мільйонів людей, – а це і величезний резерв для професійної творчості, і неабияка величина в загальному культурному потенціалі нації, яка постійно народжує

нові й нові таланти. Нарешті, в Україні є незрима спільнота людей, жертовно відданих національній культурі, для яких доля національної культури тотожна їхній власній творчій і життєвій долі, і вони підтверджують це своєю працею.

Але беззаперечно надійною альтернативою нинішньому нігілістичному тискові на українську культуру може бути лише той стан суспільства, коли воно ідентифікує себе з нею, коли усвідомить її як узагальнене вираження творчих зусиль українського народу, його обширів у світорозумінні, релігії, моралі, художньому мисленні, науці й філософії. І водночас – як спосіб самореалізації української людини з усіма особливостями її психіки, темпераменту, творчої уяви – її спосіб бути українцем і бути індивідуальністю в сучасному світі.

Самостійне історичне буття українського народу має бути забезпечене культурно, інакше залишиться ущербним. Ідеться насамперед про конкурентоспроможність української культури, її здатність задавати тон інтелектуальному і духовному життю всього суспільства, адаптувати для суспільства культурну реальність світу.

Серед багатьох передумов досягнення такого стану можна назвати: якомога повніше освоєння суспільством своєї культурної спадщини; подолання культурних стереотипів і заохочення новаторських тенденцій; активна культурна політика держави на основі наукової концепції національної культури; інтенсивна розбудова модерної інфраструктури культури; охоплення всієї сфери української культури сучасними інформаційними і комунікаційними системами; законодавче стимулювання приватних ініціатив і внесків в українську культуру; активний вихід у світове культурне життя, відкритість до нього за умов адекватного функціонування «імунної системи» власної культури; нарешті – робота в режимі глибокої і мобілізуючої національної і культурної самокритики[1].

Як уже зазначалося, питання про державну підтримку розвитку культури, про модернізацію культурної політики як ефективного інструменту оновлення суспільства набули законодавчого оформлення після проголошення незалежності України. Разом з тим, у духовно-культурному житті мали місце три суперечливі процеси:

1) перегляд, переосмислення та переоцінка донедавна панівних поглядів, орієнтирів, настанов поведінки;

2) повернення традиційних цінностей національної культури, відтворення релігійних та національних форм світосприйняття;

3) проникнення та адаптація на національному ґрунті нової системи цінностей, які характерні для духовно-культурного життя західної цивілізації.

Зіткнення цих різновекторних культуротворчих потоків призвело до своєрідного антропологічного вибуху в свідомості як на рівні окремої людини, так і на рівні суспільства, певної кризи національної ідентичності, втрати почуття історичної перспективи і зниження рівня самооцінки нації. Дослідники назвали цей феномен «культурним шоком у посткомуністичних суспільствах». Його загальними рисами, характерними для більшості країн транзитивного періоду, є

[1] Див.: *Дзюба І.* Проблеми і перспективи української культури // http://www.radiosvoboda.org/articleprintview/1495357.html

ерозія системи соціальної мотивації, зростання стресу, моральної перевтоми, розчарування та невдоволення серед широких верств населення, підвищена конфронтація суспільства і помітна ностальгія за тоталітарним «порядком».

Закономірно, що відмова, бодай навіть часткова, від старої шкали цінностей вивела суспільство із рівноваги, а відсутність чіткої нової системи цінностей не давала йому змоги стабілізуватися. За цих умов гасло духовного відродження абсолютно логічно було висунуто на передній план. Суть його полягала в пошуку в глибинах історії та національної традиції надійної та стабільної світоглядної опори, яка була вкрай необхідна в умовах перехідного періоду.

За останні роки було зроблено чимало для адаптації сфери культури до нових соціально-економічних умов. Розширилося міжнародне культурне співробітництво, повніше стали задовольнятися духовні потреби національних меншин. Були прийняті «Декларація прав національностей України», закон «Про національні меншини в Україні», поліпшено умови для функціонування закладів культури, підприємств, установ та організацій у цій сфері, відбулися помітні зміни в системі підготовки кадрів. Нині кадри для сфери культури готують такі навчальні заклади, як Київський національний університет культури і мистецтв, Державна академія керівних кадрів культури і мистецтв, Національна музична академія ім. Чайковського, Академія образотворчого мистецтва та архітектури, Київський державний інститут декоративно-прикладного мистецтва, Київський інститут театрального мистецтва ім. І. К. Карпенка-Карого та інші.

Однак сфера культури в Україні перебуває в стані, що неповною мірою задовольняє потреби культурного та духовного відродження українського народу. Кризові явища в економіці негативно позначилися насамперед на стані матеріально-технічної бази у сфері культури. Подальшого реформування потребує законодавча база у сфері культури, вимагають удосконалення механізми фінансування та оподаткування закладів культури, необхідним є залучення інвестицій та підтримка організацій культури усіх видів і форм власності.

Порівняно із законодавством інших країн законодавство України в галузі культури є досить широким і специфікованим по різних сферах. Загалом Верховна Рада України ухвалила понад 300 нормативно-правових актів, що стосуються питань культури. Разом з тим, широкий масив законодавчих актів з об'єктивних причин має непослідовний і в багатьох випадках неузгоджений та суперечливий характер. Зокрема, у законодавчих актах положення щодо ринкових відносин співіснують поряд з елементами державного монополізму в галузі культури.

Основними причинами, що зумовили незадовільний стан у сфері культури є:

- невиконання або ігнорування органами державної влади ухвалених законодавчих актів у сфері культури, які стосуються фінансування культури чи соціального захисту працівників культури;

- систематичне порушення органами державної влади конституційних прав громадян і невідповідність українського законодавства міжнародно-право-

вим зобов'язанням у частині гарантованого доступу до культурних цінностей, що виявляється у скороченні мережі закладів культури і зниженні якості культурних послуг;

- недостатнє врахування інтересів культури в законах, що регулюють суспільно-економічні сфери життя, зокрема в податкових фінансово-бюджетних;
- недосконалість галузевого законодавства у сфері культури; деякі сфери діяльності в галузі культури досі перебувають поза межами законодавчого регулювання;
- недотримання норм законодавства України про культуру та невідповідність деяких його положень європейським нормам у цій галузі;
- найнижча заробітна плата працівників галузі культури порівняно із середньою у народному господарстві[2].

Серед першочергових конкретних напрямків, попри сьогоднішні кризові обставини (а може, саме для протидії їм) могли б бути такі:

– створення комплексної статистичної картини функціонування української мови в різних сферах суспільного і культурного життя – і розробка на цій основі реальної програми її емансипації;

– рішуча переорієнтація видавничих потужностей України на видання україномовної літератури, особливо наукової та підручників для шкіл і вузів;

– значне збільшення уваги засобів масової інформації, насамперед телебачення та місцевої преси (які особливо консервативні) до популяризації української історії та культури, зокрема, і з метою впливу на формування культурних потреб;

– здійснення програм видання наукових праць з історії України, історії української культури та мистецтва, народознавства, літературної та мистецької спадщини;

а) збільшення асигнувань на розвиток науки і культури, модернізація її матеріально-технічної бази;

б) розширення мережі театрів, філармоній, виконавських колективів, музеїв, бібліотек, книгарень;

в) підтримка регіональних культур та збільшення культурної ролі обласних і районних центрів, міст з історичними культурними традиціями;

г) адаптація до українського національно-культурного субстрату різних форм маскультури, молодіжної субкультури тощо, надання українського характеру сучасній індустрії розваг;

д) створення потужного видавництва перекладної літератури, яке забезпечувало б українського читача не лише зразками зарубіжної літератури, а й українськими перекладами світової філософії, соціології, мистецтвознавства, науково-популярної літератури тощо, а водночас видавало б і переклади іншими мовами найвидатніших праць українських авторів;

е) збільшення кількості, розширення галузевого діапазону та збільшення тиражів українських журналів і газет;

---

[2] Див.: *Британ В. Т., Бруй Т. О., Висоцький О. Ю.* та ін. Культурологія: Навчальний посібник. – Дніпропетровськ, 2004. – С. 146 – 156.

є) підтримка самодіяльних організацій та наукових і культурних об'єднань, які ставлять своєю метою сприяння розвиткові української культури та її популяризацію;

ж) співпраця з українськими культурними силами в усьому світі; підтримка українського культурного життя в усьому світі.

Дещо з цього вже робиться, але до системності і належних масштабів цієї роботи ще далеко. І досі не зроблено найпростіше і найголовніше: дитячі садки та школи, які названо українськими, не стали насправді українськими – не мають українського мовного режиму, не забезпечені українською лектурою і сучасними аудіовідеозасобами українського озвучення.

За нинішніх умов глобалізації та загроз нівеляції навіть могутні культури вдаються до різних форм самозахисту. Тим більше Україні потрібна продумана система заохочення й підтримки української національної продукції у всіх сферах культури, розумний протекціонізм, який не порушував би інтересів людей інших національностей. Таке саме заохочення повинні мати і культури малих національних груп, що живуть на території України: греків, болгар, молдаван, вірмен, угорців та інших, а також кримськотатарського народу.

Водночас не можемо ігнорувати варіант подвійної, або динамічної, гнучкої культурної самоідентифікації. Вона має чималу історичну традицію і властива частині висококваліфікованої наукової та мистецької інтелігенції, яка робила і робить значний внесок в інтелектуальний і культурний потенціал України. Звичайно, можна говорити про різної міри асиметрії в цій подвійній самоідентифікації, але в динаміці історичного розвитку вони можуть піддаватися й самокоригуванню. Йдеться не про те, щоб звужувалася сфера їхньої контактності з російською культурою, а щоб розширювалася сфера контактності з українською. І дуже важливо, щоб цьому не перешкоджали тенденції до «етнічної чистоти» культури. Хоч їх і можна зрозуміти як форму самозахисту послабленого національного організму, але насправді такі «ліки» можуть тільки ще більше його послабити.

Треба пам'ятати істину політичної соціології: якщо той або інший агент не має голосу в системі, він прагне виходу з неї або її руйнації. А хіба ми можемо виключати з української культури тексти, писані російською мовою людьми, які відчували себе належними до українського народу і свою працю співвідносили з цією належністю?

Культурологія стоїть перед необхідністю нового наукового осмислення української культури в усій повноті й різнорідності її компонентів – від феноменів буденної свідомості до вищих феноменів духу; в усій здебільшого непрямій і прихованій, але неминучій взаємодії цих компонентів; від оптимізації їхньої скоординованості залежатиме потенціал української культури, а отже – і наше національне майбуття.

Найплідніший шлях до утвердження національної самобутності та ідентичності в умовах глобалізації пролягає, безумовно, через універсалізацію власного досвіду культурного життя, але через таку його інтерпретацію, яка зробила б культурні надбання української нації зрозумілими і цікавими для людей усього світу. При цьому дуже важливо не відгороджуватися від інших культур, творчо засвоювати і використовувати їх здобутки.

8.2. Рецидиви маніхейства в пострадянській культурі

Перед культурою українського пострадянського суспільства постала низка питань, які хочеться передати словами Великого Тараса: « … що ми ? Чиї сини? яких батьків?»[3]. Вони співзвучні із запитаннями академіка Д.Ліхачова початку 1990-х рр.: Які ваші традиції, звідки ви родом, де живете?.. Як уживаєтеся з глибинними, одвічними проблемами?.. Як ви працюєте, відпочиваєте, втілюєте свій творчий дух у мистецтві та літературі? Які поєднувані принципи утримують вашу цивілізацію від розпаду? Яким богам ви поклоняєтеся, які вірування тримають вас у вуздечці або надають вам силу?.. Які мрії, які міфи вас надихають і які страхи позбавляють вас сил? Що дає вам мужність для боротьби? Які негаразди загрожують вам розладами, і яке почуття спільності єднає вас у єдине ціле?[4]

Легко помітити, що стосовно України ці питання не менш актуальні, ніж для інших постсоціалістичних держав. В умовах небезпечного хаосу, викликаного загальною дезінтеграцією і духовною кризою, що охопила різні сфери, проблема української цивілізації має життєве значення. Якщо Україна – своєрідна цивілізація, а не механічне поєднання індивідів і територій, то якими є фактори поєднання окремих складових одиниць у ціле? В Україні маємо «риси вічності» – з урахуванням її багатовікової історії це можна стверджувати впевнено. Подолання кризи самоідентифікації, новий імпульс якому дали Революція Гідності і російська агресія, потребує знову повернутися до нашої минувшини. Саме тому в дослідженні цивілізаційних засад української культури на перший план виступає проблема спадковості – визначення того, з чого починалася Україна як цивілізаційна єдність.

Будь-яка із сучасних цивілізацій у вихідній точці свого розвитку отримала певну спадщину від однієї або кількох цивілізацій з-серед існуючих на той час, сприйняла її, перенесла на новий ґрунт, відомим чином трансформувала. Склад та зміст цієї спадщини можуть бути легко зафіксовані за допомогою історичного вивчення культури цивілізацій – попередниці зазвичай досить зрілої, щоби бути спроможною породити спадкоємців. Тому проблема дістає можливість бути розглянутою через відповіді на запитання – «звідки?», «що?» і «як?». Інакше кажучи, від якої цивілізації отримано спадщину, в чому вона полягає і в якій формі виявилася сприйнятою.

Варто особливо підкреслити, що проблемою спадщини не вичерпується вся проблематика цивілізації, у т. ч. української. Більше того, абсолютне і безперервне панування одного принципу, отриманого в початковий період, привело б до виснаження цивілізації, яка, щоб не втратити життєвої сили, мала володіти здатністю інтегрувати якомога більше найрізноманітніших впливів. Однак значення спадщини залишається, звичайно, фундаментальним і багато в чому неминущим. Саме тому «в історії цивілізацій, як і в людському житті, дитинство має вирішальне значення. Воно багато в чому, якщо не в усьому, зумовлює

[3] *Шевченко Т. Г.* Кобзар. – К.: Просвіта, 1999. – С.147.
[4] *Лихачев Д. С.* Русское искусство от древности до авангарда. – М.: Наука, 1992. – С. 8.

майбутнє»[5]. В період дитинства зароджуються характерні для цивілізації спосіб мислення та особливості чуттєвого сприйняття світу, свої проблеми і теми культури, які згодом почнуть формувати і наповнювати змістом структури ментальності й відчуття. Сьогодні важко заперечувати той факт, що витоки української цивілізації багато в чому пов'язані зі спадщиною маніхейства, Візантії і романо-германської цивілізації. Зупинимося на першій.

Як уже говорилося, маніхейство – релігія, що виникла у Вавілонії в середині III ст., відтак поширилося і утвердилося у багатьох культурних центрах Заходу, в Римі й особливо у Карфагені. У Візантійській імперії і на Заході маніхейство викорінювалося жорстокими гоніннями і у вигляді таємних громад, які згодом підтримали нові єретичні течії, що проникли в Європу зі Сходу в XI і XII ст. Маніхейство – не тільки конкретно-історична форма культури, а й методологічна та гносеологічна категорія, метод ніби простого, чіткого розв'язання складних проблем. Воно – найпростіша й найпрямолінійніша відповідь на ускладнення соціокультурних проблем. Ця відповідь полягає у тому, що зло тотожне людям, які відпали від добра і приєдналися до космічного зла. Звідси висновок: усі людські проблеми необхідно розв'язувати побиттям «людей-комах», знищенням ворожих сил: спільнот, груп, державності тощо. Загальна тенденція маніхейства тяжіла саме до пошуку вирішень соціальних завдань на шляху ненависті до людей, позначених ознаками зла, до державності та спільнот як таких.

Маніхейство стало не тільки системою ідеальних уявлень, що протистояли державності, але й вічною спокусою культури. Воно, концентруючись на нижніх рівнях культури, у прихованій формі пробивалося й на вищі (наприклад, усередині монотеїстичного християнства) рівні. Є свідчення про вплив маніхейства, у вузькому розумінні слова, на волхвів – носіїв дохристиянської міфологічної культури в давній Русі-Україні, а об'єднання богомилів існували у Києві ще до хрещення Русі. Вплив богомильства можна простежити в літописах, наприклад, у дуалістичній оповіді волхвів про створення людини богом і дияволом, що «мало богомильсько-апокрифічне походження»[6]. Вже із середини XI ст. на Русі поширювалася різноманітна апокрифічна література. Значна її частина, запозичена з Болгарії, містила ознаки богомильського впливу. До таких творів належать «Тиваріадське море», «Питання Іоанна Богослова», численні розповіді про Адама, зокрема, «Розмова трьох святителів» тощо. До такого висновку спонукає відсутність достовірних свідчень про богомильство на давньоруському ґрунті в джерелах. З іншого боку, добре відомо про поширення у Київській Русі в другій половині XI ст. антибогомильських болгарських творів (зокрема, «Бесіди» Козьми Пресвітера). Необхідно додати, що є й чимало інших непрямих доказів елементів богомильського віровчення на Русі. Це, наприклад, дані Никонівського літопису за 1004 р. про те, що митрополит Леонт ув'язнив монаха Андріяна. «Укоряше бо сей церковньш закони и епископы, и пресвитеры, и иноки...»[7].

---

[5] *Ле Гофер Ж.* Цивилизация средневекового Запада. – М.: Арбис, 1992. – С. 106.

[6] *Робинсон А. Н.* Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI – XIII в. – М.: Изд-во МГУ, 1980. – С. 172.

[7] ПСРЛ. – Т. IX. – М.: Наука, 1980. – С. 152.

Загалом, коли йдеться про маніхейство, то розуміємо, що це певний спосіб трактування світу, який задає характер людських реакцій і – ширше – тип поведінки окремої людини та суспільства в цілому. Підкреслимо: маємо на увазі не чітке вчення, не релігійно-філософську доктрину, а певний тип свідомості (безвідносно до ідеологічного його наповнення), який характерний низкою ознак.

Насамперед, з'єднуючись із маніхейською картиною світу, традиційна свідомість змішує цю доктрину із займенниками «ми» і «вони». За деякою причиною, що не піддається логічному поясненню, «ми» завжди виявляємося на боці світла. «Ми» – завжди світло, «вони» – завжди пітьма. «Ми», або світло – це звичний та стійкий традиційний універсум. «Вони» – всі ті, кого з простору маніхейської свідомості уявляють ворогом цього світу. Маніхейська домінанта свідомості – матриця, що задає алгоритм осмислення і модель поведінки людини. Вона засвоюється разом з культурою й існує у свідомості. Людина, котра живе в маніхейській системі уявлень, схильна будь-яку взаємодію з «ними» представити у формі конфлікту і перевести у конфлікт. Якщо вона товаришує з кимось, то товаришує проти когось третього. А щодо конфлікту – від сварки з сусідами на комунальній кухні до стосунків з ідейними супротивниками, інородцями, іновірцями, «класовими ворогами» та міждержавних відносин – то він переживається як вічна боротьба Світла і Темряви. Будь-який конфлікт маніхей прагне загострити до крайнощів. Життя для нього – боротьба аж до знищення супротивника.

Звідси установка на блокування діалогу з протилежною стороною в будь-яких його формах. Профанація і демонізація перемовин, дискусій, а також компромісу як природного взаємоприйнятного результату переговорного процесу – суттєва характеристика маніхейської свідомості. Явища маніхейства особливо властиві російській свідомості, на що справедливо вказують І.Яковенко та О.Музикантський, зазначаючи, що для маніхея будь-які компроміси нетерпимі й неприпустимі, а дискусія – неприйнятна[8].

Маніхеєві притаманна особлива, різко дуалізована картина світу, що передбачає потужне емоційне наповнення. Світ маніхея позбавлений напівтонів. «Ми» завжди справедливі, прекрасні, гідні захоплення. «Вони» – погані й викликають несприйняття і неприязнь. Супротивник маніхея в усі часи вбиває вагітних жінок та отруює криниці. Власне кажучи, «вони», по суті, й не є люди. Це – людиноподібні сутності, котрими керують сили зла. Із цієї системи уявлень випливає заперечення будь-яких універсальних або правових критеріїв. Маніхей готовий керуватись універсальними критеріями у стосунках між «своїми», але категорично заперечує навіть можливість використання цих критеріїв, оцінюючи поведінку «своїх» стосовно супротивника. Щодо супротивника, якому приписують усі мислимі й немислимі злодійства, дозволено все. А оскільки універсальність критеріїв конституює як правову, так і моральну свідомість, маніхей за природою позаморальний. Сутнісна характеристика маніхейської ментальності, що завершує цей список, – есхатологічний оптимізм. Маніхей

[8] *Яковенко И., Музыкантский А.* Манихейство и гностицизм: культурные коды русской цивилизации. – М.: Русский путь, 2011. – С. 52 – 54.

інтенціально спрямований до Останньої битви. Відповідно до такої установки перспективу участі в цій битві він переживає як велику честь, а участь у битві, усвідомлюваній як Остання, народжує відчуття повноти життя, абсолютного самоздійснення, близькості до Раю[9].

Маніхейське світосприйняття породжує тип соціальних відносин, який можна віднести до так званої антисистеми. Відомо два типи сприйняття суспільства і його історії, що впливають на напрями дій людини в суспільному житті. Згідно з першим суспільство сприймається як організм; воно розвивається внаслідок природної еволюції стереотипів поведінки і систем цінностей, які ніхто спеціально не винаходив; майбутнє народжується з минулого. Силу вільного волевиявлення людини, її розуму не ігнорують – вони визначають шляхи розвитку історії, не ліквідовуючи її ірраціональних глибин. У другому випадку суспільство сприймається не як організм, а як механізм, котрий люди свідомо створюють і розвивають з міркувань доцільності. Саме другий тип сприйняття є породженням негативного світовідчуття у соціальній сфері – несприйняття органічної багатогранності суспільного розвитку. Крім того, у першому випадку людина почувається частиною природи, не протиставляє себе їй. Життя і смерть ідуть поруч, виникає різноманітність, яка передається у психічну сферу, створює мистецтво, поезію, науку. Але, звичайно, за радості й печалі доводиться платити закономірною смертю. В іншому – людина протиставляє себе природі, бачить у ній сферу та джерело страждань. При цьому вона мусить увести в біосферу, котру заперечує, і своє власне тіло, від якого необхідно звільнити «душу», тобто свідомість. Шляхи для цього пропонували різні, але принцип був завжди один – заперечення світу як джерела зла[10].

Наявність цих двох полярних світосприймань, а відповідно – несумісних поведінкових і психологічних структур простежується протягом усієї історії людства, вони не зникли і сьогодні. Якщо людина, яка не сприймає складний у своїй ірраціональності світ, харизматична, то не діяти вона не може. Якщо ж до того ще й розумна і талановита, то внаслідок такого несприйняття світу дуже часто народжуються логічні й захоплюючі теорії, що виправдовують несприйняття неправильно влаштованого світу та його знищення, теорії, здатні втягти у свою орбіту масу людей і тим створити антисистему – об'єднання людей з негативним світосприйняттям.

Якщо суспільство – штучний механізм, то всі біди й усе зло – наслідок його нерозумного, неправильного облаштування. Зрозуміло і як від них позбутися – перебудувати суспільні інститути й відносини за добре продуманими та логічними планами. Пригадаймо слова Л.Кучми: «Скажіть, що будувати, і я буду реалізовувати». Тут не йдеться про врахування історичних традицій, національної психології і систем цінностей. Утопічний раціоналізм, упевненість у тому, що життя народу, його майбутнє необхідно й можна вільно конструювати та

[9] *Яковенко И., Музыкантский А*. Манихейство и гностицизм: культурные коды русской цивилизации. – С. 54 – 55.

[10] Див.: *Гумилев Л. Н.* Древняя Русь и Великая Степь. – М.: Товарищество Клышников, Комаров и К°, 1999. – С. 427

перебудовувати, є першою незаперечною ознакою всіх суспільно-політичних антисистем.

Звідси неминуче випливає друга родова риса суспільно-політичної антисистеми: несприйняття частиною суспільства історії рідного народу. Психологічно це можна пояснити. Коли життя необхідно перебудувати за законами розуму, тоді все, що було в минулому і є в теперішньому, – результат ланцюга помилок та злочинів. Та й історії у народу ще не було, а були лише нерозумні дії предків, котрі не знали, як потрібно облаштовувати суспільство. Справжня історія починається після реалізації планів благодійників. У міру ж того, як суспільні відносини, що історично склались, і системи цінностей проявляють нелогічну живучість і стають перепоною на шляху до світлих ідеалів, несприйняття історії свого народу, природно, переростає у байдужість або й ненависть. Тому без неприйняття історії народу, що доходить до ненависті, без прагнення облити брудом суспільно-політичної антисистеми бути не може. Її кредо досить точно визначив Ф. Достоєвський: «Хто прокляне своє минуле, той уже наш». У людей, які так сприймають характер суспільного розвитку й історію своєї нації, поступово силою речей народжується відчуття власної вибраності, усвідомлення себе особливим народом серед закостенілої маси. Якщо життя розвивається за планами, то вирішальну роль в історії відіграють ті, хто спроможний їх виробити, а потім втілити в реальність. Усі ж інші – лише матеріал для історичної творчості. «Очевидно, – зазначив І. Шафаревич, – що за такого погляду між «матеріалом» і «творцями» лежить прірва, «творці» не можуть сприймати «матеріал» як таких самих людей (це зашкодило б його опрацюванню)»[11]. Варто згадати ще одну дуже поширену вимогу цієї антисистеми: знищуючи свої історичні традиції, запозичувати норми життя зі сторони. Все це було в нашій історії. На Русі – це бастарди, незаконнонароджені князівські сини, які, намагаючись повернути собі місце під сонцем, організовували збройні загони з метою відвоювання влади чи знаходили прибічників з-поміж місцевої знаті й створювали відповідну групу людей. Було це і в козацько-гетьманській добі, особливо в часи Руїни, свідченням чого виступали претензії «ображених» на булаву, і в період Української революції 1917 – 1921 рр.

Поширення негативного світосприйняття в етносі призводить до появи людей, які не сприймають або й ненавидять усе, що становить духовну сутність народу та його історію. Очевидно, це світосприйняття виникає під впливом кількох факторів. Один з них – конфлікт соціальних умов і екзистенційних потреб людини, невідповідність образу ідеальної моделі світу й самого себе з дійсністю та можливостями саморегуляції. Тоді людина переживає біографічну кризу, усвідомлює непродуктивність свого життєвого шляху, свою нереалізованість (непродуктивність минулого), спустошеність (непродуктивність теперішнього), безперспективність (непродуктивність майбутнього). На думку Р. Ахмерова, в основі біографічних криз лежать такі причини: слабка продуманість, неоптимальність вибору засобів досягнення мети; немасштабність задумів, низька

[11] *Шафаревич И. Р.* Русофобия // Шафаревич И. Р. //Сочинения. В 3-х т. Т. 2. – М.: Эксмо, 1994. – С. 111.

стратегічність (негнучкість планів, самовпевненість, конфліктність, агресивність)[12]. Подібне зіставлення дійсності з ідеалом виливається в суб'єктивне відчуття особистої і соціальної неадекватності. Позиція «я добрий, світ поганий» стає засобом морального самозахисту, що дає змогу виправдати й прийняти як належне весь спектр негативних відчуттів. Таким чином, антисистемний нігілізм стає засобом деструктивної самореалізації. У свідомості індивіда істотну роль відіграє думка невідворотного підбиття підсумків прожитого. Людині важко визнати свою невідповідність внутрішнім особистим і зовнішнім соціальним вимогам, ще важче перебрати відповідальність за особисті невдачі. Подібна психічна травма здатна згубно вплинути на внутрішній світ індивіда, руйнуючи ціннісну оболонку його «я». Тоді зберегти високий рівень самооцінки можна, тільки поставивши себе поза межами існуючої дійсності, відновлюючи втрачену внутрішню рівновагу відвертим протистоянням середовищу, перекладаючи всю повноту відповідальності за свою неспроможність на зовнішній світ. Така людина знаходить новий сенс життя, орієнтований на протидію дійсності. Так через заперечення зароджується нова умоглядна концепція. Впевненість у власній правоті зводить до мінімуму можливість впливу суспільства на свідомість нігілістично зарядженої групи. Для них антисоціальні дії – не просто порушення моральності, можливі завжди й повсюди, а вчинки, що їх проповідують нові ідеали. Емоції, котрі виникають у цих людей, як правило, астенічні й агресивні.

Зароджуючись на індивідуальному рівні, нігілістична концепція може мати суспільний резонанс за наявності однодумців; відчуття масовості в цьому разі необхідне для зміцнення й активізації негативних переконань індивіда. Поява подібної впевненості можлива тільки за стійкої і дуже високої внутрішньої самооцінки, ніколи й нічим не обмеженого права власних суджень та дій. Лідер деструктивної групи завжди є не тільки етнічним маргіналом, а й одночасно жертовним пасіонарієм. Погодимося, що така особистість, як Нестор Махно, мабуть, цілком уписується у наведену характеристику.

Події в Донбасі, сепаратистські утворення «ДНР» та «ЛНР», деструктивні дії їх лідерів є нічим іншим, як синдром «малого народу» в контексті антисистеми. Для реалізації їх задумів необхідні принаймні дві умови. По-перше, велика суспільна криза, коли загальне невдоволення людей здатне сприяти відцентровим силам. По-друге, здатність конкретних представників «малого народу» організувати в сприятливий момент його політично найактивнішу частину і сконцентрувати руйнівну дію в потрібному місці та в потрібний час. Якщо ці умови збігаються, тоді «малий народ» може завдати по етносу та його суспільних інститутах руйнівного удару. Звичайно, не «малий народ» створює кризи, але він готує для них ґрунт і надає їм характеру руйнації.

Підсумовуючи викладене, наголосимо, що той чи інший різновид антисистеми для свого стабільного існування обов'язково запозичує філософські, релігійні чи соціальні ідеї, що виражають позитивне світовідчуття. Однак слід зазначити, що в принципі ці ідеї не мають і ніколи не мали нічого спільного з

[12] Цит. за: *Шафаревич И. Р.* Социализм как явление мировой истории / Шафаревич И. Р. Сочинения. В 3-х т. Т. 1. – М.: Эксмо, 1994. – С. 326.

антисистемами, оскільки для будь-якої антисистеми смертельними є контакти з позитивним світосприйняттям. Адже, як ми вже зазначили, антисистема може пристосувати або трансформувати під свої потреби будь-яку безневинну ідеологію чи ідею. Водночас деякі вчення через їхню специфічну спрямованість автори ніби спеціально пристосовують для наступного використання їх антисистемами. Ці вчення, як правило, вже у вихідному варіанті містять певні положення, досить привабливі для антисистем, виправдовують руйнівні дії під виглядом боротьби за майбутні блага та світле майбутнє, поділу індивідів на «своїх» та «чужих» за будь-якою більш або менш стандартною ознакою і методу виправдання знищення «чужих» ніби наявними їхніми відмінностями від «своїх», що визначають їх неповноцінність.

Зупинившись на характеристиці антисистеми, яку породжує маніхейство, важливо з'ясувати його зумовленість. Чому в одних випадках дуалістична картина світу закріплюється у свідомості, входить у ментальні структури, стає стійким елементом культури, а в інших залишається на периферії культури? Масштабність комплексу маніхейських уявлень, а також міра його стійкості в культурі окремого народу чи певного регіону становлять спеціальну наукову проблему. Проблему цю наукове товариство усвідомлює, на жаль, недостатньо. Водночас, обсяг маніхейського компонента пов'язаний з найсуттєвішими характеристиками соціокультурного універсуму, такими, як історична стійкість, міра хаотизації, спроможність до історичної динаміки тощо. Просунувшись у розумінні процесів утвердження й закріплення маніхейських змістів у культурі, зможемо наблизитися до розуміння глибинної природи класу цивілізаційних феноменів і зробити ще крок в осмисленні логіки всесвітньо-історичного процесу. Тут важливо акцентувати увагу на тому, що саме на кордоні європейського й азійського світів виникає більшість маніхейських доктрин. Їх творці й адепти несуть у собі досвід перебування в розірваній і конфліктній на онтологічному рівні дуалістичній реальності[13].

Стосовно цього ситуація на Заході (в католицькому світі) була простішою. Там можна виділити дві великі групи носіїв: цивілізації античного Риму і носіїв доранньодержавної культури варварських околиць. Культури класичного Сходу на Заході не було. Відповідно, основною домінантою соціокультурного процесу була взаємна асиміляція античного і додержавного світів – процес складний, багато в чому драматичний, який потребує часу, але не перевищує імпульсу до відторгнення «цього світу».

Водночас у описаній ситуації на Сході чітко проглядаються характеристики лімітрофа, тобто зони контакту між локальними цивілізаціями. Лімітрофу притаманний достатньо широкий набір ознак. Це – провінційність, відірваність від центрів сусідніх цивілізацій, взаємопридушення різноспрямованих та суперечливих тенденцій, а тому застій і архаїзація культури та, як наслідок, забуття, закиненість і загальне відчуття дискомфорту[14].

---

[13] Див.: *Яковенко И., Музыкантский А.* Манихейство и гностицизм: культурные коды русской цивилизации. – С. 121 – 123.

[14] Див.: *Андрущенко В., Губерський Л., Михальченко М.* Соціальна філософія: історія, теорія, методологія. – К.: Генеза, 2006. – С. 624 – 627.

Досі не було таких потужних інтеграторів, як сучасна система освіти і масові комунікації. Носії різних культур існували один поряд з іншим, розмовляли двома-чотирма мовами. Мала Азія, Сирія, Єгипет демонстрували дивну мозаїку племен, способів життя, стадій історичного розвитку. Покоління людей жили в суперечливому, строкатому синкретичному світі, позбавленому систематизуючої домінанти. Така реальність не давала опертя ідеї монотеїстичного універсуму, але провокувала ізоморфні синкретичні моделі. В цій атмосфері маніхейські конструкції не тільки природні, а й невідворотні.

Такі загальні роздуми щодо обумовленості маніхейського культурного світовідчуття та світобачення. Застосувавши одну пояснюючу модель до України, побачимо спектр факторів, що сприяють утвердженню маніхейського світосприйняття.

1. *Неіманентний розвиток.* Виникнення держави, а відтак офіційної культури, завжди пов'язані з елементами насильства, міра якого залежить від рівня зрілості суспільства. Якщо говорити про Києво-Руську державу, то ступінь розпаду структур первісного суспільства і готовності до держави в різних регіонах суттєво відрізнявся. У містах на «шляху з варяг у греки», де складалося міське суспільство і виникала орієнтована на зовнішню торгівлю економіка, готовність до держави була максимальною. Щодо «провінції», то там держава утверджувалася силою. Племена з примусу втягувались у процес державотворення і через півтора століття вони щезли з літописів, але не зникли елементи їх культури. Навіть на час прийняття християнства язичництво не було викорінене. Його життєздатність і потужність надовго збереглися в народній культурі, а специфіка побутового православ'я свідчить не тільки про історичну стратегію православної церкви, схильної «заковувати» язичництво, створюючи стійкий християнсько-язичницький синерезис, а й про стадіальну молодість українського язичництва, яке проходить природну еволюцію в ситуації «життя після смерті». З масовим насиллям, джерелом якого була зовнішня, ворожа суспільству сила, пов'язана епоха монголо-татарського нашестя. Боротьба за незалежність, яка часто виливалася у протистояння, не тільки з ворогом, а й зі своїми, чітко простежувалась у XVII – на початку XVIII ст. Цей процес спостерігався і в 1917–1921 рр., а далі – антисистема, яку нав'язали більшовики. У всі часи народ виявлявся об'єктом, якого, підкоряючись історичній динаміці, тягла на диби зовнішня незрозуміла і невловима сила.

2. *Стрес переходу від передісторії до історії.* Процес розмивання патріархального світу та втягування патріархальних мас у життя держави і формування нової культури відбувався неухильно, прогресуючи і в просторовому, і в якісному розумінні у міру розвитку держави, формування загальнонаціонального ринку, урбанізації, становлення міської культури тощо. По суті, цей процес в Україні триває донині.

3. *Дуалізм землеробського і кочового світів*, пов'язаний із життям на кордоні лісу і степу.

4. *Достатньо тісні контакти давніх українців із західними і південними слов'янами на ранніх етапах історії.* Ще раз повторимо, що такі контакти були в період переходу від передісторії до історії, від язичництва до монотеїстичної

релігії, тобто в той самий час, коли починаються процеси цивілізаційного синтезу, коли культура достатньо аморфна й відкрита для впливу.

Не варто також забувати, що в нашому випадку перехід від передісторії до історії розгортався на лімітрофі. Київська Русь, а потім Україна тривалий час становили собою периферію християнського й ісламського світів. І, відповідно, тут були наявні всі ті ефекти, які продукує лімітроф, насамперед високий рівень конфліктності, відчуття периферійності, дискомфорту і закинутості, пов'язане з блокуванням партисипаційного переживання[15].

Зупинимося, нарешті, на таких важливих аспектах культури, як ізоморфізм ментальності й світопояснюючі моделі. Природа ізоморфізму корениться в ментальності. Людина, яка мислить, приймає рішення і, роблячи вчинки, діє таким чином, що результат цих дій буде ізоморфний ментальності суб'єкта дій. Цей ізоморфізм – автоматичний і його не охоплює свідомість суб'єкта. Іншими словами, ментальність структурує універсум самопроявлень людини ізоморфно самій собі. Історики культури фіксують тенденцію: концепція універсуму, як правило, відповідає структурним характеристикам суспільства і, закономірно, – структурі ментальності. У зв'язку з цим варто згадати, що розкол культурної свідомості належить до системоутворюючих компонентів української ментальності й становить один з елементів культурного ядра української цивілізації[16]. Концепція розколу, запропонована О. Ахієзером, описує це достатньо складне явище. Складність його в тому, що розколена саме свідомість, розкол міститься в ментальності[17]. Однак цей феномен експлікується, об'єктивується у психології, мисленні, соціальних відносинах, у найрізноманітніших зрізах соціокультурної реальності. Іншими словами, досвід демонструє багато приватних розколів: між суспільством і владою, між високою культурою великого суспільства і реальністю традиційного світу, що започатковується в архаїці. На рівні теоретичного узагальнення природу розколу можна визначити так: в українській культурі живуть і постійно актуалізуються дві програми відтворення соціокультурного цілого, що взаємоунеможливлюють одна іншу. Важливо усвідомити, що розкол відбувається через свідомість носія української культури. Звідси – розірваність і недостатня інтегрованість особистісного поля, низка миттєвих інверсійних переходів й багато іншого.

Отже, ментальність носія розколотої свідомості є полем протистояння двох взаємоунеможливлених програм. Маніхейська доктрина виявляється ідеальним експлікатом такої свідомості. Ізоморфним вираженням розколу свідомості є образ онтологічного розколотого світу, в якому борються непримиримо протилежні космічні сутності – Світло і Темрява. Глобальне протистояння стає генеральною матрицею розуміння світу, самоочевидність якої корениться в ізоморфізмі цієї матриці, структурі ментальності.

---

[15] Див.: *Андрущенко В., Губерський Л., Михальченко М.* Соціальна філософія: історія, теорія, методологія. – С. 624 – 627.

[16] *Юрій М. Ф.* Соціокультурний світ України. Вид. 2-е. – К.: Кондор, 2004. – С. 22–23.

[17] Див.: *Ахиезер А. С.* Россия: Критика исторического опыта. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1997. – С. 62–63.

На наш погляд, тут приховуються найпотужніші підстави маніхейського комплексу. Для людей, чия свідомість розколена повністю і безповоротно, маніхейська парадигма самоочевидна та невразлива для критики. Власна ментальність – набагато більш імперативна і сутнісна, ніж будь-які аргументи й навіть спостереження. В модернізаційному секторі суспільства розкол культурного поля якщо і наявний, то виражений слабко. Характерно, що чуттєвість цих страт до маніхейської парадигматики мінімальна. Розкол є потужним стимулом для виявлення того, що в основі історичного процесу лежить особлива соціокультурна реальність, зрозуміла передусім як здатність людей відповідної культури, соціокультурного суб'єкта формулювати власні проблеми і їх майже розв'язувати, тобто змінювати себе, свої відтворювальну діяльність, культуру, стосунки, умови, засоби і завдання, результати діяльності. Ця здатність є кумулятивною, вона охоплює спроможність накопичувати досвід та, відповідно, ефективність відтворюючої діяльності людей. Однак є й протилежний процес, спрямований на збереження звичної комфортної картини світу, що може систематично призводити до періодичних і систематичних знищень досягнень культури, відтворюючої діяльності. Звідси – постійна спокуса сповзання до примітиву маніхейства, перекладання відповідальності за світ, за себе на зовнішнє зло або на внутрішнього ворога.

Але Україна, по суті, не виходила з маніхейського світовідчуття та світосприйняття, перебуває в цьому й сьогодні. Дещо повторимось, але в іншому ракурсі. Суть проблеми – в обставинах ґенези нашої цивілізації. Тут перехід від архаїки до великого суспільства здійснювався не в іманентному режимі на підставі внутрішніх, абсолютно дозрілих передумов, як це було у більшості цивілізацій. Порядок великого суспільства занесений ззовні, що є небезпечно своєрідною «родовою травмою». Звідси – розкол культурної свідомості, де протиріччя є не продуктивними, а деструктивними.

Друга причина типологічно задана характеристиками запозиченої цивілізаційної моделі. Йдеться про процеси змістогенези – тобто про способи і механізми породження нових змістів, що визначають сутність будь-якої культури. У Середземномор'ї склалися дві відмінні цивілізаційні моделі. Спочатку людина охоплює світ у системі дуальних опозицій (добро–зло, світло–темрява, грішник–праведник). Процеси змістогенези можуть тривати шляхом народження або нових опозицій, які розширюють і деталізують дуалізовану картину світу, або проміжних змістів, що не зводяться до дуальних протистоянь та виражають багатство змістовних нюансів довколишнього нам світу[18].

Католицький світ пішов шляхом породження нових, третіх змістів. Між верхньою зоною благодатного надприродного і пеклом виникає зона природного. Православна Візантія зберегла дуалістичну парадигму, яка з особливою силою проявлялась у маніхействі та яку перейняла Київська Русь, а згодом Україна. Тут світ поділяється на два: світло або темрява, Рай або Пекло. Породжуючи нові змісти, та, відповідно, відтворюючи, розвиваючи і поновлюючи картину світу, носій вітчизняної культури постійно відтворює вихідний дуалізм.

[18] Див.: *Пилипенко А. А., Яковенко И. Г.* Культура как система. – М.: Языки русской культуры, 1998. – С. 293–299.

З такої обставини випливає маса наслідків. Зокрема, у цьому випадку адаптація до змін триває через низку інверсійних перекодувань. Будучи об'єктом поклоніння, вчорашній покровитель постає злодієм і злочинцем. Незалежно, чи це Л. Кравчук, чи Л. Кучма, чи В. Ющенко, а тим більше В.Янукович. У контексті нашої теми, пріоритетне значення має вкоріненість у буття українського суспільства. Людина не має в іманентному світі свого законного місця, оскільки сам світ іманентно не онтологізований, позбавлений божественної санкції. Вона не захищена від свавілля сакральної і всемогутньої влади, у будь-який момент з нею може відбутися все, що завгодно.

На Заході відбувалося зживання маніхейської демонізації супротивника, утверджувався юридизм. Кожна людина наділялася деякими невідчужуваними статусними атрибутами, які були притаманні їй незалежно від її рис та поведінки. Іншими словами, «кожен має право на невід'ємний рівень поваги і власну гідність»[19].

Для України, враховуючи світоглядну аксіому маніхейства, особливо важливі два аспекти: невкоріненість православної людини в бутті та її беззахисність перед лицем влади. Саме ці аспекти є фундаментальними передумовами і факторами репресивної політики, незалежно, йдеться про Київську Русь, Галицько-Волинську державу, Гетьманщину, Українську державність 1917–1921 рр., більшовицький режим чи Україну часів Януковича. На репресивності більшовизму вже наголошувалося, хоча в іншому ракурсі. Стосовно нашої теми, то, як уже йшлося, більшовицькі репресії також стосувалися маніхейства, наслідком якого було антисистемне світобачення з його тероризмом.

Невкоріненість пов'язана з двома важливими ідеями: «неправильності» світу, тобто невідповідності емпіричної реальності певній безумовній і апріорній нормі, та його несправжності. Людина постійно «з'їдає» саму себе. Життя її, в якомусь складно формульованому сенсі, – несправжнє. В ньому щось не так. Десь там, за горизонтом, має бути інше, справжнє життя. Із таких тривог народжується широкий спектр наслідків. Звідси – постійні переживання, невротичні реакції, демагогічне багатослів'я або втеча у себе.

Людина, невкорінена в бутті, відкрита для репресій. Вона не тільки беззахисна, а й прагне репресії, хоча, можливо, і не усвідомлює цього. Самооцінка такої людини, її розуміння Всесвіту і себе-у-світі такі, що нічого, крім репресії, як вона вважає, не заслуговує. Згадаємо типові для православної культури сентенції: «Так нам і треба. За гріхи наші». Звідси виростає простір репресії, заданий беззахисністю перед лицем Влади, котра намагається постати як сакральна і богорівна. У вітчизняній реальності масова людина не гарантована від свавілля влади (впливової особи, чиновника, представника охоронних органів тощо). Можна виробити стратегію, що мінімізує ризики репресії з боку представників влади, але неможливо сформулювати лінію поведінки, яка б гарантувала захист від таких ексцесів. Навіть виконання всіх писаних і неписаних законів, безмежна лояльність перед владою не дають гарантій від свавілля. На цьому тлі влада,

[19] *Пилипенко А. А.* Печальная диалектика российской цивилизации // Россия как цивилизация: устойчивое и изменчивое. – М.: Русское слово, 2007. – С. 57.

відтворюючи свою безкарність, починає ставитися до свого народу ніби як колонізатор до завойованого чужого народу.

У нашій політичній культурі склалося особливе ставлення до насильства, що усвідомлюється як вирішальний атрибут влади. При цьому насилля жодним чином не пов'язане з легітимністю, законністю, обґрунтованістю. Влада легітимізується насильством. Будь-яка культура формує модельний персонаж, природний для даної конфігурації психологічний тип, який втілює систему норм та цінностей, носій заохочуваних життєвих стратегій і очікуваних моделей мислення. Він пізнаваний, представлений у літературі та мистецтві, становить об'єкт ототожнення. Іншими словами, це – «наша людина».

Звернемося до вітчизняного матеріалу. Параметри модельного персонажа української культури – велика і спеціальна тема. Тут виявляється кілька рівнів розгляду. Обмежимо себе тільки тими аспектами проблеми, які стосуються нашої теми. Як уже було зазначено, світозаперечення продукує невкоріненість у бутті. Сам цей світ Богом залишений, тобто позбавлений живущої благодаті, людина немає і не може мати у світі свого законного місця. Відчуття онтологічної осиротілості – надзвичайно важлива характеристика світовідчуття. Відторгнення «цього світу» як неправедного, позбавленого благодаті, відданого під владу сил зла (звернімо увагу: все – в маніхейському світовідчутті) задає страдницьку позицію. Свідомість людини, яка засвоїла такі установки, шукає і постійно знаходить підтвердження тому, що світ цей жахливий, а буття в ньому – страждання.

Якщо людина знає, що має страждати, то вона й страждатиме. Це – без труднощів. Йдеться про процеси самоорганізації соціокультурного цілого відповідно до деякої базової установки. Потрібно облаштовувати своє життя і життя довколишніх так, що воно буде безрадісним, дискомфортним, нічим, ніколи, в жодній точці не гарантоване, сповнене несправедливостей та небезпек. Доводиться принижувати тих, хто поруч, і провокувати інших на насильство щодо самого себе, треба пояснювати всім, що життя наше так влаштоване, що нічого в ньому змінити не можна і нічого іншого у них не вийде тощо.

Інша значуща характеристика – продуковане культурою відчуття провини. Зауважимо відразу: жодної онтологічної, безумовної провини немає і не може бути. Поняття провини виникає лише в координатах конкретних норм і правил, які встановлює та підтримує культура. Якщо в радянські часи донос на незгідного з генеральною лінією партії оголошувався нормою, то чесний носій такої культури, який утримався від доносу на близьку людину, переживав відчуття провини. Якщо ж такої норми немає, то і думки про провину ні у кого не виникає. Говоримо про продуковане культурою відчуття провини. Як саме воно продукується? Якщо оголосити пороком природні людські почуття – любов до себе, прагнення до задоволення, потяг до щастя, турботу про себе та своїх близьких тощо і глибоко впровадити у свідомість людей переконання про гріховність цих рухів тіла й душі, то можна сформувати нескінченне відчуття провини.

Але це – лише одна з граней проблеми, невідворотне відчуття провини: нескінченне, гнітюче, яке згинає донизу і може мати тисячі причин. Провини за ухиляння від Обов'язку, за невідповідність високому ідеалові. Провини перед богорівною Владою, перед родичами, чоловіком/дружиною. А насправді –

провини в тому, що живеш і, тим самим, приймаєш цей світ[20]. Та цього замало. Ми все ще живемо в культурі, яка визнає провину за інших. Якщо точніше, провину за всіх, за гріхи світу. Для автономізованої людини, яка випала з родової свідомості, ця установка логічно й екзистенціально незрозуміла. Це щось зі сфери колективної провини, метафізичної колективної відповідальності й колективного спасіння. Відчуття провини – механізм не тільки інфантилізації людини і маніпулювання нею, а й продукування невкоріненості й перевага, що відповідає цьому змістові. Апріорна провина протистоїть будь-якій перевазі.

Розглянуте – не що інше як продукована культурою авторепресія, що особливо актуалізується в умовах розв'язаної Росією гібридної війни проти України. Одночасно авторепресія виступає передумовою репресії ззовні. Ідейно-психологічний клімат авторепресії породжує згоду на репресію всіх і кожного. Готовність до репресії, її виправдання, прийняття як заслуженої – генеральна умова функціонування репресивної культури. Як уже зазначалося, три поняття – насильство, влада і репресія – взаємопов'язані й одне виражається через інше. Українська влада, і надалі залишаючись сакральною, замішана на маніхействі – суб'єкт легітимного в очах суспільства насильства, яке є репресією. Репресія може набувати найрізноманітніших форм, бути вибірковою і масовою, сумісною із життям репресованих і несумісною. За всіх обставин в очах традиційного суспільства, яким залишається українське суспільство, Влада досі є суб'єктом насильства.

Виникає запитання: невже народ, який згідно з Конституцією України – джерело влади, не може відстояти свого права на особисту свободу, ненасильницьке ставлення до себе з боку Влади ? Єдина з можливих відповідей – парадокс кролика, котрий тупо йде до пащі удава, – заважає культурний блокувач. Тут немає нічого дивного. Антропологи й історики культури знають про табуацію всього, що пов'язане з персоною владарюючого в культурах деяких архаїчних народів.

Виступ проти влади в Україні можливий тільки в стані афекту. Механізм такий: конкретні дії влади, що порушують неписаний, але життєво важливий кодекс відносин влади–підвладних, підривають основи традиційного буття і ставлять людину в нестерпні умови: тілесні, душевні тощо. Це призводить до зростання психологічного напруження, яке охоплює кожну людину і розливається у традиційній масі. Коли потенціал такого напруження перевищує потенціал табуації сакральної Влади, наша людина впадає в істерику або забуття і в цьому стані піднімає руку на Владу. Це один зі сценаріїв, що охоплює й інші причини, подій 2004, 2013 – 2015 рр.

На завершення наголосимо: маніхейські прошарки вітчизняної культури – не просто «темна матерія». Це надзвичайно гостра і болісна тема, своєрідне «кощієве яйце», навіть доторк до якого небезпечний убивчим самовикриттям. Свідомість боїться торкатися своїх маніхейських основ, оскільки в них корениться найсокровенніша, невисловлена і сакральна формула цивілізаційної ідентичності: відповідь на одне з основних екзистенціальних запитань історичного буття народу.

[20] *Пилипенко А. А.* Печальная диалектика российской цивилизации // Россия как цивилизация: устойчивое и изменчивое. – М.: Русское слово, 2007. – С. 57.

8.3. Візантизм як фактор цивілізаційного впливу на сучасну українську культуру

Усе, що відбувалося і відбувається в українському суспільстві, в тому числі і в сфері культури, не лежить на поверхні. У сучасних студіях, присвячених аналізу нинішніх українських реалій, проглядаються спроби пояснити кризові явища через призму конкретних особистостей й окремі соціальні колізії перехідного періоду. За такого пояснення історичних і соціокультурних явищ реальність видається переліком тих чи інших імен і подій, що виводять на історичну арену інші постаті і дають хід іншим подіям. Унаслідок цього виникають зовнішньо цікаві, але, по суті, спрощені пояснення українських реалій. Хоча їх теж не можна відкидати, оскільки вони дають змогу глибше проаналізувати причинно-наслідкові зв'язки історичного процесу.

Розкрити цей процес допоможе, про що вже йшлося, саме історія культури народу, точніше, пояснення соціальних та історичних явищ із позицій історії та культурології. Те, що для буденної, а крім того, що важливо, і для спеціалізованої наукової свідомості, видається чимось природним, зрозумілим, для культурології стає предметом аналізу та комплексного вивчення. Свого часу психоаналіз сфокусував дослідницьку увагу на спонтанних і рефлексивних психічних проявах; так, сучасна культурологія висвічує аналогічні «непроявлені» науковим знанням аспекти соціально-історичного буття та відповідні їм зони ментальності.

Серед чинників, що і далі істотно впливають на культурний процес у сучасній Україні, далеко не другорядне місце посідає візантизм. Щоб зрозуміти особливості цього впливу, варто ще раз нагадати природу візантизму, з'ясувати, хоча б у найзагальніших рисах, якою була Візантійська цивілізація і як вона вкорінювалася в українські реалії.

Як відомо, Візантія сформувалася шляхом відділення від Римської імперії її родинної, східної частини, що відбулося внаслідок політичної акції римського імператора Константина (правив 306 – 337 рр.) − перенесенням столиці імперії на кордон Європи й Азії, у місто Візантій. Згідно з переказом, спочатку був намір створити нову столицю на місці стародавнього міста Іліона, навколо якого багато століть тому розгорталися події Троянської війни. Але, як ідеться у тому самому переказі, Господь вказав інше місце, яке не мало стійкої прив'язки до язичницького минулого. Жителі Візантії і далі називали себе ромеями, а свою цивілізацію – ромейською. Остання становила дивне поєднання елементів елліністичної і християнської культур, яка допускала, щоб, наприклад, Діву Марію порівнювали з дівою Афіною.

Візантія як держава проіснувала дванадцять століть. З моменту її виникнення і до того, як Константинополь узяли в 1453 р. турки, минуло більше півтори тисячі років. У ній утвердилась і набула розвитку самостійна соціокультурна версія християнського віровчення, що отримала назву «православ'я». Візантійське православ'я розійшлось із західним (католицьким) християнством з таких питань: 1) заперечувало пріоритет Папи Римського стосовно єпископів,

які перебували за межами юрисдикції Риму; 2) також заперечувало догматичне положення, що визнавало повноту церкви Христової тільки за Римсько-католицькою церквою; 3) повноцінною церквою вважало будь-яку помісну церкву, що зберігала традицію апостольського наступництва і чистоту християнської віри; 4) культивувало начала соборності, відповідно до яких дари Святого Духа поширюються на всіх членів церкви тощо[21].

У долі Візантії звертає на себе увагу обставина, котру можна означити як порівняно малу культурну продуктивність візантійського світу. Протягом тривалого періоду свого існування Візантійська імперія мала, здавалось би, можливість яскраво і сильно виразити себе у сфері культурної творчості. Час показав, що Візантія не залишила нічого великого у сферах філософської, соціальної, моральної, політичної думки. Тут не створено шедеврів світового рівня в галузях художньої літератури, музики, живопису, скульптури, театру. Щодо цього культура Візантії поступається культурам грецької античності, європейського Відродження і Нового часу. Зрозуміло, констатувати таке – сумно. Водночас Візантію не можна звинувачувати в ущербності, оскільки свою культуротворчу місію вона, незважаючи ні на що, прагнула виконувати. Ця місія була особливою і локалізувалася переважно у сфері релігійної творчості. Історичне призначення Візантії полягало в тому, щоб адаптувати християнство до соціальних і духовних особливостей народів, які заселяли землі на схід від Риму. В числі її духовних знахідок виявилися кілька слов'янських народів і держав. Однією з духовних «дочок» Візантії випало стати Києво-Руській державі. Але сприйняте тут християнство мало забарвлення візантійської версії, з притаманними йому недоліками. Крім того, русичі змогли позначити цю отриману духовну спадщину чіткою печаттю власної самобутньої психології і ментальності. Як зазначає Є.Кузьміна-Караваєва, Київська Русь не тільки зуміла підморозити візантійську спадщину, а й біблейську спадщину задушила, закостенила, вийняла з неї облагороджену і живу душу. За словами стародавнього пророка, почала нагромаджувати «заповідь на заповідь, правило на правило». Пишний розлив візантійської риторики вона сприйняла як певну нерухому міру речей, ввела її у свій обов'язковий ужиток, ритуалізувала будь-яке прагнення, одягла у форми закону різну релігійну лірику[22]. Тут варто нагадати, що в Русі-Україні ще за часів Ярослава Мудрого була спроба відколотися від Візантії і посадити на митрополичий престол українця. Крім Іларіона на цьому престолі перебував і Клим Смолятич. Коли згорнулося київське князювання, митрополит київський Петро опинився під владою Володимиро-Суздальського, а згодом – Московського князя. Київська староукраїнська церква під тиском гасла «Москва – Третій Рим» була трансформована в московську, а відтак в Російську[23].

---

[21] Див.: *Никольский Н. М.* История русской церкви. – М.: Изд-во политич. литературы, 1983. – С. 27 – 29.

[22] *Кузьмина-Караваева Е. Ю. (Мать Мария).* Жатва духа. Религиозно-философские сочинения. – СПб.: Слово, 2004. – С. 135 – 136.

[23] *Гирич І. Б.* Історичні причини наших поразок і перемог.− Львів: ЛА «Піраміда». − 2011. – С.31.

Як наслідок, сприйнятий на Московії християнський дух виявився обтяженим непосильною для людей ношею. Зрештою, візантинізоване християнство, тобто московське православ'я, встигло за кілька століть свого існування надати християнській вірі багато такого, що не наближало людину до Христа, а навпаки, утримувало її на певній відстані від Нього. І це все з архетипічною пам'яттю передавалося від покоління до покоління.

Сукупність властивостей і якостей, що Русь-Україна успадкувала від Візантії, отримала назву за допомогою двох узагальнюючих термінів – візантинізм і візантизм. Між цими поняттями багато спільного, але є і відмінності. Одна з них полягає в тому, що поняття візантинізму використовують найчастіше як категорію культурологічну, а візантизм трактують здебільшого в соціально-політичному розумінні. Інша відмінність пов'язана з оцінковою діяльністю історичної свідомості й виявляється в тому, що візантинізм розглядають як щось позитивне, а візантизм – як системну якість, здебільшого негативну. Для вчених-візантологів візантинізм реалізувався в таких явищах соціокультурного життя, як поступовий перехід населення імперії від латинської мови до грецької, а також як етнографічна строкатість складу правлячих еліт, розроблення нового типу світогляду, що поєднував елліністичні та східномістичні компоненти, культурні впливи на межуючі з імперією народи, у т. ч. на східних слов'ян. У цілому візантинізм – головна системна якість, яка відрізняє східний тип християнської цивілізації від західного. До числа здобутків, котрі Русь успадкувала від тієї ж Візантії, належить відомий принцип симфонії, що означає особливу близькість відносин між церквою і державою. Започаткований політичною доктриною і соціальною стратегією імператора Юстиніана I (правив 527–565 рр.), він виник у формі цезаропапизму, тобто фактичного зрощення двох гілок влади: світської і духовної, за різних, від м'яких до жорстких, форм домінування першої над другою.

В українській думці поняттям візантизм почали позначати широкий комплекс релігійно-суспільних, державно-політичних, філософсько-моральних і художньо-естетичних ідей разом з відповідними їм формами соціальної практики, що генетично беруть початок зі зразків-архетипів Візантійської цивілізації. Відбиток візантизму, що чітко проявляється як на соціальному тілі, так і на дусі української цивілізації, свідчить про характерні особливості, які відрізняли та відрізняють її від християнських цивілізацій західного типу. Із усіх мислителів XX ст., як українських, так і російських, котрі оцінювали візантизм, найхарактерніша позиція В. Соловйова. У його працях візантизм розглядається як історичний і соціокультурний феномен, характерний для православних держав. Для нього візантизм – це передусім неспроможність і небажання держави та церкви виконувати голові життєві вимоги християнства. Саме ці два фактори, неспроможність і небажання, були внутрішньою причиною падіння Візантії. Істинну християнську ідею візантійці трактували і застосовували неправильно. Вона була для них не рушійним началом життя, а лише предметом розумового та обрядового визнання. Якщо перекласти це визначення мовою сучасної соціології, то можна сказати, що філософ розглядав візантизм як девіантну лінію розвитку християнства в цілому і християнської ідеї, зокрема.

Прагнучи дати розгорнену характеристику тієї порочної стратегії, якої дотримувалася Візантійська імперія, В.Соловйов вказав на низку «суспільних гріхів», які асоціюються для нього з уявленнями про природу візантизму:

1) відсутність вищого завдання перед суспільством і державою, яка відповідала б християнським ідеалам;

2) відсутність яскраво вираженого прагнення до досконалості;

3) байдужість держави до неформального релігійно-громадянського, релігійно-морального життя людей і до розвитку його проявів.

Із неприхованим жалем В. Соловйов констатував: «Не можна вказати ні на одну публічну дію, ні на одну спільну мету уряду, яка б мала на увазі хоча б якесь суттєве поліпшення суспільних відносин у розумінні моральному, якесь піднесення даного правового стану відповідно до вимог безперечної правди, якесь виправлення життя всередині царства чи в його зовнішніх відносинах»[24].

До найвагоміших суспільних «гріхів»» Візантії варто віднести цезаропапізм. Закладена в ньому формула абсолютної влади держави над церквою становить східну, насамперед російську, модель церковно-державних відносин. Ця модель посилювалася релігійною політикою радянського режиму, яка передбачала панування нижчого (держави) над вищим (церквою) і тим самим порушувала встановлену Богом онтологію справжніх ієрархічних відносин.

У системі цезаропапізму не тільки держава негативно впливала на православну церкву, а й церква справляла негативний вплив на інститути світської влади. Так, її консерватизм передавався державі, поширювався на всі її структури, позбавляючи їх гнучкості, спроможності до позитивних трансформацій. Київська Русь, а ще більше Московія успадкувала від Візантії цезаропапістську модель правління, а з нею і всі недоліки візантизму. Але оскільки Лівобережжя України входило до Російської імперії із середини XVII ст., а Правобережжя – з кінця XVIII ст., то, відповідно, всі перераховані негативні аспекти цього явища не тільки відбивалися на соціальному житті українського соціуму, а й проникали в інші сфери, засвоюючись на ментальному рівні. Варто додати, що навіть більшовизм і сталінізм, за всього їхнього секуляризму й войовничого атеїзму, зберегли принцип цезаропапізму в арсеналі своєї політичної зброї. Для європейської свідомості, яка сповідує відокремленість релігії від держави, цезаропапізм є чимось абсолютно химерним і не вписується у реєстр цінностей цивілізованого суспільства.

Інколи говорять, ніби Росія, на відміну від Заходу, не знала теократії. Це правильно тільки до певних меж. Не знаючи західних форм теократії, Російська імперія перенаситилася цезаропапізмом, цим перекрученим, збитковим різновидом теократії. В російському цезаропапізмі чітко проглядалося богоборницьке начало, яке поступово виходило на перший план і повністю проявилося в умовах тоталітаризму. Він ніс у собі внутрішню ворожість не тільки щодо церкви, а й особистості, свободи, моралі й права. В Російській імперії всі ці цінності утверджувалися так важко тому, що цезаропапізм відверто блокував процес їх

[24] *Соловйов В.* Византизм и Россия. Византизм и славянство. Великий спор. – М.: Танаис, 2001. – С. 160.

розвитку і поширення. Вони намагались утверджуватися хоча б на периферії укладу суспільного життя, оскільки в державно-політичні сфери проникнути в гідному вигляді не могли. Сукупним результатом усіх цих процесів стала демонізація радянської держави. Позбавивши себе духовного спілкування з Богом, вона перетворилася в темну, брутальну силу, холоднокровно знищуючи все людське.

Цивілізаційний погляд на культуру передбачає звернутися до підходу одного з його теоретиків англійського історика та соціолога Арнольда Тойнбі, який не приховував свого критичного ставлення до візантизму. Він, зокрема, зазначав: «Середньовічна візантійська тоталітарна держава, покликана до життя успішним воскресінням Римської імперії в Константинополі, справила руйнівну дію на Візантійську цивілізацію. Вона була злим духом, який зупинив розвиток суспільства, викликавши цього демона. Багатий потенціал Візантійської цивілізації, потрапивши в обійми тоталітарної держави, проривається сплесками самобутності в регіонах, що лежали за межами діючої влади Східної Римської імперії, або в наступних поколіннях, які виникли після загибелі Імперії… «Специфічна організація» візантійського суспільства не тільки придушувала всі передумови до творчості, вона, як уже зазначалося, призвела саму цивілізацію середньовічної Візантії до передчасної загибелі»[25]. На думку А. Тойнбі, візантійський дух залишався жити в символічній душі Радянського Союзу, особливо тих союзних республік, де сповідують православ'я. І структури візантійської державності, котрі ніби приховані, можуть будь-якого моменту проявитися з-під нашарувань імпортованих західних режимів.

Перераховані особливості візантизму породили своєрідну психокультуру, яку українські науковці О. Донченко та Ю. Романенко детально охарактеризували у монографії «Архетипи соціального життя і політика»[26]. На їх думку, для виявлення архетипів візантійської психокультури варто звернутися до історичних умов буття візантизму – інтегрального психокультурного комплексу. Історія розпорядилася так, що Візантійська імперія опинилася розташованою на перехресті між Європою й Азією, в тій географічній зоні, яка стала своєрідним буфером, котрий зі сходу прикривав європейські країни від набігів кочовиків. На цей бар'єр від століття до століття накидалися хвилі гунів, протоболгар, аварів, арабів, печенігів, половців, турків-сельджуків... Окрім воєнної експансії, імперія вимушена була захищатись і на духовному «фронті» – від релігійної опозиції латинського Заходу, народи якого традиційно для грецької культури сприймались як варвари. Постійне напруження у боротьбі за виживання потребувало підтримання духу войовничого, мілітаризованого світосприйняття, ортодоксальної непримиренності й водночас – збереження здобутків грецької культури, її цінностей, світоглядних орієнтацій. Колізія між суворою реальністю і високими релігійно-культурними цінностями породжувала постійний стрес, що позначилось і на візантійському менталітеті.

[25] *Тойнби А. Дж.* Цивилизация перед судом истории. Сборник. – М.: Культура, 2003. – С. 379.

[26] *Донченко О., Романенко Ю.* Архетипи соціального життя і політика. – К.: Либідь, 2001. – С. 334.

Чи не це бачимо у відносинах української влади й опозиції, починаючи з проголошення самостійності України: незалежно хто при владі та хто в опозиції. Замість толерантності й компромісів – конфронтація, ненависть, несприйняття одне одного, ворожість, що у кінцевому підсумку позначається на ситуації в суспільстві. Політолог Д. Видрін зазначав, що український політикум успадкував етичну доктрину, за якою всі дії правителя моральні, якщо спрямовані на боротьбу з певним вселенським злом. Якщо потрібно будь-які сумнівні дії виправдати, тих, проти кого вони спрямовані, просто оголошують злом[27]. А це вже чисте маніхейство. Пригадаймо його дві крайнощі: Добро–Зло. Ті, хто при владі, з власних поглядів, «Добро», ті, хто в опозиції – «Зло», а у разі зміни – навпаки.

У Візантії надмірна дорожнеча і помпезність одягу символізували неземне походження царської особи, її зв'язок з вищими сферами. У нас подібні демонстрації підкреслюють радше реальні земні можливості олігархів, політиків, тісно пов'язаних з фінансово-промисловими сферами і групами. Тому й стилістика, яку у Візантії можна було б назвати пафосною, в нас перетворилася на кітчеву. Деякі українські депутати замовляють собі дублікат депутатського значка із золота вищої проби. Тут немає жодного раціонального сенсу – і мідний, і золотий значки символізують однакову депутатську недоторканність. Але в цьому є висока символіка естетичного: єдності двох цілком різних епох. Різниця тільки в тому, що якщо перша виражала себе символічно, візуально, естетично, через помпезність і пафос, то інша прийшла до звичайного кітчу[28].

Візантійську імперію зруйнували не стільки дикі кочівники, скільки відсутність нових змістів, нестримна гра еліти в привілейованість, а також третя і, мабуть, основна причина – тотальна та всепроникна корупція. Ось що з цього приводу писав Л. Тихомиров: «Замість того, щоб держава користувалася в управлінні сприянням місцевих соціальних сил, вона, навпаки, своїх чиновників зробила виконавцями посади соціальних сил. Але різниця в цій заміні виходить та, що, маючи свої інтереси по службі, чиновництво перестало бути на місцях свого землеволодіння громадянами, не мало потреби турбуватися про інтереси цих місцевостей, соціальне здоров'я та міцність, а дивилося на них тільки з перспективи тимчасового доходу і тимчасового ступеня кар'єри. Чиновники Візантії служили державі, але грабувати народ не суперечило їхньому патріотизму. Імператори, в яких жило почуття «служителя Божого», були сповнені недовіри до своїх чиновників. Але значення вищої управлінської влади невідворотно занурювало імператора у світ бюрократії, робило його не главою народу, а главою бюрократії, і він сам очолював грабіж народу»[29]. Наприклад, імператор Лев VI навіть установив тарифи за кожну посаду і говорив, що торгує посадами, як фруктами на ринку. В принципі, тарифи були «пристойними» – зазвичай одразу ж потрібно було внести свою десяти-п'ятнадцятирічну зарплату.

---

[27] *Выдрин В.* Византийский геном украинской элиты // Развитие и экономика. – 2010. – № 4. – С. 154.

[28] Там само. – С.155.

[29] Цит. за: *Сергеев С.* Византизм как последнее прибежище российской олигархии // http://devec.ru/almanah/rossija-i-vizantija

Якщо уважно проаналізувати всі факти розквіту і занепаду Візантії, то стає очевидним, що згасання цієї імперії збіглося з періодом, коли кілька найбагатших сімей і корпорацій великих власників маєтностей скупили в ній усі вищі посади. Сумно, але це часом нагадує й олігархічну Україну.

Свого часу Ф. Ніцше оцінював християнство як «повстання рабів у моралі». Логіка його міркувань була спрямована на викриття «антиприродної», «антифізіологічної» моралі, що єврейство нав'язало решті націй. Мовляв, пересічна людина, вбогий, хворий, дегенеративний психотип здійснив революцію у моралі для того, щоб панувати: він принизив силу, гордість, аристократизм (як перемогу над моральними нормами «маленької людини») і тим сприяв відродженню культури. Конкретизуючи цю оцінку стосовно візантійського християнства, можна дійти дещо іншого висновку: ідеаціональний візантинізм, розкриваючи перед убогою посередністю царство істини і краси, генерує постійну фрустрацію і конфлікт як наслідок самооцінки посередності. Він несе істину «не від світу цього», спонукаючи недолугого індивіда час від часу відчувати себе «Богом». Цей індивід не запитує себе про духовне самовдосконалення, йому просто прикро, що існує світ, у якому для нього немає місця. Отже, західноєвропейське та візантійське християнство, візантинізм у цілому мають різну спрямованість. У католицизмі постійна фрустрація (почуття провини, гріховності) сприяє утвердженню мотивації вдосконалення світу через постійну боротьбу зі злом. Це зло – у невизначеності, гетерономності, яка перекреслює індивідуацію. Навіть посередність тут прагне до індивідуації, не шукаючи щастя на трансцендентній височині культури. У візантійського психотипу – зовсім інша життєва стратегія: вийти з цього гріховного світу-театру, щоб захистити себе від недосконалості. Мало того, для цього не треба вчиняти щось благородне, не треба змінювати світ, задовольнятися тим, що маєш, але при цьому обов'язково правильно служити владі, незалежно – світській чи духовній[30].

Покажемо це на конкретному прикладі. За соціологією, майже 60% українців вважають себе вірянами Української православної церкви Московського патріархату (УПЦ). Але в ній фактичними правами володіє єпископ, а священики мають тільки обов'язки. Що ж стосується вірян, то більшість з них немають ані прав, ані обов'язків. Аналіз сучасного статуту Російської православної церкви підтверджує це без труднощів. Так, у розділі, присвяченому приходу, йдеться про те, що до «обов'язків вірян належить турбота про матеріальне утримання причту і храму»[31]. Отже, віряни мають утримувати приходи, забезпечувати матеріальне благополуччя єпархії, але при цьому ані єпархія, ані єпархіальний єпископ їм абсолютно непідзвітні.

І коли задаємося проблемами національної ідентичності, її повільного утвердження в Україні, то чи може відбуватися цей процес успішно, якщо половина українського населення перебуває в ментальній залежності від Російської православної церкви, в полоні пропаганди так званого «руского міра».

---

[30] Див.: *Донченко О., Романенко Ю.* Архетипи соціального життя і політика. – С. 123–124.

[31] *Семикопов Д.* Симфония священства и царства: византийское наследие в современной практике церковно-государственных отношений // Развитие и экономика. – 2012. – № 4. – С. 205.

Продовжуючи розмову про Російську православну церкву, варто вказати на її антиекуменізм. І в цьому чітко простежуються її візантизм та візантистська психокультура її носіїв (священного кліру й вірян, яким цю позицію нав'язують). Як відомо, з 1979 р. функціонує «Змішана міжнародна комісія щодо богословського діалогу між Католицькою і Православною церквами», її ініціативи спрямовані в основному із Заходу на Схід, адресовані не стільки до Патріарха Російської православної церкви, скільки до Вселенського Патріарха. Ці ініціативи спрямовані на відновлення повноти спілкування між найдавнішими християнськими церквами, використання комунікативних резервів практики діалогів. Вони апелюють до принципів єдності християнської віри, етики братської самоповаги, істини і любові.

Однак РПЦ не виявляє відповідної готовності до екуменічної взаємодії. Створюється враження, що РПЦ ніби боїться проникнення екуменічних ініціатив на свою «канонічну територію», в яку, відповідно, введена й частина українського суспільства. Боячись того, що це дасть масовій свідомості матеріал для невигідних зіставлень діяльності православної церкви з позиціями інших християнських церков і що це ще більше вдарить по її хисткому авторитетові в очах громадськості, РПЦ вибрала вигіднішу, як їй здається, позицію самоізоляції.

Російський дослідник М. Стецкевич, зробивши спробу подивитися на проблему міжконфесійних контактів РПЦ крізь призму комунікативної дихотомії «свої/чужі», вказав на наявність у позиції її вищих ієрархів стійкого прагнення не тільки сприймати віруючих інших конфесій як «чужих», а й при цьому обов'язково виявляти серед них «головних чужих». Дані соціологів (К. Кааріайнеа, Д. Фурмана), які навів М. Стецкевич, свідчать, що нині місце «головних чужих» займають свідки Єгови (до них різко негативно ставляться 59% керівництва РПЦ і 47% православних віруючих). Далі йдуть кришнаїти (відповідно, 50% і 35%) і християни-п'ятидесятники (41% і 47%)[32].

Надзвичайно складна і болісна для РПЦ проблема – її ставлення до православних Київського патріархату, Української автокефальної православної церкви, християн-католиків, як зарубіжних, так і тих, котрі проживають у межах інтересів Московського патріархату, в т ч. й греко-католиків, а також до протестантів. Позиція Російської православної церкви свідчить про те, що соціальне мислення більшості її представників функціонує в руслі жорстких антитез «православні – інославні», «ми – вони», «свої –чужі», «друзі – вороги», «вищі–нижчі» тощо. При цьому «вони», з погляду РПЦ, – джерело реальних або потенційних загроз для православ'я, і тому їх наділяють, як правило, негативними характеристиками. Але це вже не тільки візантизм, а й позиція маніхейства. Ксенофобна свідомість, переконаність у власній безумовній правоті й самодостатності, що заперечує шлях діалогів і компромісів з «інославними», і надалі зберігає позицію церкви, подібну до тієї, що була у Візантійській імперії, та веде до щораз більшого замикання і самовідчуження від інших культурних світів. І коли говоримо про візантизм як негативне явище, то ось він, цей візантизм – у

[32] Див.: *Стецкевич М. С.* Представление о «чужих» в современных российских конфессиях (православие и ислам) // Компаративистика: Альманах сравнительных социокультурных исследований. – СПб.: Эра, 2002. – С. 109.

сьогоденні – , до певної міри визначає ментальність і наших громадян. Звичайно, модернізаційні процеси, ЗМІ роблять свою справу із соціального введення наших співвітчизників у культурні, політичні й глобалізаційні процеси. І все-таки, коли на заваді становлення сучасного суспільства стоїть архаїко-традиціоналістська організація, нав'язуючи свою волю в чужій країні й при цьому сама порушуючи принципи загальнолюдських цінностей, то все не так уже й просто не тільки в процесах демократизації, а й у загальноєвропейській інтеграції.

Загалом можна говорити про те, що під впливом православ'я, особливо в його московському форматі, сформувався візантійський тип особистості. Це тип, який бере початок з візантійської моделі православ'я і слов'янського язичництва з його соціокультурними, психологічними і ментальними рисами. Цей тип – породження жорсткої системи традиційного суспільства. Він проявлявся у служінні Церкві й світській владі максималістським непримиримим ворогом протилежних сил і умонастроїв, догматиком та супротивником будь-яких компромісів. Його відрізняли певна обмеженість внутрішнього світу, порівняння бідність духовного життя, слабкість творчого початку і саморефлексії, достатньо індиферентне ставлення до богословських проблем, переважаючий монологізм мислення.

Для візантистського типу не характерне інтенсивне релігійно-духовне життя. Для того, щоб відчувати й усвідомлювати себе повноцінним православним християнином, йому достатньо час від часу виконувати обряди, сповідатись і причащатися. Він демонструє конфесійно-соціальну позицію замкненості й самодостатності. Саме тому в ньому немає повноти присутності християнського духу. Традиція, на яку він спирається, – застигла, непорушна, що відмовляється від розвитку. Вона привносить у його мислення та діяльність велику дозу охоронного консерватизму. Також призводить до того, що позиція візантизму не дозволяє його носієві розв'язувати багато гострих духовних і соціальних проблем, якими переповнене життя сучасної людини.

Ще однією особливістю візантизму, що найхарактерніше для певної кількості жителів Лівобережжя України, яке найдовше перебувало в складі Російської, а відтак і радянської імперій, – це його авторитарна психологія і ментальність. Цей авторитаризм має такі характерні прояви:

– потреба у зовнішніх авторитетах і готовність підкоритись їм;

– немає вираженої потреби у свободі й звички мислити в соціальному житті категоріями панування та підкорення, що переходить у готовність перебувати в стані рабського підкорення у світської влади, незалежно, чи то сили цезаропапізму, самодержавства чи КДБ;

– індиферентне ставлення до ідей правової держави і громадянського суспільства;

– конфесійна ксенофобія, що виявляється у негативному ставленні до інаковіруючих християн[33].

На східноцивілізаційній компоненті соціокультурних особливостей українського соціуму ми зупинилися, щоб показати, наскільки непростою є

[33] Див.: *Бачинин В.* Национальная идея для России: выбор между византизмом, евангелизмом и секуляризмом // http://www.gumer.info/ bibliotek_Buks/History/Bachinin/01.php

цивілізаційна ситуація і цивілізаційна визначеність українського суспільства. Не претендуючи на категоричність, скажемо, що цивілізація, будучи утворенням ландшафтним, становить соціально-культурну спільноту з прийнятими універсальними способами регуляції та відтворення суб'єктивності. Задаючи цінності розвитку, цивілізація забезпечує прогрес форм суб'єктивності в просторі й часі, має історичну, надетнічну й надсоціальну значущість.

Універсальності станів цивілізаційних ареалів, спільнот досягають прийняттям капітальних цінностей. Ставлячи на вершину кута традицію, життя за заповітами предків, отримуємо Схід як цивілізаційну суперсистему. Сходу притаманні статичність відтворювального процесу, розчинення особистості в цілому (сім'я, община, держава). Центруючи ліберально-правове начало, індивідуально гарантовану інтенцію жити краще, отримуємо Захід як цивілізаційний еквівалент Сходу. Заходові притаманні динамічність відтворювального процесу, особистісна атомарність (тенденція підвищувати ефективність усіх форм діяльності для повноти самореалізації особистості в соціумі)[34].

У будь-якій країні є щось і від Заходу, і від Сходу, але є й панівне, що: а) інтегрує політохорологічні одиниці в певний цивілізаційний ареал (ціннісні універсалії); б) диференціює політохорологічні одиниці за цивілізаційними ареалами (ціннісні унікалії – обов'язок, ритуал, віра, благочестя, досконаліть, шляхи спасіння). В трактуванні цивілізаційного статусу України проглядаються кілька позицій.

Підбиваючи підсумки ретроспективного розгляду місця візантизму в культурі сучасної України, ще раз наголосимо, що саме тут пролягає арена зіткнення Західної та Східної суперцивілізацій, що й становить глибинну основу несимфонійності та розколеності українського культурного ландшафту. Україна – специфічна цивілізаційна спільнота, де «специфічне» зумовлене історичними особливостями розвитку. Суттєве полягає в тому, що в Україні: а) немає серединної культури; б) через слабкість цивілізаційних важелів державної консолідації криза держави у нас індикує кризу цивілізації, провокує онтологічне дроблення країни: наявна не одна Україна, а багато Україн – київська, донецька, галицько-волинська, гетьманська, малоросійська, більшовицька, сучасна. Не вступаючи у полеміку щодо названих різних позицій, усе-таки не можна не актуалізувати запитання: на яких цінностях продовжувати відродження національної культури України? Відповідь може бути одна: ідея гідного духовного самодостатнього життя на підставі поновленої сильної національної державності із загальноєвропейськими цінностями людської особистості.

8.4. Постмодернізм і українська культура

Постмодернізм як новітнє явище світової культури і цивілізації набув помітного розвитку в українській культурі доби незалежності, засвідчивши

[34] Див.: *Ильин В. В., Панарин А. С., Ахиезер А. С.* Реформы и контрреформы в России. – М.: Изд-во МГУ, 1996. – С. 205.

певну специфіку свого вияву. Культура постмодерну є одним з виявів постіндустріального світу, історія якого зумовлена змінами в технологіях, в економіці, соціумі та культурі. Ці зміни, які зріли та вдосконалювалися протягом другої половини XX століття, багато в чому визначили собою оточуючу дійсність та світогляд людини. На наш погляд, саме постмодернізм як нова культурна парадигма, з його еклектичністю та плюралізмом, є виразником основних тенденцій, установок і орієнтирів суспільства.

Актуальність звернення до дослідження такого феномену, як постмодернізм, зумовлена специфікою українського постмодернізму, недостатньою визначеністю його статусу у вітчизняній культурології, залежністю його тлумачень від особистого бачення дослідників, часто негативних, тоді як ще слабо вивчені сутність, детермінанти, закономірності, динаміка та тенденції розвитку постмодернізму як явища української культури. Необхідність дослідження українського постмодернізму в культурологічному аспекті зумовлена потребами подолання методологічних протиріч між масивом емпіричного матеріалу з проблеми постмодернізму в філософській, культурологічній, мистецтвознавчій літературі та відсутністю цілісного структурного і культурологічного понятійного апарату цього явища культури[35].

Постмодернізм як філософський напрям на Заході здобув свій науковий статус, теоретичне та практичне обґрунтування в роботах Ж. Бодріяра, Е. Гідденса, Ф. Джеймсона, Ж. Дельоза, Ж. Дерріда, П. Козловскі, Ж. Ф. Ліотара та інших. Низка польських і російських учених присвятили свої праці вивченню постмодерністського розуміння культури: М. Гретковська, Б. Дзіковський, М. Домбровський, Р. Нич, І. Ільїн, В. Халіпов, Л. Бичкова, П. Маньковська, Т. Калугіна та ін., чиї дослідження також сприяли входженню поняття «постмодернізм» в інтелектуальну практику України.

У вітчизняній культурології питання постмодернізму і його вираженням у культурі та мистецтві досліджують С. Балакірова, А. Данилюк, Г. Гуменюк, О. Колесник, В. Лук'янець, Г. Мєднікова, І. Старовойт, В. Шалюта та ін. В їх працях здійсненено аналіз феномену постмодернізму здебільшого у сфері художньої і наукової творчості.

Розглядаючи питання про сенс і призначення постмодернізму як нової культурної парадигми, насамперед звернемо увагу на проблему термінології. По-перше, зв'язок постмодернізму з широким колом явищ в різних галузях культури створює складнощі його інтерпретації. Отже, основна проблема полягає у відсутності більш-менш чіткого уявлення про сутність постмодернізму. По-друге, «іманентно фрагментарна природа постмодернізму зумовила й фрагментарність критичного апарату явища, і насамперед у слов'янських країнах, де, до всього ж, термінологічним лісом пройшли дроворуби соцреалізму, не залишивши за собою жодної живої гілки. Тож легкість у вживанні терміна «постмодернізм» в українському контексті − непомильна ознака як термінологічної, так і інтерпретаційної незрілості української теоретичної думки, зосередженій на

[35] *Уварова Т.* Постмодернізм як нова парадигма української культури // Аркадія. Культурологічний та мистецтвознавчий журнал. – 2009. – №2 (24). – С. 12.

цьому питанні, і саме тому, що проблема термінології прикриває собою значно глибшу і складнішу проблему постмодернізму, а саме: проблему цивілізованого контексту постмодернізму»[36].

Відправною точкою в поясненні смислу цього непростого поняття буде ствердження, що постмодернізм − це світогляд, який виражає основні тенденції, установки і орієнтири суспільства на певному рівні розвитку. Причому він не зводиться до єдиного вчення чи теорії, скоріше його слід розглядати як широке коло різноманітних підходів та точок зору, які стосуються різних напрямів знання, але які мають щось спільне, об'єднуюче. Таким чином, під постмодернізмом розуміють не окрему течію в літературі, науці тощо, а загальне вираження світогляду конкретної епохи, яка і має назву «постмодерн». Але слід розрізняти ці поняття «постмодерн», що буквально означає «період, який настає після модерну», і «постмодернізм», який означає самосвідомість культури на даному історичному етапі»[37].

Не заглиблюючись в історію проблеми постмодернізму, зазначимо, що в сучасній світовій і вітчизняній культурології склалося два напрями уявлень про постмодернізм: перший дотримується точки зору, згідно з якою постмодернізм становить особливий тип світобачення, орієнтований на формування такого життєвого простору, в якому головними цінностями є свобода у всьому, спонтанність діяльності людини, ігрове начало, відмова від пріоритетів. Наслідувачі такого підходу стверджують, що стану постмодернізму підвладна будь-яка епоха, а не тільки сучасність. Інший погляд представляє постмодернізм як особливу епоху, що почалася з виникненням постіндустріальної цивілізації, як напрям сучасної культури, метою якого є подолання духовної кризи сучасного суспільства та усунення розриву між масовою та духовною культурою. Виходячи з того, що постмодернізм це «час розпаду, хаосу в культурі, коли йде визрівання нового порядку»[38], спробуємо визначити загальні особливості, характерні для цього суперечливого феномену культури. Загальні риси постмодернізму стосовно попередніх парадигм полягають у сполученні класичних і модерних принципів. Для класичних теорій притаманні пошуки інваріантів, універсальних законів. На противагу цьому модернізм приділяє увагу унікальності, одиничним явищам. Постмодернізму притаманний плюралізм основ, множинність ключових причинних зв'язків, детермінант. Постмодернізм не прагне спростовувати одну теорію на користь іншій, а готовий розглядати різні підстави як рівнозначні. Художній принцип постмодернізму «полістилізм» виявляє себе у множині основ соціального мислення. Якщо класичному принципу властива цілісність, підпорядкованість частини цілому, то в постмодерністському значенні − частина претендує на статус цілого, а ціле може бути частиною.

---

[36] *Пахльовська О.* Ситуація постмодернізму в україні: український постмодернізм як клонування без правил // Кіно. Театр. – 2001. – №6. – С.2 – 12.

[37] *Ермилова Г.* Постмодернизм как феномен культуры XX века // http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/ 2008/4/ Ermilova

[38] *Шалюта В. М.* Вплив постмодерністського світогляду на процес десакралізації http: // reiated:www.filosof/com.ua/Jornel/M 59/Multiversuni_59.htm.

Співвідношення частини і цілого набуває невизначеного характеру (наприклад, статус СНД). У гносеологічному аспекті ця властивість виявляється у тому, що соціальні факти розглядаються не просто з різних позицій: філософської, феноменологічної, антропологічної у певному симбіозі, а в тому, що немає назви філософському, аксіологічному та іншим аспектам. Взагалі постмодерністські феномени не мають назви. Постмодернізм не просто більш витончена новітня методологія соціокультурного пізнання, а є характеристикою соціальної реальності, в якій ставлення до хаосу − це своєрідний різновид порядку[39].

Як правило, в науковій літературі розрізняють явище постмодернізму в культурі і постмодернізм як стадію розвитку суспільства. Але згідно з соціологією культури в самому понятті «культура» відбувається синтез соціального і символічної культури (мистецтва). Постмодернізм у рамках соціології культури може бути розглянутий паралельно і однопорядково як характеристика і суспільства, і мистецтва. Саме мистецтво має культурно-історичний та соціальний вимір. У визначенні постмодернізму в мистецтві можна спиратися на характеристики, наведені літературним критиком Іхабом Хасаном. Насамперед, важливою рисою постмодернізму в мистецтві він вважає невизначеність. Другою рисою постмодернізму, за баченням І. Хасана, є фрагментарність і принцип монтажу. Іншими словами, художнє полотно створюється за рахунок змішування різних за вихідною логікою та тематикою фрагментів буття. Немає ідеї, що підпорядковується зовнішній логіці, лінії повідомлення. Ціле зберігається за рахунок внутрішньої логіки мотиву, а фрагменти немов би зібрані навколо невизначеного ядра. Третьою рисою постмодернізму І. Хасан називає «деканонізацію, боротьбу з традиційними ціннісними центрами: сакральне в культурі, людина, етнос, логос, авторський пріоритет. І, нарешті, четверте – у постмодерністських творах усе відбувається на поверхні, у них відсутні психологічні та символічні глибини[40]. Доповнює вищесказане, виділяючи формальні риси постмодернізму в мистецтві, Н. Мірошниченко: «...Найголовніші з них − використання елементів стилів минулих епох як «цеглинок», своєрідне цитування, визнання вторинності, принципової неможливості створити щось нове, але цитування не формальне, а переосмислене (до пародіювання включно). Як похідні цих принципів − застосування гри, багаторівнева організація «тексту», розмивання кордонів жанрів, родів, стилів...». І, як висновок, «ця пульсуюча химерність не лишається в межах мистецтва – поступово зникає межа між високим і низьким мистецтвами, між мистецтвом і немистецтвом» [41].

Викладені тут положення, безперечно, теоретичного характеру, але так чи інакше вони мають свій практичний вияв у культурі і мистецьких явищах сучасної України. Почнемо з літератури. Тут «адептами постмодернізму» є Ю. Андрухович, Ю. Винничук, О. Забужко – автори характерних для пост-

[39] *Уварова Т.* Постмодернізм як нова парадигма української культури. – С.13

[40] *Вайнштейн О. Б.* Философские игры постмодернизма//Апокриф. –1991. – №2. – С. 23 − 25.

[41] *Мірошниченко Н.* Неоритуальність у театрі постмодернізму//Кіно. Театр. – 1999. – №1. – С.28 – 30; *Пилєва Г.* Постмодернізм як явище культури українського постіндустріального суспільства кінця XX – початку XXI ст. http://ukrconf.fi.kpi.ua/?page_id=23

модернізму творів, наприклад, «Переверзії» Ю. Андруховича, «Мальва Ланда» Ю. Винничука. В цих творах простежується така якість, як «когерентність», що означає наявність синхронізованості різноманітних, здавалось би, не пов'язаних одна з одною подій, які, накладаючись одна на одну, впливають на соціальні процеси.

Після розпаду СРСР на Заході України має місце таке явище, як Станіславський феномен – феномен наявності у місті Івано-Франківську (до 1939 р. – Станіславів, у 1939 – 1962 рр. – Станіслав) групи письменників та художників, у творчості яких найбільш яскраво проявився український літературний і художній постмодерністський дискурс. Станіславський феномен охоплює таких письменників і художників, як Ю. Андрухович, Ю. Іздрик, Т. Прохасько, В. Єшкілєв, С. Процюк, Р. Петросаняк, Р. Микицей, Я. Довган та ін. Творча та організаційна діяльність цієї групи уможливила низку синтетичних проектів, які відкрили і довели до певної повноти ознак постмодерністський дискурс у сучасній українській літературі. Серед цих проектів стрижневу позицію займали і займають концептуальні часописи «Четвер», «Плерома», редакційні проекти Юрія Андруховича під егідою часопису «Перевал». У ширшому культурологічному аспекті Станіславський феномен коректно розглядати як виникнення «специфічної соціокультурної ситуації», географічно локалізованої у Івано-Франківську, що розгорталась і знаково, проектно та організаційно кристалізувалась 1989 – 1996 рр.

Прикладом кінематографічного постмодернізму можна вважати фільм Кіри Муратової «Другорядні люди», фільм Сергія Маслобойщикова «Співачка Жозефіна і мишачий народ» та інші, в яких проявляється кінематографічний образ хаосу, нова художня мова. Художній постмодерн спостерігається в творчості театральних режисерів Р. Віктюка, А. Жолдака зі своєрідною образністю їх вистав, розрахованою на новий процес сприйняття та механізм впливу. Вистави Андрія Жолдака тривають 4-5 годин і є випробуванням для акторів, яких він саджає у клітки, змушує бігати роздягнутими по сцені й виставляти напоказ все, що є гарного і поганого в людській природі. На думку А. Жолдака, театр жорстокості, театр шоку є театром майбутнього. Р. Віктюк відомий незмінною і непідробною епатажністю й оригінальністю, незаангажованістю в судженнях, у тому числі і з питань історії та сучасності, персоналій тощо.

У живописі до представників постмодернізму можна віднести О. Клименка, В. Сидоренка та ін. У проекті останнього «Ритуальні танці» чітко простежуються постмодерністські тенденції: метафора танцю як сенсу буття, відкритий прийом цитування (К. Д. Фрідріха та Ф. О. Рунге), синтез інтересу до минулого з відкритістю до майбутнього.

Архітектура постмодернізму символізує повернення на новому рівні до національної архітектурної традиції, до «дотепності, орнаменту і знаку», як говориться в деяких джерелах. Постмодернізм протиставляє себе холодності і формалізму інтернаціонального стилю та інших напрямів модернізму. Від зосередженості на функції, характерної для модернізму, постмодерністська архітектура повертається до естетики заради естетики, химерної гри стилів, частого цитування архітектурних рішень минулого. На наших теренах прик-

ладом характерної для постмодерністської культури споруди з неузгодженістю стилів є пам'ятник Незалежності на Хрещатику.

Як музичний стиль, постмодерн включає характерні риси мистецького постмодерну: він характеризується полістилістикою, самовідносністю та іронічністю, стиранням кордонів між «високим мистецтвом» та кітчем. Постмодернізм в українській симфонічній та камерно-інструментальній музиці розпочався з 1990-х рр. Нова генерація композиторів досить вільно почала застосовувати принципи полістилістики, з'явилися перші мінімалістичні опуси, а також майже невідомий досі в Україні жанр музичного перформансу. З одного боку, представники колишнього авангарду В. Сильвестров, В. Годзяцький, В. Загорцев поступово стають більш «помірними»: в їх творчості посилюються неоромантичні тенденції, схильність до більш простих формотворчих структур. З іншого боку, з'являється нове покоління композиторів, дуже різноманітне у своїх творчих уподобаннях, яке шукає власні шляхи. Серед них є композитори, що розвивають неоромантичні традиції, а також тяжіють до «духовної» тематики (І. Щербаков, А. Гаврилець), композитори, які сповідують принципи мінімалізму (О. Гугель, О. Грінберг), композитори, що тяжіють до «постеріального» структуралізму (О. Щетинський, С Пілютіков), композитори найрадикальнішого напряму, які часто використовують у своїх творах провокативні, позамузичні засоби виразності, зі схильністю до перформансу та хепенінгу (С. Зажитько, В. Рунчак, К. Цепколенко). Найбільш резонансні твори молодих композиторів 90-х років, що представляють вищезгадані стилістичні напрями: «Покаянный стих» для скрипки та струнного оркестру (1990) І. Щербакова, «Присвята Арво Пярту» для симфонічного оркестру (1990) О. Гугеля, «Глосолалії» для симфонічного оркестру (1991) О. Щетинського.

Тож, український постмодернізм подарував вітчизняній та світовій культурі нові імена та яскраві твори, окреслив множину проблем і тем в мистецтві, запропонував новий підхід у пошуках смислів і принципів прийдешньої культури, сприяв виробленню нового цілісного, хоча й іронічного, погляду на світ, сприяв пошуку нового стилю життя, розв'язанню проблем самоідентифікації та самоствердження. Впровадивши в українську культуру як позитивні, так і негативні риси, постмодернізм зумовив оптимальний перехід від однієї культурної парадигми до іншої, став перехідною ланкою від тоталітарної до демократичної епохи.

Розділ IX.
КУЛЬТУРНИЙ ЛАНДШАФТ УКРАЇНИ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ СУЧАСНОГО СВІТУ

9.1. Інтеграційні процеси і кризові явища в українській культурі

Сучасні глобалізаційні процеси знаменують новий етап розвитку цивілізації, мають світовий і системний характер, охоплюють усі сфери суспільного життя, включаючи й соціокультурну. Для України ці процеси збіглися з трансформацією суспільства, з його євроінтеграційним вибором. Вони супроводжуються подоланням кризових явищ, загострених російською анексією Криму та активізацією терористично-сепаратистських сил на Донбасі, підтримуваних Росією. Культурна глобалізація невіддільна від формування нового соціокультурного та інформаційно-комунікативного поля, демонструє тенденцію до уніфікації та стандартизації культурно-духовних цінностей, зростання впливу масової культури. Епохальні соціокультурні перетворення, які відбуваються на наших очах, усе ще аналізуються й переосмислюються представниками багатьох філософських, історичних та культурологічних течій і шкіл, у категоріально-понятійний апарат науки увійшли терміни «глобалізм», «криза культури», «кризова свідомість» і «кризовий соціум».

Відомо, що тема кризи культури не нова, до неї західноєвропейські філософи зверталися і раніше, зокрема, К. Ясперс, вказуючи на наявну кризу людського буття, на необхідність подолання пересічності як панівної ознаки особистості шляхом усвідомлення небезпеки та втрати справжнього буття[1]. Х. Ортега-і-Гассет виявив глибинну суть кризових процесів у новому феномені – «людина маси», котру не цікавлять культурні цінності, а власне життя вона будує за принципом легкості та ситості, без трагічних обмежень, бунт же людей маси не допускається активною діяльністю духовно багатої меншості[2]. Р. Гвардіні акцентував увагу на несумісності буття вільної творчої особистості в індустріальному суспільстві, що самореалізується, вона вже не є ідеалом для розвитку індивіда, котрий прагне залишатись «анонімним», що породжує кризу, яка знімається його відмовою від свободи й автономності та концентрації на внутрішньому персональному ядрі[3]. Зазначені проблеми були також предметом дослідження у працях Г. Зіммеля, Е. Гуссерля, М. Бубера, Е. Муньє та інших. Кризи, коріння яких сягає кінця XIX – XX століть, з часом охопили усі сфери життя, набуваючи дедалі новіших форм прояву. На початку нинішнього століття можна констатувати, що людство так і не усунуло основних причин їх виникнення, до цього часу залишається ймовірність такого кризового існування ще не одне десятиліття. Саме ж суспільство, котре

[1] *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
[2] *Ортега-і-Гассет Х.* Бунт мас // Вибрані твори. – К.: Основи, 1994. – 420 с.
[3] *Гвардини Р.* Конец Нового времени // Вопросы философии. – 1990. – №4. – С. 127 − 163.

переживає соціокультурну кризу, характеризується як кризовий соціум, а його основною ознакою є унікальне сполучення параметрів соціального та культурного розвитку, які торкаються культурної, власне соціальної, політичної, економічної та всієї ділової сфер[4].

Нинішній стан культурного розвитку України характеризується поєднанням суперечливих, а іноді й протилежних за спрямованістю процесів. З одного боку, відповідно до доповідей ПРООН щодо людського розвитку, Україна є країною з високим рівнем розвитку людського потенціалу (76-те місце за Доповіддю 2011 року), хоча її місце в рейтингу коливається між групами країн із середніми та високими показниками (в 1990 році Україна посідала 45-те місце, а у 2009 році – 85-те). З іншого боку, неможливо заперечувати наявність в українському соціумі кризових явищ, зумовлених як складностями на шляху системних перетворень в Україні, так і погіршенням соціально-економічної ситуації на тлі гібридної війни, розв'язаної Росією. Безперечно, процеси демократизації та ринкових перетворень зумовили зростання творчої активності громадян, виникнення нових громадських об'єднань, формування громадянського суспільства, зростання різноманіття ринкових послуг, зокрема і в гуманітарно-культурній сфері. Водночас, процес неефективної модернізації українського суспільства призвів до певних проявів культурно-етичної та правової аномії. До того ж, дедалі виразнішою стає тенденція до скорочення участі держави в підтримці програм, пов'язаних з гуманітарним розвитком, і, як наслідок, – зменшення її впливу на формування життєвих цінностей і орієнтацій населення.

Україна перебуває у стані демографічної кризи, одним із проявів якої є зменшення кількості її населення, зокрема, працездатного. Даються взнаки окупація Криму, ситуація на Донбасі, наявність більше мільйона тимчасово переселених осіб. Сучасний рівень народжуваності нижчий, ніж той, що потрібен для забезпечення простого відтворення населення, у зв'язку з чим у середньостроковій перспективі відсутня можливість відновлення 50-мільйонної чисельності населення. Хоча подібний рівень народжуваності мають більшість розвинутих країн світу, в Україні він поєднується з високою смертністю населення. Середня очікувана тривалість життя при народженні становить близько 68,6 років, що значно нижча, ніж у провідних країнах світу, де цей показник коливається між 78–82 роками.

Наслідки чорнобильської аварії, забруднення навколишнього середовища, погіршення умов життя, відсутність належного контролю за якістю продуктів харчування, поширення шкідливих звичок, слабкість державної політики у сфері охорони здоров'я, поширення таких захворювань, як туберкульоз і СНІД, зниження якості медичного обслуговування негативно позначилися на здоров'ї громадян України. Як результат − значно збільшилася загальна захворюваність населення. Погіршення стану здоров'я населення не лише зумовлює зростання потреб у медичній та соціальній допомозі, а й додаткове навантаження на бюджет. Ці негативні явища поглиблюються військовою агресією Росії проти України, анексією Криму і діями бойовиків на Донбасі.

[4] *Сидорина Т. Ю.* Философия кризиса. – М.: Флинта: Наука, 2003. – С. 19.

Країна втрачає надто багато своїх громадян у найпродуктивнішому віці, а самі громадяни позбавляються можливостей для підвищення рівня добробуту шляхом реалізації своєї освіти й професійного досвіду. Виникає замкнене коло: зниження рівня людського розвитку звужує можливості для суспільних реформ, а відсутність реформ позбавляє можливостей для реалізації людського потенціалу, сприяючи, таким чином, його деградації[5].

Залишаються нерозв'язаними молодіжні проблеми, серед яких – усе ще нерівність доступу до освіти й працевлаштування, забезпечення житлом, відплив молодих людей за кордон. За соціологією, кожна третя молода людина не задоволена своїм соціальним статусом, і лише третина молоді бачить власну соціальну перспективу в Україні. Серед молоді спостерігається найвищий рівень безробіття, що пов'язано з пошуком першого робочого місця. Особливо гостро ці проблеми постають перед сільською молоддю, і розв'язання їх неможливе без якісних змін у сфері освіти, соціальної та культурно-мовної політики.

З часу набуття незалежності вектор мовної політики в Українській державі залежав від бачення цієї проблеми політичною силою, яка вигравала президентські або парламентські вибори. Однак жодній політичній силі не вдалося впровадити оптимальний мовний розвиток держави. Як такої державної мовної політики, яка б цілісно враховувала всі аспекти мовної ситуації всередині країни, а також можливі геополітичні виклики, досі не було. Нерідко на позицію державних чинників впливали зовнішні фактори. За таких підходів мовне державне планування не могло здійснюватися, а мовна політика залежала від поточної політичної ситуації. Тільки після Революції Гідності ця проблема почала визначатися однозначно. Єдиною державною мовою, як неодноразово заявляв Президент України П. Порошенко, має бути українська мова зі збереженням права вільного вживання інших мов на регіональному рівні.

Певних успіхів досягнуто на шляху реформування системи освіти за роки незалежності. Національна освіта набула ознак цілісності, самодостатності, відповідності новим суспільним відносинам, зроблено конкретні кроки в напрямі її інтеграції до європейського та світового освітнього простору. 15 квітня 2015 р. КМ України відповідно до Закону про вищу освіту затвердив новий перелік галузей і спеціальностей, за якими здійснюється підготовка фахівців з вищою освітою. Проте наявні позитивні зміни ще не набули системного й сталого характеру, що зумовлено головним чином відсутністю в освітній галузі послідовної, науково обґрунтованої та відповідальної державної політики, недостатнім усвідомленням суб'єктами прийняття рішень пріоритетного значення освіти для суспільного розвитку. За роки незалежності чисельність студентів вищих навчальних закладів постійно зростала. Кількість абітурієнтів, які обирають престижні спеціальності, збільшується за рахунок розширення мережі вищих навчальних закладів (ВНЗ) не стільки державної, скільки комунальної та недержавної форм власності. Під час набору до ВНЗ недостатньо враховуються довгострокові тенденції попиту й пропозиції робочої сили, що призводить до

[5] Див.: Концепція гуманітарного розвитку України на період до 2020 року (проект) // Національна Академія Наук України. – К., 2012. – С. 5 – 6.

зростання напруженості на ринку праці України та структурного безробіття. У найближчі роки очікується скорочення контингенту випускників загальноосвітніх навчальних закладів (ЗНЗ) та професійно-технічних навчальних закладів (ПТНЗ), зумовлене демографічними чинниками, що може спричинити низку проблем: 1) у ВНЗ – пов'язаних з погіршенням їх фінансового стану, масовим скороченням педагогічних та науково-педагогічних працівників, дестабілізацією їх загальної діяльності; 2) на національному та регіональних ринках праці – через значне зменшення пропозиції кваліфікованої робочої сили й фахівців з вищою освітою. Зростаючі темпи економічних і технологічних змін також приводять до необхідності зміни працівниками роботи і навіть професії, що дедалі більше потребує переходу від традиційної до гнучкої форми зайнятості та застосування в процесі професійного навчання інноваційних навчальних технологій.

Таким чином, основними проблемами на шляху адаптації системи освіти до вимог часу є: 1) зниження доступності освіти та невідповідність її якості сучасним вимогам; 2) невідповідність ринку освітніх послуг потребам ринку праці, що спричиняє диспропорції між підготовкою спеціалістів та попитом на них з боку роботодавців; 3) неефективність механізмів державного фінансування системи освіти за постійного збільшення бюджетних видатків на освіту; 4) збереження все ще надто централізованого керування освітнім процесом.

Як наслідок, вітчизняна освіта в останні десятиліття не лише не позбулася старих перекосів та диспропорцій, а й зазнала значних втрат і обтяжилася новими проблемами:

– допущено руйнування мережі дошкільних навчальних закладів. Підірвано матеріально-технічну базу загальноосвітніх шкіл, яким гостро бракує, зокрема, сучасних засобів навчання, особливо з природничо-математичних предметів;

– неефективно функціонує система професійно-технічної освіти, що в поєднанні з падінням виробництва спричинило зниження «питомої ваги» кваліфікованих робітничих кадрів у загальному контингенті робітників до менш як 10 % (у Німеччині цей показник становить майже 60 %, у США – близько 50 %);

– хаотично розвивається вища школа, яка за ступенем неефективності та витратності навряд чи має аналоги у світі. У вищу освіту Україна вкладає понад 2% ВВП, проте цих коштів хронічно не вистачає, оскільки їх поглинає надмірна кількість малопотужних університетів та інститутів, у яких кількість ліцензованих місць для прийому студентів перевищує чисельність випускників загальноосвітніх шкіл. При цьому жоден з вищих навчальних закладів України за провідними світовими рейтингами не потрапляє бодай до 500 кращих університетів світу. Малою є науково-дослідницька складова діяльності ВНЗ, на яку припадає лише 3 % загального обсягу їх фінансування, отже, вони, за окремими винятками, готують фахівців учорашнього дня;

– негативні наслідки подрібненості закладів вищої та професійно-технічної освіти поглиблюються розбалансуванням кількісних і якісних показників їх діяльності з потребами економіки, ринку праці, а також відсутністю законодавчо визначених стандартизованих рівнів освіти та національної рамки кваліфікацій,

сумісної з Міжнародною стандартною кваліфікацією освіти, європейськими кваліфікаційними мегарамками (Рамкою кваліфікацій Європейського простору вищої освіти 2005 року та Європейською рамкою кваліфікацій для навчання впродовж життя 2008 року);

– недостатня робота ведеться щодо реалізації програми безперервної освіти.

Усе це є наслідком того, що освітні реформи здійснювались, як правило, без належної підготовки, моніторингу та принципового оцінювання досягнутих проміжних результатів, не узгоджувались у часових і змістових вимірах на різних рівнях освіти, проходили без належної участі громадськості в їх плануванні та реалізації, внаслідок чого нерідко наштовхувалися на нерозуміння в суспільстві, не знаходили його підтримки. Усе це вимагає рішучої корекції процесів реформування та модернізації освіти, політичної волі в здійсненні реформ[6].

Україна належить до країн з багатою історико-культурною спадщиною. На державному обліку перебуває понад 130 тис. пам'яток, з яких 57 206 – пам'ятки археології (у тому числі 418 – національного значення), 51 364 – пам'ятки історії (142 – національного значення), 5926 – пам'ятки монументального мистецтва (44 – національного значення), 16 293 – пам'ятки архітектури, містобудування, садово-паркового мистецтва та ландшафтні (3541 – національного значення). Крім поділу пам'яток на об'єкти місцевого й національного значення, найвідоміші пам'ятки світового значення занесені до Списку всесвітньої спадщини ЮНЕСКО. На сьогодні в ньому є чотири українські пам'ятки, зокрема: собор Святої Софії з прилеглими монастирськими спорудами, Києво-Печерська лавра, історична частина Львова та резиденція митрополитів Буковини. До того ж, ще два українські об'єкти мають транскордонний статус – це Геодезична дуга Струве, що простяглася територією 10 держав, і букові праліси Карпат, які Україна ділить зі Словаччиною. Крім того, в Україні 61 історико-культурний заповідник, 13 з яких надано статус національних. 1399 населених пунктів та понад 8 тис. сіл мають понад 70 тис. об'єктів культурної спадщини, які ще потребують дослідження та постановки на облік. Майже 70 % історичних пам'яток перебувають у незадовільному технічному стані, 10 % – в аварійному. Через брак експозиційних площ лише мала частка музейних фондів доступні для відвідувачів.

Потужним є пласт рухомих пам'яток історико-культурної спадщини, що зберігається в музеях, бібліотеках, архівах. Значним просвітницьким, культурним та естетичним потенціалом володіють музеї, мережа яких в Україні нараховує 437 закладів, у т. ч. 47 державних, 383 комунальних і сім приватних. Музейний фонд України налічує близько 11 млн історико-культурних пам'яток. Предмет писемності як об'єкт історико-культурної спадщини зосереджений у системі державних архівних установ. Національний архівний фонд України нараховує близько 60 млн одиниць зберігання[7].

---

[6] Див.: *Нечипоренко С. А*. Стратегічні напрямки освіти, науки і техніки Української незалежної держави. Болонська система в Україні http:// 5fan.info/merpolrnagasotr.html

[7] Див.: Збірник нормативних і методичних документів з охорони культурної спадщини. Довідник. – К., 2009. – 575 с.

Сучасна ситуація у сфері культури характеризується зростанням масових видів культури: виникло чимало нових театральних колективів, розширилася мережа музеїв, художніх виставок, майже вдвічі зросла кількість концертних організацій, нового розвитку набули сучасні форми мистецтва, активізувалися міжнародні контакти. Разом з тим, поточні суспільні негаразди негативно позначаються на розвитку української культури. Вони продукують суттєві відмінності в ціннісних орієнтаціях, поглядах на минуле й майбутнє країни, на шляхи її подальшого розвитку. Спостерігається занепад масових культурних практик, таких як читання книжок і періодики, відвідування театрів, кінотеатрів, музеїв тощо. Нові форми культурних практик та організації дозвілля через свою високу вартість стали сферою споживання здебільшого заможних верств населення. Бачимо зростання відмінностей у культурних практиках населення залежно від місця проживання**.** За статистичними даними, мешканці міст сьогодні витрачають на відвідування культурних закладів та відпочинок у 3,5 раза більше коштів, ніж селяни. Зберігається розрив у можливостях доступу до каналів телебачення, друкованих ЗМІ, Інтернету мешканців великих міст та сільської місцевості. Не маючи належної державної підтримки, згортається інфраструктурна база аматорства й самодіяльності, а мережа багатьох Будинків культури та технічної творчості перебуває у незадовільному стані. Триває скорочення чисельності учнів у школах естетичного виховання, незадовільним є стан матеріальної бази музичних шкіл. Відбувається відплив за кордон талановитої мистецької молоді.

Трансформаційні перетворення в суспільстві практично не торкнулись інституціональної структури культури, що негативно вплинуло на фінансову ситуацію галузі, особливо в її бюджетному секторі. Кошти, які виділялися державою, покривали лише необхідні поточні потреби соціально-культурних закладів. Основні проблемні питання культурної діяльності (доступність, якість послуг, фінансування) залишаються складними. Невизначеними є питання удосконалення управління культурною діяльністю та її економічного механізму. Технічне переоснащення і модернізація матеріально-технічної бази відбувається вибірково й не підкріплюється відповідними програмними заходами.

Низька конкурентоспроможність та недостатня популярність національної культурної індустрії зумовлює домінування в мовно-культурному просторі України зарубіжної культурної продукції. Ситуація ускладнюється слабким захистом авторських та суміжних прав, наявністю великого за обсягом «піратського» ринку культурної продукції. Записи українських виконавців становлять 15 – 20 % музичного ринку та радіоефіру. Українська культура надто повільними темпами інтегрується у європейський та світовий культурний простір. Сучасне національне мистецтво, література, культурні індустрії й далі демонструють певну ізольованість від європейських тенденцій і практик, хоча й існують двосторонні проекти культурної співпраці України з культурними осередками Австрії, Нідерландів, Швейцарії, Швеції та ін.

Кризові явища особливо виразно даються взнаки в книговидавничій справі. Упродовж першого десятиліття XXI ст. видання книг на одного громадянина України не перевищувало показник 1,2 примірника на рік, тоді як у Німеччині цей показник становив дев'ять книг на рік, а в Російській Федерації – п'ять, при цьому мінімальний поріг самодостатньої культурної індустрії має становити не менше трьох-чотирьох видань на рік. Усе це спостерігається на тлі різкого скорочення мережі книжкової торгівлі та критичного зниження рівня поповнення фондів бібліотек.

Деякі позитивні зрушення в кінематографі ще не означають подолання критичного стану в українському кіно. Не сформовані належні умови щодо залучення інвестицій, унаслідок чого кіновиробництво залишається на вкрай низькому рівні, тоді як наявний потенціал (кадровий склад кіностудій, підготовка кіномитців тощо) дає змогу знімати в Україні кілька десятків повнометражних картин на рік. Не налагодженим залишається масове виробництво вітчизняних якісних телесеріалів, теленовел, культурно-пізнавальних телевізійних програм.

Чималі проблеми є у сфері музичних культурних індустрій, де все ще переважає низькопробна музична продукція, відсутня пропаганда високого академічного мистецтва, що знижує соціальний статус митців та негативно впливає на культурний рівень людей[8].

Отже, глобалізаційні процеси вимагають істотного перегляду культурної політики України, спрямування її насамперед на загальнонаціональний проект спільного майбутнього, що є однаково прийнятним для жителів усіх регіонів країни, та сприяння міжкультурному та міжконфесійному діалогу, гармонійному поєднанню загальнонаціональних та регіональних інтересів у культурній сфері, забезпеченню відповідних громадянських прав і свобод. Необхідно збільшувати українську присутність у європейських і світових культурних процесах, добиватися її впізнаваності та розширення культурних контактів.

9.2. Молодіжна субкультура на пострадянському просторі України

Пристосовуючись до мінливих реалій життя, культура безперервно розвивається, виступаючи як модель для дійсності і сама дійсність. Зміни у культурі виникають через взаємодії між окремими особами. Окремі особи – це творіння і водночас творці культури. Внаслідок діалогу суспільство досягає консенсусу щодо сенсів. Проте беруть участь у цих дискусіях і впливають на зміни як конкретні особи, так і підгрупи та субкультури. Субкультури – головні складові загальної культури, компоненти соціокультурної взаємодії, на рівні яких і відбувається оновлення культури. Ці ідеї асимілюються суспільством по мірі того, як вони набувають ширшого визнання. Субкультури містять системи внутрішніх правил (групові правила і стандарти), які дозволяють їхнім членам

[8] Див: Концепція гуманітарного розвитку України на період до 2020 року. – С. 11 − 12.

ідентифікуватись один з одним. Субкультури можна розглядати як властиві різним поколінням загальні форми ідентифікації, які перетинаються з іншими маркерами колективної ідентичності, як-от раса, стать, клас, вік, професійна чи естетична орієнтація. Культурний консенсус з'являється тоді, коли члени субкультурної групи мають більш-менш спільні погляди. У широкому розумінні, субкультура – це будь-яка група у складі більшої, збірної культури, члени якої мають такі інтереси, які відрізняються від інтересів тих, хто належить до головного річища культури. У вужчому розумінні – це будь-яка відмінна за стилем та ідентичністю група.

Ґрунтовний аналіз базових резонансних субкультур сучасної України належить Віталію Радзієвському, в монографії[9] якого висвітлено як теоретичні питання субкультурології, її історичної ретроспективи, так і реальні процеси, пов'язані із сучасними віковими субкультурами: молодіжною і підлітковою. Автор не оминув соціальні і рекреаційні субкультури, зокрема, багатих і бідних, зовнішньотілесні і кримінальні, субкультуру аномії, з якими пов'язані такі явища, як фанатизм, радикалізм, екстремізм, сепаратизм, або й алкоголізм і наркозалежність.

Як зазначає Н.Зражевська, субкультура тісно взаємопов'язана і залежна від культури загалом[10] і її можна розпізнати за такими ознаками:

1. Субкультурам притаманні суворі внутрішні правила і заходи, спрямовані на остракізацію, які забезпечують їхню стійкість.

2. Субкультурам властивий структурований процес навчання, протягом якого кандидати вчаться, як стати членами.

3. Субкультурам притаманний дуже виразний ступінь автентичності, який творить настільки міцні суспільні межі, що групу можна назвати субкультурою. Майбутні члени мають показати досвідченим членам, що вони зрозуміли альтернативні правила, що вони – «свої».

4. Субкультури формуються навколо добровільних об'єднань.

5. Субкультури творять власні субінтерпретації норм загалу – вони або повністю відкидають їх на користь власних, або трішки їх змінюють, щоб надати сенсу способові життя своєї субкультури. Групі, що певним чином відходить від норми, притаманний активний процес залучення нових членів. Вони формуються навколо єдиного харизматичного символу чи літератури.

Субкультурні групи бувають двох типів:

а) всеохоплююча інституція – це соціальний простір, у якому члени субкультури живуть і працюють із однодумцями – відрізані від загалу. Вони живуть замкнуто і відокремлено. Це – втеча від суспільства. ***Втеча.***

б) діяльність у суспільстві – тип, протилежний першому. Його члени не схвалюють правил загалу, але діють у його межах. Це – навернення суспільства. ***Протистояння.***

---

[9] *Радзієвський В.* Базові резонансні субкультури сучасної України. − К.: Логос, 2014 − 664 с.

[10] *Зражевська Н.* Культура і субкультура: стосунки взаємозалежності// Наук. записки НУ «Острозька академія». – Серія «Культурологія». – 2012. – Вип.10. − С.18 – 28.

Інший погляд на відмінності серед субкультур дозволяє виділити такі два типи: естетична субкультура й опозиційна субкультура. Естетична субкультура просто відрізняється від культури загалу. Натомість опозиційні субкультури протистоять певним суспільним інститутам або звичаям.

Субкультури розрізняються між собою і за певними ознаками, зокрема:

- Одні субкультури пов'язані з територією, а інші – ні.
- Одні мають систему підготовки нових членів, інші ж – ні.
- Одні займаються залученням нових членів, інші – ні.
- Одні субкультури ієрархічні, інші ж – ні.
- Одні вдаються до повстання, інші – до протистояння або ізоляції.

Групи субкультур формуються через потребу втечі від загалу і є намаганням знайти нове значення речей – вони постають з колективної і майже стихійної потреби по-новому визначити щось важливе для суспільства. Люди у пошуках рішень знаходять інших із подібними проблемами і починають усвідомлювати, з якою субкультурою вони хочуть себе ідентифікувати. Долучатися до неї чи ні – то справа кожного зокрема. Адже слід зважити на можливість остракізації з боку загалу.

Щоб вирішити суперечності в основній культурі, якщо вона вже не забезпечує наступне покоління дієвою ідеологією, субкультура набирає форми у власній музиці, моді та ритуалах, які здатні творити. Теорія пристосування стверджує: напрями творяться на вершині суспільної структури, а потім «просотуються» на інші рівні. Наприклад, вершиною структури можуть бути модельєри, моделі, рекламні агентства та відомі особистості. Молодь отримує інформацію з телепередач про моду, музичних кліпів та журнальних реклам.

У 70-х роках ХХ ст. постструктуралісти розглядали вищий клас як такий, що горне до себе робітників і тим мотивує їх разом із нижчим класом ставати заможнішими. З цього і виникла субкультура – щоб вирішити конфлікти між класами. Спільним тут є протистояння домінантній культурі. Якщо культура – це суспільне творіння, відтворення сенсу, значення та свідомості, то домінантна культура мусить бути найбільш поширеною культурою.

У представників субкультур з часом виробляється своя мова. Частково вона успадковується від прабатьківської субкультури, частково виробляється самостійно. Багато елементів сленгу – це слова-неологізми.

З культурологічної точки зору символ і символізм є визначальними для опису тієї чи іншої культури і культурного твору. Символ субкультур – це, з одного боку, самовизначення субкультури серед множинності інших культур, зокрема, культура меломанів, байкерів, а з іншого – зв'язок з культурним спадком минулого, наприклад, знак анкха в субкультурі готів – це, з одного боку, символ вічного життя, як спадок стародавнього Єгипту, з іншого – символ, що самовизначає культуру на сьогодні.

Як зазначає Я. Левчук, у рамках вікової молодіжної субкультури і культури переплітаються різноманітні субкультури і контркультури, охоплюючи альтернативні переконання, оцінки, картини світу, ідеї та ідеології.

Відмінність між субкультурою і контркультурою полягає в тому, що вони відіграють різну роль у системі культури. Охоплюючи обмежені комплекси цінностей, вони претендують на універсальність. Що ж стосується контркультури, то вона є свідченням глибокої кризи, невдоволення людиною наявною репрезентативною культурою, як певна опозиція усередині культури[11]. Як правило, субкультурні об'єднання згуртовують молодь, яка вже вийшла з-під впливу інститутів виховання та родини, проте не визначилася зі статусом у соціокультурному просторі: дорослому світі, власній сім'ї, професії тощо. Такі молоді люди опиняються поза сферою дії більшості суспільних інститутів – у зоні аномії – нормативної невизначеності. Саме в такому середовищі відбувається процес самоорганізації, який є фактором формування молодіжних неформальних об'єднань – молодіжних субкультур, з власними нормами поведінки, ціннісними орієнтаціями, символікою. Нерідко спотворені ціннісні орієнтири породжують прояви радикалізму і екстремізму[12].

Визначаючи статус молодіжних субкультур у сучасному соціокультурному просторі, варто зауважити, що ця роль характеризується особливою специфікою. Механізм соціалізації припускає вплив зовнішнього середовища на молоду особистість з боку інституту сім'ї, виховання та освіти. Згодом, у період юнацтва, молода особа починає самостійно опановувати світ, беручи на себе роль носія певних соціокультурних, економічних, політичних відносин. Молоде покоління як об'єкт і суб'єкт соціальних відносин бере безпосередню участь у соціокультурних перетвореннях суспільства. Проте не будь-яка молодіжна субкультура однаково реагує на суспільно визнані етичні норми. Український дослідник С.Сорока зазначає, що залежно від ідейного спрямування неформальних молодіжних об'єднань вони поділяються на три групи: «просоціальні» (молодіжні групи, які виступають за збереження історико-культурних цінностей), «асоціальні» (молодіжні субкультури, які об'єднані розважальними спільними інтересами) та «антисоціальні» (молодіжні групи, які протистоять загальновизнаним соціокультурним нормам моралі) [13].

Причинами «втечі в андеграунд» молодь називає: виклик суспільству, протест; виклик сім'ї, нерозуміння в сім'ї; небажання бути як усі; бажання утвердитися в новому середовищі; звернути на себе увагу; нерозвинена сфера організації дозвілля для молоді в країні; копіювання західних структур, течій, культури; релігійні ідейні переконання, данина моди; відсутність мети в житті; вплив кримінальних структур; вікові захоплення[14].

---

[11] *Левчук Я. М.* Масова музика як соціолізуючий чинник молодіжних субкультур України: дис. … канд. мистецтвозн. – К.,2011. – С.35.

[12] *Васильчук Є. О.* Радикальні та екстремістські рухи в Україні: субкультурний контекст//Стратегічні пріоритети. – 2013. – № 2. – С.27 – 33.

[13] *Сорока С. В.* Діяльність неформальних молодіжних об'єднань в Україні у 80-х – на початку 90-х років XX ст. // Наукові праці: Науково-методичний журнал. Політичні науки. – Миколаїв: Вид-во МДГУ ім. П. Могили, 2002. – Т. 25. – №12. – С. 83 – 88.

[14] *Глушкова О. М.* Теоретические аспекты анализа субкультуры // http://book.uraic.ru/project/conf/txt/005/archvuz26__pril/32/template

Розглянемо докладніше деякі особливості молодіжної субкультури в Україні. Демократизація суспільства від часу відновлення незалежності України, її вихід на міжнародну арену, ліквідація «залізної завіси» із Заходом, розширення гуманітарних контактів значною мірою позначилися на формуванні обличчя сучасної молоді. Так, трансформувалися традиційні уявлення про місце молодої людини в суспільстві, гендерні стосунки та функції окремої особи в молодіжному середовищі, сформувалися нові стереотипи поведінки – як позитиви, спрямовані на творчий пошук і реалізацію свого місця в суспільстві, так і девіантна поведінка.

В умовах соціально-економічних і політичних змін відбувається руйнація традиційних соціально-регулятивних механізмів, порушення погодженості соціальної взаємодії. Цей процес тривав і в умовах тоталітарного радянського суспільства, однак нині він прискорився, що загалом властиво періоду зламів, руйнації різних соціально-економічних укладів. Після падіння «залізної завіси» Україну захопив бурхливий потік інформації, найсприйнятнішою до якої виявилася молодь. І за умов тоталітарного режиму деякі течії молодіжної культури проникали в суспільство, проте вони повсякчас піддавалися осуду і переслідуванню з боку державних структур, тому мали латентну форму. Те, що діється в Україні сьогодні, європейські та північноамериканські суспільства пережили значно раніше – упродовж перших десятиріч після закінчення Другої світової війни. Таким чином, нинішні зміни в суспільстві можна вважати об'єктивним процесом[15].

Окремі віяння дослідники вважають конструктивними – вони чи не в першу чергу проявилися в музичній сфері. Це, зокрема, російський рок, який представляли переважно неросіяни (В. Цой, Ю. Шевчук, К. Кінчев), український рок («Брати Гадюкіни», «ВВ» та. ін.), – явища, які підготували свідомість суспільства до радикальних змін. Деяким молодіжним субкультурам сучасності притаманне переважання відпочинково-рекреативної спрямованості та, значно меншою мірою (або не реалізується зовсім), пізнавальна функція; відпочинкові орієнтації підкріплюються впливом теле- та радіопередач. Також тенденцією стала вестернізація (американізація) культурних потреб та інтересів: цінність національної культури – як класичної, так і народної – витісняють стереотипи масової культури, орієнтовані на поглиблення пріоритетів «американського» способу життя в його примітивному відтворенні. На жаль, превалюють споживацькі орієнтації.

Проте з'явилися й набули популярності течії, які певним чином взаємодіють із традиційними молодіжними забавами минулого. Ідеться про продовження карнавальної традиції з її рядженнями, входженнями в нові ролі, дистанціюванням від реальної дійсності. До таких можна віднести об'єднання толкі(є)ністів, косплеїв, ролевиків, історичних реконструкторів (останніх, щоправда, деякі

[15] *Поріцька О.* Традиційне та модерне в культурних цінностях молоді урбанізованого середовища України: молодіжні субкультури (за матеріалами інтернет-ресурсів) // Народна творчість та етнографія. – 2010. – №1. – С. 78.

дослідники ще не визнають сформованою субкультурою). Усі ці субкультури пов'язані зі зміною власної зовнішності, входженням у роль певних вигаданих (як у косплеїв, толкі(є)ністів) чи реальних персонажів (наприклад, в історичних реконструкторів). Їх можна кваліфікувати як трансформацію традиційного обрядового рядження, маскування, властивого всім культурам на первісних, архаїчних етапах їхнього існування. З кінця 1980-х – на початку 1990-х років, прийшовши з-за кордону, ці субкультури набули певної своєрідності на пострадянському просторі. На відміну від течій відверто деструктивного характеру, їхні адепти задля входження в образ повинні докласти певних зусиль, пошити специфічний одяг для репрезентації свого персонажа, більш заангажовані – не тільки дізнатися детальніше про відтворювану епоху чи фантастичне середовище, а представити сюжети за мотивами відомих літературних чи екранізованих творів (вони називаються «фанфіки»: від англ. fanfiction – «фантазії, вигадки фанів»). Така практика поширена переважно серед толкі(є)ністів, яких громада згодом залучає до розігрування[16].

Водночас є субкультури й іншого спрямування. В першу чергу це рокери, які представляють специфічну й багатогранну субкультуру. До неї входять і ті, хто слухає «хеві метал», і ті, хто слухає «хардрок», «готику» тощо. Загалом ця музика прогресивно впливає на суспільство (втім, є і негативні приклади, наприклад, використання «біг біту» – ритму, що діє на підсвідомість – давало можливість «бомбувати» публіку).

Але, крім «креативних» субкультур, є і деструктивні. Наприклад, субкультури «панків» та «регбі», які в цілому не є небезпечними для суспільства, але містять багато негативних елементів. Панки зазвичай вирізняються специфічним стилем одягу, зачісок, сленгу тощо. Вони завжди неохайні, їхні цінності – нонконформізм і «підходяща тусня», серед якої заведено вживати легкі наркотики. Панк-культура є за своїм змістом асоціальною – байдужою до суспільства, яке не вписується в «параметри» цієї субкультури.

Асоціальною є і культура «реггі», прихильники якої називають себе «растаманами». Батьківщина «реггі» – Ямайка, саме звідти ця культура перейшла у Європу. Невід'ємною частиною цієї культури є вживання маріхуани. В Нідерландах ця субкультура надзвичайно прижилася (згадайте квартал «Червоних ліхтарів»!), і це не дивно – адже саме в цій країні величезна кількість емігрантів з карибських країн, зокрема, і з Ямайки. Культура емігрантів почала деморалізовувати корінне населення, а більш за все – молодь[17].

Реперська субкультура також до нас прийшла з-за океану. Її першооснову становить такий музичний напрям, як реп – це достатньо примітивна музика, яка нагадує ритми барабанів африканських шаманів. Пісні під реп не відрізняються милозвучністю, адже в основу покладено набір слів і речень, який вимовляється –

[16] *Поріцька О.* Традиційне та модерне в культурних цінностях молоді урбанізованого середовища України… – С. 79.

[17] Див.: *Давиденко П.* Молодіжні субкультури в Україні // http: // www.ukrnationalism.org.ua

«читається» – в такт. Зазвичай ці пісні густо всіяні нецензурною лайкою. Зародився реп у негритянських кварталах Америки. В 90-ті роки афроамериканцям вдалося просунути його на «музичний ринок», і нині реп завойовує собі прихильників в усьому світі, зокрема і в Україні. Може, це і не так погано, але, крім своєї не надто високої мистецької цінності, крім ненормативної лексики і не найкращого впливу на психіку, реп впроваджує певну ідеологію, адже його пропагують афроамериканські расисти. Так, ідол реперів у всьому світі – Тупак Шакур – за свого життя був активістом негритянської расистської партії «Чорні пантери», яка відзначалася не менш жорстокими діями стосовно білого населення США, ніж «Ку-Клукс-Клан» – до темношкірого. Одяг пересічного афроамериканського репера – широкі штани, що спущені нижче пупа, спортивне взуття, простора футболка – нагадує одяг, в який зазвичай вбираються афроамериканські расисти, а їхня манера спілкування, жести, жаргон викликають огиду в будь-якої нормальної людини. Репери пропагують у своїх піснях такі ниці речі, як культ сексу, насильство, розбещеність. Хіба з «чорним» расизмом слід боротися не так само, як з білим? То чому ж на останній «шановні ліберали» не реагують?

Тепер розглянемо антисоціальні (небезпечні для суспільства) субкультури, зокрема, поговоримо про одну з найбільш деструктивних, кримінальних і надзвичайно небезпечних субкультур – про «так званих «гопників». «Гопники» або «пацани» походять з російської глибинки, а своєю самоназвою завдячують «Одєссє-мамє». У них є своя «мова» – так звана «фєня», і закони – «панятія». «Гопи» полюбляють слухати блатну музику, яку у нас на державному рівні нібито «заборонили» крутити в громадському транспорті. Для «гопів» людські закони – то «туфта», а чесні законослухняні громадяни – «лохи». «Гопівська» субкультура походить ще з XIX століття, а найбільшого поширення вона набула у промислових містах. Її в українське середовище принесли росіяни, які протягом двох століть переселялися в нашу країну. В Одесі ця субкультура втілилась у горезвісній «одеській мафії». За своєю суттю і змістом вона стовідсотково азійська, дика і антисоціальна. Більше 70% жаргону «гопників» становлять слова з мов угро-фінських народів Росії та з ідиш. «Воровской» сленг – «фєня» – виник в Одесі, бо переважна більшість одеських злодіїв говорила на ламаній російській мові, вставляючи слова з рідного ідишу. «Пахан», «хаза», «шпана», «хавчать», «пацан», «фраєр» – ось далеко не повний набір з мови одеських шахраїв та злодіїв (дивись: Григорій Климов «Красная каббала»). Зокрема, «лох», «понти», «тусоваться», «лажа», «шаріть» – це слова з мов та діалектів угро-фінських народів північної частини Росії (там завжди вистачало тюрем, каторг, зон). Дикість і жорстокість бандитських «панятій» не можуть не наводити жах на просту людину.

Люмпенізація населення має не тільки соціальні, але й національні ознаки: бідність бідністю, але, за статистикою, в містах етнічних українців у 80-ті роки проживало менше, ніж росіян. Крім того, в містах був значний відсоток інших азійських народів Росії, які в паспорті писали «рускій». Саме нащадки цих народностей в Україні нерідко чинять найбільше злочинів (серед злочинців відсоток етнічних українців менший, аніж росіян). На жаль, у нашій країні

після 1920 року російська босота, що посіла місце так званого «гегемону», максимально заповнила повсякденне життя криміналом. Тепер нащадки цього криміналу контролюють великий бізнес, та ще й пропагують культ насильства через свої ЗМІ, зокрема, через радіо «Шансон» (донедавна ним володів Віктор Медведчук), яке оспівує вчинки злодіїв, убивць, шахраїв, рекетирів – одне слово, бандитизм[18].

Ще свіжі в пам'яті події Євромайдану, коли антиукраїнські сили, різного роду провокатори, заохочувані і підтримувані Кремлем, намагалися створити «Антимайдан» і за допомогою найнятих так званих «тітушок» − люмпенізованих кримінальних елементів, «гопників», у т.ч. частини спортсменів, були використані режимом Януковича для розгону демократичної акції, масових погромів, підпалів автомобілів, кіосків, пікетування установ. На захист Майдану від «тітушок» виступили футбольні фанати – ультрас Києва, Дніпропетровська, Харкова, Донецька та ін. До речі, термін «тітушки» і далі застосовується для оцінки протиправних дій осіб спортивної статури, одягнутих у шкіряні куртки, з бітами в руках, які інколи долучаються криміналітетом до рейдерських захоплень власності, пограбувань, охорони незаконних новобудов тощо.

Поряд з субкультурою заможних набирає обертів субкультура олігархів[19], яка формує своє силове поле, нав'язуючи суспільству свої «цінності», спотворені погляди на культуру і стандарти поведінки. Узагальнюючи сказане, доходимо певних висновків. Контури цієї субкультури у багатьох випадках нагадують контркультуру криміналітету, корупціонерів, просякнуті прагненням створити «корпоративно-олігархічну систему влади» і споживацьке суспільство.

Одним з індикаторів успішності трансформаційних процесів може бути соціальна поведінка людей, тобто закономірність вияву позитивних, або соціотворчих, і негативних, чи соціально відхилених, стереотипів соціальної поведінки. Як засвідчує науковий аналіз реального життя, ще не розроблено концепції поєднання національної ідеї та соціальних програм, що могло б стати суттєвим консолідуючим чинником економічного, політичного та духовного відродження, на базі якого відбувається процес формування самосвідомості українського народу, в тому числі й молоді.

Нарешті, із сумом доводиться констатувати, що вітчизняна історія та культура вкрай рідко або й зовсім не стають об'єктом відтворення в молодіжних субкультурних групах, де панівною мовою спілкування є російська, що виступає ретранслятором негативних явищ деяких сучасних явищ російських субкультур. У яких законсервовані залишки стереотипів комуністичних часів. Обравши шлях до ЄС, Україна покликана сприяти розвитку кращих надбань національної і світової культури, частина яких міститься в базових субкультурах, у т.ч. молодіжних.

---

[18] Див.: *Давиденко П.* Молодіжні субкультури в Україні// http: // www.ukrnationalism.org.ua.

[19] Див.: Олігархія – 2000. Олігархічнгі групи як суб'єкти політичного процесу: методологічні аспекти /О. Корнієвський, В. Єжелін, О. Проценко//Універсум. − 2000. − № 11-12. – С. 4 – 39; *Радзієвський В.* Про культуру сучасних українських багатіїв //Вісн. Прикарпат.НУ.: Мистецтвознавство. – 2012 – 2013. − Вип.26-27. – С. 338 – 344.

9.3. Тероризм як загроза культурі і чинник цивілізаційного розколу

Події 2013 – 2015 рр. в Україні актуалізували надто складну проблему співвідношення культури і ненависті, культури і терору. Сучасний світ – неймовірно складний, і все, що відбувається в ньому і в нашій країні, несе на собі відбиток цієї складності. Тероризм – далеко не українське, а світове явище, яке має непросту природу й історію. Ми вже зверталися до цієї проблеми, але є необхідність ще раз повернутися до неї у зв'язку з російською окупацією Криму і військовою агресією в Донбасі. Світ обурений тим, як гинуть люди, знищуються пам'ятки історії і культури, заклади освіти і науки, театри і музеї, бібліотеки і архіви, як тисячі працівників цієї сфери, у тому числі кримські татари, були змушені покинути рідні місця проживання і опинитися в статусі тимчасово переміщених осіб.

Терористичний акт, як і насилля загалом, зазвичай спирається на складну систему мотивацій, тому, осмислюючи витоки тероризму, необхідно враховувати увесь комплекс факторів, що утворюють його. Слово «терор» у перекладі з латині означає страх, відповідно, тероризм можна інтерпретувати як стратегію дій, що містить у своїй основі принцип насильства, репресій, фізичного або морального знищення[20]. Терор як спосіб розв'язання проблем зовсім не є винаходом наших днів. Такі види стратегії поведінки, за свідченням дослідників, були досить поширені ще в давні часи. Наприклад, Г. Зіммель у праці «Людина як ворог» стверджував, що війна на ранніх етапах культури була майже єдиною формою міжгрупових відносин[21].

Організуючим принципом первісної культури був принцип поділу світу на сфери добра і зла, світла і темряви, користі і шкоди. Власне, такий дуальний принцип має певне позаісторичне, навіть універсальне значення для культури людства. Подібно до комп'ютера, мозок людини систематизує багатогранну інформацію про світ з допомогою універсального для всіх культур і народів подвійного принципу, розділяючи добро і зло, прекрасне і потворне, правду і кривду тощо. При цьому бінаризм як інструмент класифікації змістів функціонує в різних масштабах. У будь-якій культурі можна виділити глобальні і більш часткові дуальні структури. Однією з фундаментальних можна назвати моральну дихотомію «добро – зло». Її походження мало, мабуть, утилітарне коріння, однак з часом утилітарний зміст поступився місцем семантико-аксіологічному. Виконуючи роль певної мети, структура «добро – зло» присутня як моральний контекст майже у будь-якій частковій опозиції, створюючи глобальний поділ культури на два крила, полюси – позитивний і негативний. Однак, якщо в більш пізніх культурах крайній дуалізм згладжувався уявленнями про золоту середину, міру, діалог, синтез протилежних змістів, то для архаїки мислення в чорно-білих барвах було типовим. Міфологічній культурі притаманний прийом

[20] Див.: *Яркова Е. Н.* Социокультурные аспекты современного терроризма // http: // ctaj.elcat.kg/tolstyi/e/e012.shtml

[21] *Зиммель Г.* Избранное. Т.2. Созерцание жизни. – М.: Юрист, 1996. – С. 504.

персоніфікації змістових полюсів опозицій, протиставлення Добрих Богів і Злих Богів як втілення доброї волі і злої волі.

Соціальним корелятором моральної дихотомії «добро – зло» в архаїчній культурі виступала дихотомія «ми – вони», «свої – чужі». Поділ світу на два протилежні табори мало важливе значення. Внутрішньоплемінна солідарність, як найважливіша умова функціонування первісного присвоюваного господарства (мисливства і збиральництва), досягалася внаслідок протиставлення об'єднуючого поняття «ми» віддаленому поняттю «вони». Дихотомія «ми – вони» підсилювалася боротьбою за ресурси, яких, унаслідок ведення екстенсивних форм господарювання, не вистачало. «Чужі» – оцінювались як носії світового зла, представники антисвіту, нелюди. Відповідно, ставлення до «чужих» не вписувалося у жодні моральні норми. Родоплемінний геноцид на зорі людської цивілізації був явищем нормальним. Культуросоціолог і психолог А.Назаретян зазначає, що міжплемінні відносини були забарвлені такими почуттями, як смертельна ненависть і страх, і тому ідея помилування, полону або якогось використання «чужинця», тим більше дещо подібне на відчуття сорому через розправу над незахищеним нелюдом (дитиною, пораненим) – усе це було чужим архаїці. На думку вченого: «Психологічно завдання полягало не в тому, щоб перемогти, підкорити, принизити або навіть з'їсти, а в тому, щоб ліквідувати «двійника»[22].

Власне, запрограмовані міфологічною радикально дуалістичною картиною світу ізоляціонізм і ксенофобія мотивувалися тим, що «чужий» ніколи не міг стати «своїм», оскільки зло не спроможне стати добром, а це означало, що перемога добра можлива тільки через знищення зла. Для носія архаїчної свідомості всі проблеми виступали як результат вчинків злих сил, відповідно, їх рішення могло бути реалізоване тільки через непримиренну боротьбу зі злом і його агентами.

Принцип радикального дуалізму притаманний будь-якій архаїчній культурі. Найбільш випуклого втілення цей принцип набув у пізньому зороастризмі, гностицизмі, а також у вченні давньоіранського віровчителя і пророка третього століття н.е. Мані. Вже говорилося про це вчення, характеризуючи його вплив на українську культуру. Тут ми повертаємося до нього, щоб розкрити вплив маніхейства на формування ідеології тероризму.

У вченні Мані роздвоєність культури постає в найбільш оголеному вигляді: добро і зло розглядаються як два протилежні один іншому початки світобудови. Зображуючи увесь світ як боротьбу двох вищих і вічних сил – світла і пітьми, маніхейство зводить дуалістичний радикалізм до космічного масштабу. Ідея конфронтації, боротьби, вічного і непримиренного конфлікту набуває в маніхействі онтологічних форм. По суті, маніхейство – це ідеологія конфлікту, воно заперечує компроміс, толерантність, діалог, які в контексті радикального дуалізму кваліфікуються як прояв слабкості, безпринципності, боягузтва, опортунізму. Маніхейська логіка – потужний засіб, з одного боку, консолідації людей на підставі протистояння видуманим або реальним воро-

[22] *Назаретян А. П.* Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры (Синергетика социального прогресса). Курс лекцій. – М.: Наука, 1995. – С. 43.

гам, з іншого – зняття соціального напруження за рахунок ретрансляції негативних емоцій у сферу міфологічних уявлень.

Будучи невід'ємною частиною архаїки, в наступні епохи маніхейська логіка відтіснялася на нижні поверхи культури. Однак, становлячи культурний архів, маніхейство може актуалізуватися на будь-якому етапі історії, оскільки це вічна спокуса культури. На думку О. Ахієзера: «Воно виражається у прагненні розв'язувати складні проблеми, редукуючи, спрощуючи їх до пласкої давньої ідеї, що у будь-якому випадку є злісний винуватець, котрий є нічим іншим, як персоніфікацією світового зла. Розв'язання проблеми, наскільки б вона не була складною, зводиться в цьому разі до виявлення, розкриття і вигнання «дияволів»… Образи ворогів змінюються залежно від ситуації, але зберігається сам принцип тлумачення дійсності через боротьбу двох світових початків. Маніхейство постійно несе в собі прагнення розділити людей на добрих і поганих, що дозволяє раз і назавжди розв'язати всі проблеми, знищуючи останніх»[23].

Сила маніхейства полягає в тому, що воно реанімує найдавніші культурні архетипи, структури колективного несвідомого, наповнюючи їх актуальним змістом. Маніхейська логіка становила каркас тоталітарних ідеологій двадцятого століття, вона також є обґрунтуванням і основою тероризму.

Хоча маніхейство становить глибинну сутність тероризму, але соціокультурний аналіз цього явища буде неповним, якщо не назвати ще одну його змістовну складову. Поряд з маніхейством морально-ментальну підставу становить утилітаризм. Подібно до маніхейства, утилітаризм – це певна логіка культури, стратегія поведінки людини, форма моралі. Стрижневим правилом утилітарної системи цінностей є принцип користі, відповідно, статусу найвищого блага в його рамках набуває матеріальний і соціальний комфорт людини. Критерієм доцільності діянь у рамках утилітарних ціннісно-змістовних орієнтацій стає ступінь інтенсивності їх спрямованості на задоволення базових фізіологічних і соціальних потреб людини. Утилітаризм – один із атрибутів культури людства. Можна з упевненістю сказати, що не існує радіально антиутилітарних цивілізацій. Однак різним цивілізаціям притаманні різні форми утилітаризму.

По суті, всі різновиди цивілізаційних модифікацій утилітаризму можна звести до двох основних форм – помірної і розвинутої. Помірний утилітаризм – утилітаризм невиробничий, він орієнтує суб'єкта культури на придбання, але не на виробництво матеріальних і соціальних благ. Такі різновиди стратегії реалізуються в тактиці присвоєння, крадіжок, захоплення, експропріації благ. Примітивний утилітаризм характеризується споживацьким ставленням до оточуючого світу як засобу задоволення матеріальних потреб, який може поширюватися на природу, суспільство, людину. Орієнтований на тимчасовий успіх, неспроможний до масштабного бачення причинно-наслідкових залежностей, він може спрямувати людину і суспільство на шлях деградації і самознищення.

Розвинутий утилітаризм містить ідею накопичення благ за рахунок удосконалення, інтенсифікації засобів матеріального виробництва, підвищення ефективності діяльності. Він стимулює процес виділення особистості з соціуму,

[23] *Ахиезер А. С.* Россия: критика исторического опыта (Социокультурная динамика России). – Т.2. Теория и методология. Словарь. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1998. – С. 262.

оскільки відбувається усвідомлення ролі особистих зусиль у справі удосконалення засобів.

Можна з упевненістю сказати, що найважливішим змістовним компонентом сучасного тероризму є примітивний споживацький утилітаризм. Ідея придбання матеріальних благ будь-якою ціною, цілковита нерозбірливість у засобах, торгівля заручниками, зброєю, наркобізнес – усі ці феномени пов'язані з гіпертрофією примітивного утилітаризму, який, висуваючись на перший план культури, стає провідною формою культури не тільки в арабському світі, але і на пострадянському просторі, включаючи Росію і Схід України.

Щодо сучасного тероризму, то можна говорити не тільки про масовий утилітаризм, що становить одну з його мотиваційних підстав, але й, умовно кажучи, про елітарний утилітаризм. По суті, політична етика сучасних лідерів терористичного руху, в т.ч. на Донбасі, може бути кваліфікована як радикальний макіавеллізм. Прагнення до влади, панування будь-якою ціною, погляд на світ як на засіб досягнення амбітних цілей характеризує майже усіх натхненників терору.

Тож не дивно, що автори приділили багато уваги культурним витокам тероризму, адже ця проблема, спричинена головним чином російським фактором, безпосередньо торкнулася й нашої країни. І хоча вище говорилося про вплив маніхейства на українську культуру, але саме причетність його до формування терористичної свідомості найбільше прослідковується у російській ментальності. Водночас усвідомлюємо, що все, що відбувається на Сході України, – це не тільки економічний, політичний, але й культурний маркер, який набуває сучасного забарвлення не лише через агресивно терористичну позицію Росії як спротив європейському вибору України, але і ті культурно-цивілізаційні розбіжності, які існують на території самої України.

Україна, за визначенням С. Гантінгтона, належить до так званих «розколотих» цивілізацій регіонального чи локального рівня. Автори дотримуються погляду, що локальна цивілізація – це окреме самобутнє цивілізаційне утворення, неповторний синтез соціокультурних, етнонаціональних, релігійних, технологічних та інших особливостей, притаманних великій групі людей, об'єднаних спільністю духовних цінностей, історичних доль і геополітичних домагань. Водночас, наша держава перебуває на перехресті трьох великих і потужних цивілізаційних просторів – західноєвропейського, євразійського, ісламського – і в українському суспільстві очевидні розбіжності й навіть протистояння щодо відповідних культурно-цивілізаційних орієнтацій. Звідси, належність України до периферійних зон декількох цивілізацій дозволяє говорити про її належність до розколотих цивілізацій.

При цьому вона має необхідний потенціал, щоб стати єдиною культурно-цивілізаційною системою з погляду цінностей та ідентичності. Але водночас ситуація невизначеності може залишатися ще довго і призводити до кризових явищ у міжцивілізаційних відносинах. У таких країнах, як наша, великі групи належать до різних цивілізацій та постійно триває протиборство між ними: кожна намагається визначити країну як свій політичний інструмент та зробити свою мову, релігію і символи державними. Окрім того, сили відштовхування розколюють ці країни на частини та притягують до цивілізаційних магнітів

інших суспільств. Водночас, на нашу думку, наявність ознак внутрішнього розколу української цивілізації не прирікає її на безперспективність. Для України як регіональної держави, своєрідної моделі співіснування різних етнічних груп і цивілізацій важливо залишатись єдиною, цілісною, зміцнювати незалежність, мати рівні стосунки з Росією і водночас розвивати дружні зв'язки із Заходом[24].

Загалом стереотипи, успадковані з часів спільного проживання українців з росіянами у Радянському Союзі, а ще ширше – з часів Переяславської ради і Березневих статей 1654 року – усе це накладають серйозний відбиток на перебіг суспільно-політичного і культурного розвитку новітнього українського суспільства. Певна його частина і далі ідентифікує себе з неіснуючою державою, що відповідним чином позначається як на ситуації цивілізаційного вибору України, так і визначенні культурної ідентичності представників українського суспільства.

Загальновідомо, що певна частина мешканців Півдня і особливо Сходу України вважає себе ближчими за характером, звичаями і традиціями до жителів Росії, ніж до західних українців; західні українці, навпаки – до поляків, аніж до жителів Донбасу; жителі Донбасу і Криму – до росіян і білорусів, порівняно з жителями центральних та західних областей України. До того ж слід враховувати, що «регіональні або локальні ідентичності часом превалюють над загальнонаціональною, яка лежить в основі модерних політичних націй»[25]. Цілком обґрунтованою видається точка зору доктора філософських наук, завідувача відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ А. Єрмоленка, що в Україні є західна і східна цивілізаційні ідентичності[26]. Іншими словами, можна говорити про наявність хоча й суперечливого, але реально існуючого моменту ідентифікації українських суспільних зрізів із західноєвропейською і російською (у широкому розумінні – контекст пострадянського синдрому історичної спільності) цивілізаціями. Це відображається на особливостях характеру культурної ідентичності українців.

Відповідний контекст визначається біаспектністю підходу. З одного боку, маємо розглядати нашу культурну ідентичність у загальноцивілізаційному вимірі, а з другого – з точки зору єдності загальноукраїнської культурної ідентичності. Очевидно, що обидва аспекти органічно взаємопов'язані та нерозривні. Водночас тут приховані і серйозні колізії нашого розвитку. Не безпідставною є точка зору Юлії Зерній, яка стверджує: «Стає дедалі очевиднішим, що дві України – це не економічні диспропорції, не політичні табори, хоча й вони теж. Дві України – це дві ідентичності, які мають до того ж виразну цивілізаційну прив'язку. Перша – українська, традиційна, проєвропейська.

[24] *Михальченко М.* Українська регіональна цивілізація // Політичний менеджмент: Український науковий журнал. – 2003. – №1. – С. 19 – 28.

[25] *Зерній Ю.* Виступ на круглому столі «Цивілізаційні ідентичності в регіонах України: відмінності та проблеми їхнього подолання» // Форум націй: газета Конгресу національних громад України. – 2007. – Серпень. – №8 (63).

[26] *Єрмоленко А.* Виступ на круглому столі «Цивілізаційні ідентичності в регіонах України: відмінності та проблеми їхнього подолання» // Форум націй: газета Конгресу національних громад України. – 2007. – Серпень. – №8 (63).

Друга, малоросійська, з імперським (радянським) компонентом, виразно антизахідна, а отже, за багатьма ознаками − азійська. Маємо визнати, що у багатьох своїх вимірах ці ідентичності є не компліментарними, а в окремих проявах – антагоністичними»[27].

Зауважимо, що причини цих двох ідентичностей породжені відмінністю розуміння геополітичного вектора розвитку, ціннісних орієнтацій, структури історичної пам'яті, культурної та політичної практики, релігійної належності їх носіїв. Тому від балансу двох ідентичностей залежатиме: а) чи буде Україна демократичною європейською державою з виразним національним обличчям, повноправним суб'єктом міжнародної політики; б) чи наша держава і суспільство розчиняться у євразійському просторі, де неминуче потраплять до зони тяжіння російського геополітичного і культурно-цивілізаційного чинника. Отже, в Україні не розв'язана до кінця проблема подолання системної «кризи культурно-цивілізаційної самоідентичності», яка хоча і притаманна більшості сучасним державам світу в зв'язку із процесами глобалізації, але в нашій країні відчувається особливо гостро[28].

У такому складному і суперечливому контексті Україні доводиться здійснювати свій національний проект. Підтримуємо думку про те, що його успіх може бути досягнутий на шляху поступового, делікатного, толерантного, але неухильного утвердження демократичної національної ідентичності, європейської за цивілізаційною ознакою[29].

Образ розірваного всередині і невизначеного ззовні простору національної культури став фундаментом великої бібліотеки прогнозів і пророцтв іноді – фантастичних, іноді – утопічних, іноді – реалістичних, але частіше таких, що відбивають політичні симпатії їх авторів. Як приклад такого роду соціокультурного моделювання можна навести ескізи кінця 90-х рр. XX ст. українського культуролога та філософа Р. Кіся, котрий описав декілька можливих сценаріїв цивілізаційного розвитку України. Зокрема, варіант інволюції: поступової етнополітичної й етнокультурної деградації від нації до етносу, від етносу до етнікосу (етносу, позбавленого власних етнополітичних інститутів), від етнікосу до євразійської провінції – місцевого варіанта спільноруської культури і цивілізації. Другий сценарій – поглинання України Європою або формування «Іншої» Європи за участю України, котра може взяти діяльну участь у формуванні загального культурного простору з колишніми країнами «соціалістичного табору», передусім Польщею та Румунією. Третій, як вважає автор, найризикованіший шлях – євразійський (у контексті ідей російських євразійців) – самоізоляція (ні Захід, ні Схід)[30]. Саме «третій шлях» вважає найзагрозливішою ілюзією й відомий український культуролог М. Рябчук, який розглядає його як

[27] *Зерній Ю.* Виступ на круглому столі «Цивілізаційні ідентичності в регіонах України: відмінності та проблеми їхнього подолання».

[28] *Троян С. С.* Цивілізаційно-культурні маркери України у вимірі глобалізації // Чорноморський часопис. – 2010. – №1. – С. 67.

[29] *Рябчук М.* Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націотворення. – К.: Критика, 2000. – С. 21.

[30] *Кісь Р.* Інтегральна етнокультурологія і цивілізаційна перспектива українства // Схід. – 1997. –№9/10. – С. 35 – 39.

сурогат, покликаний задовольнити світоглядну інфантильність населення України[31]. Так само радикально ставить проблему О. Пахльовська: «Країни ж, які будують для себе ілюзію можливості існування на грані світів, – це країни, які неминуче стають заручниками потужних енергій протистояння, ризикують втратити себе, ризикують просто елементарно не бути присутніми в історії»[32]. На її думку, питання вибору – це сьогодні питання життя і смерті для країн, які опинилися на межі Сходу та Заходу. Ідеться про ставлення до Європи та готовність інтернізувати європейські цінності[33].

Для частини населення сучасної України культурні стандарти відтворюють варіант її «східності» з його ціннісною невизначеністю, змістовою неконкретністю, моральною амбівалентністю, світоглядною диференційованістю, символічною позацентричністю. Ідея «особливого шляху», яка час від часу виникає в громадсько-політичних дебатах, очевидно, свідчить про пошук нестандартного розв'язання проблеми культурного вибору. У зв'язку з цим важливо звернути увагу на специфіку культурного чинника в Україні. «Українці, як і інші східноєвропейські народи, які тривалий час розвивалися в умовах бездержавності, під постійною загрозою сильніших сусідів, звикли всіляко фетишизувати свою культуру (мову, історію) як останній притулок національної ідентичності, храм і фортецю, школу і університет, парламент і уряд»[34]. Ці настрої виявилися в тому, як саме був представлений національний проект і яка роль відведена культурі в його реалізації. Спектр репрезентацій вектора розвитку України в публічній сфері є доволі строкатим: від категоричної відмови від радянського минулого на користь європейського майбутнього – до геополітичного реверсу: повернення до тісних взаємин з «братськими слов'янськими народами». Одне з найсистемніших досліджень проблем вироблення ідентифікаційних орієнтирів у незалежній Україні належить польській дослідниці О. Гнатюк. Будучи прихильницею значущості ролі культури у формуванні модерних націй, вона проаналізувала зміст дискусій українських письменників про ідентичність та її зміни; визначила три основні концепції, що активно обговорювали українські інтелектуали як перспективи України й української культури з урахуванням її традицій. Перша – орієнтована на Центральну Європу та Захід; друга – передбачає цивілізаційну місію України, що перебуває на межі східної та західної цивілізацій; у третій наголошується на самобутності та самодостатності української культури. Європейський проект української ідентичності, представлений, зокрема, у творчості Ю.Андруховича, базується на центральноєвропейському міфі та

[31] *Рябчук М.* Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націотворення. – С. 21.

[32] *Пахльовська О.* Статус народів вимірюється їхньою волею до буття // http: // www.radiosvoboda.org/articleprintview/2212927.htm

[33] Див.: *Кравченко О. В.* Концептуальні моделі ідентифікації національно-культурного простору України в сучасному публічному інтелектуальному дискурсі // Культура України. – 2011. – Випуск 47. – С. 47.

[34] *Рябчук М. Ю.* Україна на цивілізаційному роздоріжжі: спокуса третього шляху // VI Культурологічні читання пам'яті Володимира Подкопаєва «Національний мовно-культурний простір України в контексті глобалізаційних та євроінтеграційних процесів» : зб. матеріалів всеукр. наук.-практ. конф., Київ, 1 – 2 черв. 2009 р. – К., 2009. – С. 3 – 7.

похідній від нього концепції відмінності Галичини від решти України. Радикальнішим, на думку дослідниці, є інший варіант цієї самої тези, зокрема, В. Костирка: цивілізаційної другорядності центральної та національної неповноцінності Східної України, де етнічне поступається державному. Можливо, однією з найгучніших на межі XX та XXI ст. була дискусія щодо України між Сходом і Заходом, в обговоренні якої брали участь історики І. Шевченко, Я. Дашкевич, О. Толочко, Я. Грицак, С. Грабовський, а також літератори, мовознавці, перекладачі, зокрема: М. Рябчук, О. Забужко, О. Гриценко, В. Шевчук, В. Кулик та ін. Їх позиції представляють широкий теоретичний спектр: феміністичні рефлексії О. Забужко, постколоніальні проекції М. Рябчука, модернізаційні проекти О. Гриценка, антизахідна критика В. Неборака та ін. Їх поєднує переконаність у необхідності змін української ідентичності. Тези противників модернізації також належать літераторам з різними поглядами: від радикально націоналістичних українських – до радянських та проросійськи орієнтованих. Попри різні ідеологічні симпатії, на думку О. Гнатюк, поєднують усі позиції месіанізм, неприйняття раціональних аргументів опонентів, підозріле ставлення до ліберальної демократії. Головний внутрішній конфлікт українського суспільства дослідниця вбачає у відмінностях колективної національної пам'яті, яка і стає основою національного неоміфотворення[35]. Проте наявна міфологія не сприяє консолідації, оскільки оперує «старими» міфологемами «боротьби» та «захисту», які передбачають радикалізацію колективних настанов, негативну психологічну мобілізацію, перетворення культурних відмінностей на ідеологічні розбіжності, на пошук «ворога», а не «суперника», «чужого», а не «іншого».

На думку М. Рябчука, «… на підсвідомому рівні ми ніколи не зможемо до кінця позбутися ані ксенофобських інстинктів, ані етнічних стереотипів – оскільки це суперечило б самій людській (біологічній) природі. А проте за допомогою свідомості (освіти, культури, інтелектуальної рефлексії) ми можемо їх контролювати й нейтралізувати чи принаймні максимально обмежувати їхній вплив на наше мислення й поведінку»[36]. Все це так, але щоб дійти до цього, мусимо до кінця відстояти свою незалежність. Треба усвідомити, що українці воюють не з росіянами, не з сепаратистами і не з терористами. Українці воюють з імперіями, «совками», олігархами та їх прибічниками. Вони воюють, відстоюючи свої цінності – індивідуальну свободу, миролюбність, працелюбність. Індивідуальна свобода завжди історично в Україні вважалася найбільш значущою, на відміну від Росії, де найбільш значущими традиційно вважалися цінності групові, державні, імперські. Імперія знищує свободу, перетворюючи громадян на підданих, вільну працю на служіння, миролюбність на істерично-мілітарну експансію. В Росії й досі немає громадян, там усе ще піддані.

Отже, не дивно, що вказані риси російської ментальності близькі до «совкової» ментальності, яка чи не з найбільшою силою проявилася саме на Сході України. Варто зважати на те, що Донбас постійно функціонував як притулок, де

[35] *Гнатюк О.* Прощання з імперією: українські дискусії про ідентичність. –К.: Критика, 2005. – С. 178.

[36] *Рябчук М. Ю.* Дві України: реальні межі, віртуальні ігри. – К.: Критика, 2003. – С. 127.

люди шукали так звану «свободу», місце, де можна було заховатися від переслідувань і покарань. Тут важко було знайти прихильників якоїсь політичної думки, жителі цього регіону намагалися бути симпатиками лише своїх місцевих керівників. Це своєрідна «отаманщина».

Але парадокс у тому, як наголошує Е. Фромм, що «ця, на перший погляд, їхня незалежність видається такою, ніби внутрішня сила і цілісність штовхають їх на боротьбу з будь-якими силами, що обмежують їх свободу… Це спроба утвердити себе, перебороти відчуття власного безсилля, але мрія підкоритися, усвідомлена чи ні, при цьому зберігається»[37]. Саме цей аспект і зближує значну частину населення Донбасу з російською ментальністю. Підкорення через терор.

За словами французького філософа Ж. Бодріяра, тероризм спрямований не на те, щоб змусити говорити, надихнути чи мобілізувати, – він не приводить до революції, хоча декларує її прихід. Він орієнтований на маси саме у їх мовчанні, маси, загіпнотизовані викривленою інформацією. Страшна магія терористичного акту робить простого обивателя мовчазним союзником влади. Ж. Бодріяр усвідомлює, що справді є підстави для терориста і натовпу. «Стверджувати, що «епоха мовчазної більшості» «породжує» тероризм, означає допускати помилку. Насправді маса і тероризм, хоча і незрозумілим для нас чином, але співіснують»[38]. І це їх співіснування означає кінець політичного і соціального. Об'єднання сутнісних цілей і завдань терориста і масової людини неминуче призводить до культурної катастрофи. Парадоксальним змістом тероризму є акція самовбивства соціуму, забарвлена романтичною ідеєю оновлення. Саме це ми маємо сьогодні на Донбасі.

У будь-якої людини, яка проживає у сучасному світі, у людини, незадоволеної своїм нинішнім становищем, є два шляхи: щось зробити з собою, тобто нарощувати власну компетенцію, професіоналізм, або вважати, що хтось винуватий у твоїй ситуації. Брати відповідальність на себе, включатися в загальноукраїнський майданівський протест проти влади і правлячої еліти, яка фактично вилучила соціальні ліфти для простого громадянина, для жителів індустріального Донбасу з низки причин, зокрема і пропагандистських, виявилося неможливим. Вони вибрали шлях вичленування себе з української спільноти і самоідентифікувалися з більш агресивною і, як їм здавалося, більш успішною, але, по суті, чужою групою умовно російських, радянських людей.

На завершення цих роздумів варто акцентувати увагу на ролі представників культури, релігії і засобів масової інформації, моральних авторитетів у протидії тероризму. Ми живемо в умовах, коли існує небезпека привикання до злочинності, насилля, ненависті, ворожнечі, агресії і терору, перетворення цих украй негативних явищ у норму життя. Ось чому сам простір художньої літератури, музики, кіно, образотворчого мистецтва, народної творчості має створювати умови для подолання агресії в людей, виховання толерантності, поваги і любові до ближнього, підвищення рівня культури. Життя показує, якщо в людини немає належної внутрішньої культури, високих духовних переконань, належних знань

[37] *Фромм Э.* Бегство от реальности // Тайна порока. – Харьков: Эдис, 1995. – С. 168.

[38] *Бордияр Ж.* В тени молчаливого большинства или конец социального. – Екатеринбург: Антропос, 2000. – С. 62.

про «своїх» та «інших», вона неспроможна протидіяти і захиститися від насилля та терору. Не можна заплющувати очі і на аморальні явища безпритульності, пияцтва, розпусти, хамства, лихослів'я, проституції, на популяризацію грального бізнесу, порнографії, блатного і кримінального фольклору, що створює сприятливий ґрунт для проростання безкультур'я, насилля і тероризму.

9.4. Спротив російському культурному монополізму та парадигмі «руского міра»

Відновлення державної незалежності України лише послабило, але не усунуло російський монополізм у культурі, який утверджувався упродовж багатьох століть. Першочергово тут треба говорити про русифікаторську політику щодо України як з боку Московської держави і Російської імперії, російсько-більшовицького режиму в СРСР, так і їх правонаступниці – Російської Федерації. Російський культурний монополізм на пострадянському просторі, в тому числі в Україні, ґрунтується на парадигмі «руского міра» та успадкуванні політики русифіка́ції, або російщення, під якою розуміють сукупність дій та методів, спрямованих на зміцнення російської національно-політичної переваги в Україні та серед українців за допомогою переходу чи переводу осіб неросійської національності на російську мову й російську культуру та їх подальшої асиміляції[39].

Русифікація здійснювалася і далі проводиться за допомогою системи різноманітних заходів, головним чином таких, як російськомовні дошкільні установи, система загальної і спеціальної освіти, засоби масової інформації, змішані шлюби, ідейна, політична й культурна індоктринація, нав'язування російськомовного середовища в установах науки і культури, у війську, на підприємствах, будовах, транспорті, сфері обслуговування, переміщування населення, штучний відрив людей як від національної групи чи середовища, так і від національної мови й культури, позбавлення етнічної та національної свідомості, накидання російської мови як мови спілкування й порозуміння, як так званої «другої мови» неросійських народів.

Коріння політики русифікації України сягає середини XVII ст., коли після так званого «возз'єднання» була обмежена, а відтак і ліквідована козацько-гетьманська автономія, після погрому України на знак помсти за союз гетьмана Івана Мазепи зі Швецією. 1720 р. Петро І заборонив друкувати книжки українською мовою, а українські видання церковнослов'янською мовою наказано привести у відповідність з російськими виданнями, «щоб не було ніякої різниці». Створеному 1734 р. так званому Правлінню гетьманського уряду (його очолював князь О. Шаховской) в таємній інструкції було наказано провадити політику злиття українців з росіянами шляхом мішаних шлюбів. Русифікація України ще більше посилилася за Катерини ІІ, після скасування гетьманства й зруйнування Запорозької Січі. Другій Малоросійській колегії (під проводом

[39] *Калакура Я.С.* Русифікація як засіб нищення української культури//Українська культура: зміст і методика викладання. – К., 1993. – С. 80 – 82.

П. Рум'янцева-Задунайського) було доручено здійснити широку програму русифікації України, встановлюючи російську мову як обов'язкову в школах, як єдину в друкованих книжках тощо. На російську мову викладання перейшла також Києво-Могилянська академія. В другій половині XVIII ст. впроваджено російську мову в діловодство українських консисторій та зобов'язано священиків виголошувати проповіді церковно-слов'янською мовою з російською вимовою. Клопотання Києво-Печерської лаври 1769 р. про дозвіл друкувати для українського населення абетки українською мовою Священний Синод відхилив. Політика русифікації поступово охоплювала всі ділянки суспільного життя, спершу на Лівобережжі України, в Києві й на Слобожанщині, а пізніше, після того, як придушено польське повстання 1830 − 1831 рр., також на Правобережжі. Русифікація України посилилася в другій половині XIX ст.: Валуєвський циркуляр 1863 р. та Емський указ 1876 р. загальмували український мовно-літературний процес до революційних подій 1905 р.[40]. З початком Першої світової війни український друк на теренах підросійської України знову було заборонено[41]. В ході окупації Росією в Галичині запроваджувалася військова цензура і заборонялися україномовні видання.

Натомість російська культура й література отримувала державну підтримку, а її розвиток спрямовувався на маніпуляції суспільною свідомістю і духовність українського та інших неросійських народів. До 1917 русифікація мала домінуючий вплив у містах і промислових центрах, де інтенсивно переміщувалися росіяни й вищі прошарки зросійщеного українства (інтелігенція, землевласники, духовенство, частина міщанства). Проте частина цих прошарків залишилася під впливом української національної стихії і не втрачала зв'язку з українськими традиціями, мовою й культурою. Головна маса населення українських земель під Росією – селяни (вони становили 95 % всього українського населення), залишилася україномовною, і на неї не мали значного впливу ані школа, ані церква, тільки подекуди військова служба.

І.Дзюба у книзі «Нагнітання мороку. Від чорносотенців початку XX століття до україножобів початку століття XXI» переконливо показує, що усі кроки з русифікації України були прописані більше як сто років тому, зокрема, і київським цензором Сергієм Щоголєвим. Той ще у 1912 році у книзі «Украинское движение как современный этап южно-русского сепаратизма» давав чіткі рекомендації, як швидко й ефективно провести русифікацію. С. Щоголєв вказував, що головне – правильно спрямувати шкільну освіту, відучити молоде покоління від мови й запровадити «заходи проти періодичного друку українською мовою». Ще один з заповітів С. Щоголєва – не допускати, щоб Боже слово звучало українською мовою, не дозволяти священикам проповідувати по-українському[42].

---

[40] *Лизанчук В.В.* Геноцид. Етноцид. Лінгвоцид української нації: хроніка. − Л.: ВЦ ЛНУ ім. І.Франка, 2008. – 358 с.

[41] *Патер І.* Союз визволення України: проблеми державності і соборності. – Л.: Світоч, 2000. – С. 36 – 73.

[42] *Дзюба І.* Нагнітання мороку. Від чорносотенців початку XX століття до україножобів початку століття XXI. – К.: Києво-Могилянська академія, 2011. – 451с.

Окупаційна російська влада вдалася і до тотальної русифікації Галичини в роки Першої світової війни. Зі вступом російських військ до Галичини головнокомандувач армії великий князь Микола Миколайович оголосив маніфест, в якому, зокрема, говорилося: «Хай не буде більше під'яремної Русі! Володіння Володимира Святого, земля Ярослава Осмомисла і князів Данила та Романа, скинувши іго, нехай піднімуть прапор єдиної, нероздільної і великої Росії. Хай здійсниться Промисел Божий, що благословив справу великих збирачів землі російської. Хай допоможе Господь царюючому своєму помазанику, імператору Миколі Олександровичу всія Русі, завершити справу великого князя Івана Калити»[43].

Із цього документа випливало, що російські урядовці розглядали Галичину як «исконно русскую землю». Ця думка була чітко озвучена новопризначеним російським генерал-губернатором графом Галичини Олексієм Бобринським. Виступаючи перед представниками громадськості Львова, він заявив, що Східна Галичина й Лемківщина є частинами єдиної Великої Русі і що в цих землях корінне населення завжди було російським. Тому тут устрій повинен ґрунтуватися на російських засадах. Відповідно, передбачалося запровадження російської мови та права. Про серйозність планів Петрограда щодо Галичини засвідчив візит самого російського царя до Львова весною 1915 р. Русифікація краю набула брутальних форм. Насильницькими методами впроваджувалася російська мова в діловодство й сферу освіти. Для виконання цього завдання з Росії присилалися відповідні кадри – чиновники, вчителі тощо. Планувалося навіть перевести до Львова Варшавський російський університет[44].

З насадженням більшовицького режиму в Україні і брутальним придушенням українізації почалася радянська русифікація, яка з 1939 – 1940 рр. охопила майже всю українську територію – адміністративну й етнічну, всі українські прошарки, включно з селянством (його традиційний устрій під впливом колективізації й посиленої еміграції докорінно змінився, а його відсоток, порівняно з усім українським населенням, знизився з 95% до 52 %). Тепер русифікація проводилася більш досконалими й рафінованими методами, до неї долучився численний апарат державних і партійних органів, а також мільйони поселених в Україні росіян, за активного сприяння також Російської православної церкви.

У 1938 році вийшла постанова РНК СРСР і ЦК ВКП(б) «Об обязательном изучении русского языка в школах национальных республик и областей», в якій, хоч і не було прямих вказівок про якісь особливі привілеї для російської мови, але її реалізація на практиці в різних регіонах СРСР призвела до обмеження сфер функціонування місцевих національних мов народів СРСР.

Русифікація, яка особливо посилилась у другій половині 1940 – 1950 рр. (зокрема, на приєднаних до УРСР західноукраїнських землях[45]),

---

[43] *Кролюк П.* Між молотом і ковадлом // День. – 26 червня. – 2003.

[44] Там само.

[45] *Даниленко В.* «Інтерналізація» Радянської України // Збірник наукових праць, присвячений пам'яті академіка України Ю. Ю. Кондуфора. В 2-х т. Т. І. – К.: Інститут історії України, 2004. – С. 187.

викликала новий спалах руху опору, появу українського шістдесятництва. В часи хрущовської відлиги представники української інтелігенції, студентства і почасти робітництва добивалися розширення сфери вживання української мови, зокрема, у дошкільних установах, у школах, вищих і середніх спеціальних закладах, в АН УРСР, переведення на українську мову службового діловодства.

Зокрема, під час наукової конференції, на якій обговорювалися в лютому 1963 р. в Київському державному університеті ім. Тараса Шевченка проблеми культури і української мови, в якій брало участь понад 800 мовознавців, фактично відбулося прилюдне засудження мовної політики партії. Доповідачі та промовці з гіркотою і болем говорили про принизливе становище рідної мови в Україні, вимагали від влади ліквідувати свідомо створені на шляху її розвитку перепони і обмеження. Такі вимоги набули особливого звучання, коли керівний орган правлячої комуністичної партії в листопаді 1958 р. опублікував тези про реформу освіти, в яких містилося положення про те, щоб батьки самі більшістю голосів обирали, якою мовою навчатимуться їхні діти в кожній конкретній школі. Це б означало, що українська мова в республіці мала перестати бути обов'язковою для навчання та вживання.

В Україні ці тези викликали велике невдоволення громадськості, з'явилися публічні протести проти такої мовної політики. Навіть секретар ЦК Компартії України С. Червоненко та заступник Голови Ради Міністрів УРСР С. Гречуха під тиском громадськості були змушені заявити, що українська мова має залишатися обов'язковою для вивчення у російськомовних школах України, а республіка повинна мати більше прав у сфері освіти, у визначенні державної політики щодо її розвитку[46].

Представники творчої інтелігенції вбачали в партійних тезах знаряддя національного нівелювання та знеособлення. У листі М. Рильського і М. Бажана «В ім'я людини», опублікованому в грудні 1958 р. в газеті «Правда», говорилося, зокрема: «...єдино правильним розв'язанням питання про вивчення мов у середній школі є рішення про обов'язкове і рівноправне вивчення і української, і російської мов у всіх школах УРСР». Партійні збори київських письменників, присвячені обговоренню тез ЦК КПРС в ухваленій резолюції, заявляли: «Віддати лише на волю батьків вирішення питання, яку мову в обов'язковому порядку вивчатимуть їхні діти, – не можна!» [47]

Прийнятий у квітні 1959 р в УРСР освітянський закон ігнорував справедливі вимоги науковців і громадськості республіки. Влада навіть в умовах хрущовської відлиги і далі культивувала і насаджувала російську мову, а оскільки навчання у вищих навчальних закладах проводилося російською мовою, рідна мова ставала безперспективною. Кількість шкіл із російською мовою навчання в республіці неухильно зростала. У 1958/59 навчальному році тут працювало 25,4 тис. шкіл з українською мовою навчання, які

[46] *Сергійчук О.* Протест українців проти зросійщення культурно-освітньої сфери в роки хрущовської «відлиги» // Етнічна історія народів Європи. – 2000. – Вип. 12. – С. 25.

[47] *Баран В. К., Даниленко В.М.* Україна в умовах системної кризи. 1946 – 1980. – К.: Знання, 1999. – С. 118.

охоплювали 3,5 млн учнів, російськомовних було 4049 шкіл, в яких навчалося 1,5 млн учнів, хоча питома вага російського населення Україні була значно нижчою. Тенденції зростання російськомовних шкіл в Україні давалися взнаки і в наступні роки. В 1965/66 навчальному році кількість шкіл з російською мовою викладання становила вже 4703. Кількість українських шкіл з 1959 по 1965 р. скоротилася – з 25308 до 23574. До цього варто додати, що переважна кількість українських шкіл поступалися чисельністю дітей, де школам з російською мовою навчання, нараховувалося по тисячі й більше учнів. Причиною цього було те, що у вищих школах навчання проводилося тільки російською.

Російськомовними були переважно міські школи, але поступово на російську мову навчання переводили українські школи і в селах південно-східного району, на Чернігівщині, Сумщині. У великих промислових центрах, передусім на Сході та Півдні республіки, такі школи переважали як кількісно, так і чисельністю дітей, які в них навчалися. Так, наприклад, у м. Донецьку в другій половині 50-х років 98 % учнів навчалися в школах з російською мовою викладання, в Харкові – 87%, в Одесі – близько 87%. У Кримській області було лише три школи з українською мовою навчання, які відвідували близько 600 учнів. У Києві в 1959/60 навчальному році дві третини учнів загальноосвітніх шкіл здобували освіту російською мовою. Протягом першого року дії нововведеного Закону про освіту в республіці додатково з'явилося ще 143 школи з російською мовою навчання[48].

Новий освітянський закон СРСР, зокрема, його український варіант, продемонстрував зневажливе ставлення влади до національних мов народів Союзу, став засобом подальшого зросійщення та національного знеособлення народів. Відомий український правозахисник Іван Дзюба, узагальнюючи мовну ситуацію в Україні 1960-х років, зазначав: «Стан шкільної освіти в містах України настільки стандартний, що відповідна статистика давно вже не публікується, а дані про кількість українських та неукраїнських шкіл ледве чи не відносяться до найбільших державних таємниць… Але і ті школи, які називаються «українськими», по суті, ними не є. Досить побувати у будь-якій українській школі в Києві, щоб пересвідчитися в тому, що поза викладанням усе внутрішнє життя ведеться в них російською мовою і, навіть, самі вчителі по-українському «соромляться» говорити, не кажучи вже про учнів»[49].

В умовах «відлиги» у вищій школі України, як і в загальноосвітній, тривав процес зросійщення. В Київському медичному інституті з 50 кафедр на 45-ти викладачі користувалися російською мовою, у Ворошиловградському й Донецькому педагогічних інститутах навіть на українських відділеннях усі предмети, окрім української мови й літератури, викладалися російською мовою. В 1964/65 навчальному році у восьми університетах України студенти-українці становили 61%, викладачі-українці – 56%. Однак лекції читали українською мовою лише 34% викладачів (а в деяких – близько 15%). У Харківському та Одеському університетах тільки 10% лекційних курсів велося українською

[48] *Бирон В.К., Даниленко В.М.* Україна в умовах системної кризи. – С. 132.
[49] *Дзюба І.* Інтернаціоналізм чи русифікація? – К.: Києво-Могилянська академія, 2005 – С. 123.

мовою. В Київському політехнічному інституті лекції українською мовою не читалися зовсім[50].

Така реальність змушувала представників громадськості вимагати від владних структур вжиття дієвих і конкретних заходів, спрямованих на збереження української мови та розширення сфери її застосування. Газети «Радянська освіта», «Радянська культура», «Літературна Україна», «Правда» отримували численні листи письменників, учителів, викладачів вузів, батьків дітей із закликами відстоювати українську культуру та мову. Боролися із зросійщенням культурного життя письменники О.Гончар, Л. Дмитренко, М. Стельмах, С. Крижанівський, А.Малишко, М. Рильський, Д.Павличко, Л.Костенко, М. Шумило та ін. Їх наполягання та аргументація на користь української мови, історії, культури почали активно підтримувати шістдесятники[51]. Однак у відповідь на ці домагання було посилено репресії проти діячів опору, і далі діяв «потужний і добре налагоджений механізм русифікації»[52].

Переслідування представників творчої інтеленції набували різних форм і характеру. На XXI з'їзді КПРС (січень 1959 р.) М. Хрущов злукавив, коли заявив, ніби у Радянському Союзі немає фактів притягнення до судової відповідальності за політичні злочини. Проте «великі досягнення» явно обминули Україну. Саме в ці часи розпочалося гоніння на шістдесятників, численні судові процеси в Києві, Львові, Тернополі, Чернівцях, Луганську, Луцьку, Сумах, Запоріжжі за «антирадянську націоналістичну пропаганду». Протягом 1954 – 1959 рр. в Україні органами державної безпеки було викрито 46 антирадянських угруповань з-поміж інтелігенції та молоді, в яких налічувалося 245 осіб[53]. Усі вони зазнали різних форм покарань та адміністративних обмежень.

У липні 1962 р. був виданий таємний циркуляр КДБ СРСР, який орієнтував органи державної безпеки, в т.ч. УРСР, на посилення боротьби «з ворожими проявами антирадянських елементів» і «буржуазними націоналістами». Спецслужби намагалися «через агентуру і довірених осіб постійно отримувати інформацію щодо процесів, які відбувалися серед молоді та інтелігенції, вчасно і правильно визначати їхній характер для того, щоб разом із партійними і громадськими організаціями запобігати переростанню політично хибних поглядів та ідеологічно шкідливих помилок в антирадянські прояви»[54].

Суттєвого удару шістдесятництву України було завдано в серпні 1965 р.: почалися інтенсивні переслідування та арешти активістів. У Києві це були студент Я. Геврич, науковець М. Гринь, лаборантка Є Кузнєцова; у Львові – студент-заочник І. Гель, науковець-психолог М. Горинь, мистецтвознавець Б. Горинь, викладач університету М. Осадчий та аспірант М. Косів; у Луцьку –

[50] *Чорновіл В.* Як і що обстоює Богдан Степчук // Український вісник. – Ч. VI. – Смолоскип, 1972. – С. 26.

[51] *Сергійчук О.* Протест українців проти зросійщення культурно-освітньої сфери в роки хрущовської «відлиги». – С. 25 – 26.

[52] *Дзюба І.* Інтернаціоналізм чи русифікація? – С. 147.

[53] Центральний державний архів громадських обєднань України (ЦДГОУ). – Ф. 1. – Оп. 16. – Спр. 85. – Арк. 251.

[54] Там само. – Спр. 109. – Арк. 426 – 428.

викладачі педагогічного інституту В. Мороз та Д. Іваненко[55]. За умов репресій не побачила світу книга Д. Павличка «Правда кличе», зазнали переслідувань В. Стус, Л. Костенко, І. Драч та ін. Коли випускник Московського державного університету Л. Лук'яненко, працюючи на Львівщині, намагався створити нелегальну Робітничо-селянську партію і порушив питання про вихід УРСР зі складу СРСР, його в 1961 р. було засуджено до розстрілу. Пізніше цей вирок було замінено на тривале ув'язнення. Національне відродження почало перетворюватися на «засуджене відродження».

Таким чином, перші кроки десталінізації та лібералізації суспільного життя, що розпочалися в період хрущовської відлиги, вселяли надію громадськості України на те, що цей процес буде послідовним, всеохоплюючим і повернення до неосталінізму не відбудеться. Між тим розвиток подій показав, що хрущовська «лібералізація» мала показний і короткочасний характер. Свідченням цього було те, що місцева влада, як і в сталінські часи, і надалі послідовно реалізовувала русифікаторську політику Москви, а після падіння Хрущова почалася нова хвиля русифікації.

Брежнєвський режим і провідник його політики в УРСР В.Щербицький послідовно реалізовували курс на так звану інтернаціоналізацію, який І.Дзюба однозначно визначив як тотальну русифікацію. Неухильно зростала питома вага російської мови у всіх сферах суспільного життя. Навіть загальна оцінка успішності учнів ставилася залежно від рівня володіння російською мовою. Те саме стосувалося можливостей зробити кар'єру. Найцікавіші й найвагоміші публікації в УРСР виходили російською мовою, в той час як українські журнали нерідко переповідали нудні й нецікаві теми. З падінням тиражу цих видань влада мала зручний привід для їх закриття. Так, між 1960 і 1980 рр. частка журналів, що виходили українською мовою, знизилася з 46 % до 19 %: між 1958 та 1990 рр. відсоток книжок, що публікувалися українською мовою, впав до 24[56].

Спостерігався сильний соціальний тиск у містах, спрямований на використання російської мови, а з української знущалися, як із «селюцької». У ставленні до рідної культури та мови режим послідовно виховував в українцях комплекс неповноцінності. Про таке явище свідчить той факт, що не хто інший, як самі українці, часто вимагали, щоб їхні діти навчалися в російських школах. «Який толк у тій українській? Аби чогось досягти, мої діти повинні оволодіти російською мовою», – можна було часто почути від колишніх селян, які (почуваючись ще не зовсім комфортно в новому суспільному оточенні) намагалися пристосуватися до життя в зрусифікованих містах. Деякі представники інтелігенції жартували, що якби тоді стали проводити політику українізації, то євреї змогли б українізуватися за один рік, росіяни в Україні підтримали б цю політику десь через три роки, але знадобилося би принаймні десять років, аби переконати честолюбного українського «хохла» користуватися рідною мовою.

[55] УДАГОУ. – Ф.1. – Оп. 24. – Спр. 6160. – Арк. 23 – 24.
[56] *Субтельний О.* Україна: історія. – С. 640.

Якщо людина розмовляла винятково українською мовою, то це викликало сумнів щодо її політичної лояльності. Так, наприклад, радянські слідчі органи надали великого значення такій заяві свідка звинувачення проти поета Василя Стуса: «Я одразу зрозумів, що Стус – націоналіст, бо він весь час розмовляв українською мовою». Наскільки ефективною виявилася мовна русифікація? Між 1959 і 1979 рр. чисельність українців, що вважали українську мову рідною, впала з 93,4 до 89,1 відсотка[57].

Але навіть жорстка політика русифікації не зуміла задушити процес розбудови української нації та її культури, свідченням чого став динамічний розвиток культурного життя після здобуття Україною незалежності. Він невіддільний від націотворчих процесів і утвердження ідентичності (це більше стосується Лівобережжя України). Як показали Революція Гідності і військовий спротив російській агресії на Сході України, неухильно зростає самоусвідомлення українців.

Звичайно, непросте, зросійщене минуле не хоче відпускати, як, наприклад, Закон про мови Колісніченка-Ківалова, який був ухвалений Верховною Радою України у 2012 р. Але історія, українська історія все розставляє на свої місця, як розставить вона ситуацію із так званим «рускім міром». Що ж таке «рускій мір»? Російська пропаганда трактує його як глобальний культурно-цивілізаційний феномен, що об'єднує людей, які незалежно від національності володіють російською мовою і відчувають себе росіянами. Московський Патріарх Кіріл поширює «рускій мір» на всю спільноту православних християн, що живуть, мовляв, у єдності віри і звичаїв. Насправді, йдеться про комплексну політтехнологію Кремля, яка покликана зберегти і посилювати владу над пострадянським простором не тільки адміністративно-політичним впливом, а й соціально-психологічними і духовно-культурними спекуляціями [58].

Вважається, що концепція «руского міра» будується на православ'ї, російській культурі і російській мові, спільній історичній пам'яті і поглядах на суспільно-політичний розвиток. Насправді концепцію «руского міра» збудовано на маніпуляціях свідомістю православних людей, перебільшеннях ролі російської мови на пострадянському просторі і політичних прагненнях відновити в тій чи тій формі «союз нерушимий»? Тут ще варто додати, що ідеологією нової спільноти − «єдіного народа», судячи з усього, має стати особлива форма демократії під назвою «путінська керована».

У самій Росії цю ідеологічну надбудову пропагують не тільки політичними і культурологічними аргументами, але й за допомогою релігійної апологетики. Офіційно просуванням «руского міра» займаються: Урядова комісія зі справ співвітчизників за кордоном, Міжнародна асоціація викладачів російської мови і літератури, Фонд «Русскій мір», Патріархат РПЦ (зокрема, Відділ церковних зовнішніх зв'язків).

Щоб зрозуміти фарисейство цієї парадигми, достатньо ознайомитись із діяльністю Фонду «Рускій мір» як найбільш очевидного інструменту фінан-

[57] ЦДГОУ. – Ф.1. – Оп.2. – Спр. 6160. – Арк. 23 – 24.

[58] Див.: *Котигоренко В., Рафальський О.* Ідеологічний проект «русского мира» і політичні переваги та уподобання населення українського Донбасу // Наукові записки ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. – 2013. – Вип. 5 (67). – С. 63 – 77.

сування проросійських організацій за рубежем. Офіційно метою його діяльності є поширення російської культури та підтримка гуманітарних наук. Головою правління В. Путін призначив В. Ніконова, а до членів правління та опікунської ради входять представники РПЦ, адміністрації президента, Генерального секретаріату МЗС, генеральні директори медіахолдингів ВГТРК та ІТАР-ТАСС. Отже, фонд – це своєрідний НЕП, тільки ідеологічний, а також фінансовий інструмент, за допомогою якого путінський режим намагається цілком легально реалізовувати зловісні проекти. Основним, але не єдиним партнером фонду в Україні є Всеукраїнська координаційна рада організацій російських співвітчизників, до якої входить понад 140 неурядових організацій, що займається підтримкою і пропагандою російської культури.

Масштаби фінансування цієї структури дають змогу утримувати таку кількість організацій: лише бюджетом РФ у 2009 р. на фонд було виділено 500 млн руб. (близько 100 млн грн), а враховуючи участь у фонді таких структур, як «Российские железные дороги», РПЦ, медіахолдинги тощо, ця сума значно більша. Відповідною є й географія діяльності фонду: за 2007–2010 рік було втілено 710 проектів, з них у Європі – 254, СНД – 154, Південній та Північній Америці – 35, на Близькому Сході – 20, в Азії – 20, в Австралії – 6, та один у Африці.

РПЦ, зокрема її представництво в Україні, є потужним організаційним ядром, яке оперує як людськими, так і фінансовими ресурсами, має вихід на політиків і бізнесменів республіканського та регіонального масштабу. Хоча становище УПЦ МП дещо похитнулося, але вона все ще нараховує 11 790 громад (без тюремних і лікарняних), 179 монастирів, де перебуває близько 4700 ченців і черниць, 13 місій, 34 братства, 20 духовних навчальних закладів, де щороку навчається понад 4000 учнів, кількість священнослужителів офіційно становить близько 9518, а також виходить друком 108 періодичних видань. Враховуючи кількість інших російських громадських організацій, можна уявити, з яким розмахом здійснюється ідея «руского міра»[59].

У публікаціях, присвячених роботі із російською діаспорою, вживається поняття «логістика руского міра». Її функціонування також забезпечується через мережу урядових, громадських і благодійних структур. На державному рівні існує юридичне визначення категорії «співвітчизник за кордоном», що закріплена в Федеральному законі від 24 травня 1999 року «Про державну політику Російської Федерації стосовно співвітчизників за кордоном». За підтримки Урядової комісії зі справ співвітчизників за кордоном проводяться дослідження і регулярні моніторинги політичної активності російських діаспор у країнах ЄС, США та СНД, видаються збірки матеріалів про їх історію та діяльність у Казахстані, Узбекистані, Туреччині, Словаччині, Данії, Німеччині, балтійських і скандинавських країнах. Коштом держбюджету та приватних спонсорів здійснюється дистанційне вивчення російської мови та спілкування через інтернет-портали, надається юридична підтримка, фінансуються російські центри у більшості країн світу (програма «Кабінети руского міра»).

[59] «Рускій мір» як технологія // http: // tyzhden.ua/ World29591/PrintView

За такими «невинними» та «культурологічними» діями чітко простежується справжня мета структурованої роботи щодо зв'язків із діаспорою, її підтримки та спрямування на посилення російського впливу за рубежем. Наприклад, колишній працівник відділу зовнішньої розвідки КДБ Алєксандр Лєбєдєв, донедавна депутат Держдуми, нині є власником британських часописів Independenti EveningStandart.

Парадигма «руского міра» має свою історію, а її обґрунтування почалося ще у XIX ст. як противага російської національної ідеї національній ідеї Європи. Основний її принцип – це месіанізм, який ґрунтується на твердженні про особливість російської душі, особливу місію російського православ'я. «Рускій мір» як ключовий концепт російської національної ідеї був завжди ідеологічним маскуванням російського шовінізму, імперіалізму і військової агресії проти сусідів. Коли треба було русифікувати остзейців Естонії і перетворити німецький Дерптський університет на російський, ідеологи націоналізму згадали про Ярослава Мудрого та його Юр'єв, які свідчили про нібито історичну «русскость» краю. «Рускій мір» на своїх багнетах несла Червона армія в 1939 – 1940 роках у Польщу і Фінляндію. У Польщі вони «звільняли» українців і білорусів як своїх «братів». Але це братство розумілося як цілковита національна тотожність останніх з росіянами. «Визвольна» місія Росії в Європі і нав'язування сталінської моделі соціалізму в Чехословаччині, Болгарії, Румунії, Югославії, Польщі, Східній Німеччині, Угорщині була теж нічим іншим, як розширенням «руского міра» до кордонів Західної Європи. Частиною цього «міра» після Другої світової війни стала німецька Східна Пруссія та японські Курильські острови.

Сьогодні В.Путін і його ідеологічна машина реанімує твори зоологічного російського шовінізму, замішаного на концепті «руского міра». Видаються праці російських чорносотенців початку XX ст., у тому числі і лідерів націоналістичних російських організацій Києва В.Шульгіна, А.Стороженка, І.Сікорського, С.Щоголєва, Т.Флорінського та інших. Піднято на щит творчість російського філософа еміграції І.Ільїна, якого називають одним з ідеологів нинішнього путінського режиму. Теперішня російська влада йде шляхом поєднання ідеології російського большевизму і крайніх націоналістичних течій білої еміграції. Спільним знаменником для них є ідеологія «руского міра», яка останні десять років непомітно викристалізовується в ідеологію російського фашизму – рашизму. Особливість російського шляху призвела до формування специфічної системи цінностей рашизму – зоологічної етнічної ксенофобії, ненависті до усього, що не вписується в концепцію «руского міра», усього «нерускього», «неправославного», до демократичного світу і його цінностей.

Українцям варто усвідомити просту, але фундаментальну річ: там, де насаджується «рускій мір», не може бути місце для українського світу. Здавалося б, що заважає прихильникам «руского міра» визнати право українців мати і свій духовно-ідеологічний світ. Ну, визнають же німці інших представників високої німецької культури: австрійців і швейцарців. Хоч усі і говорять, крім місцевих говірок, літературною німецькою мовою. Зрештою, Києво-Руська держава дала поштовх розвитку Московії, а українці досить плідно спричинилися до розвитку Російської імперії, її культури. Наші

С. Полоцький, М. Гоголь, С. Наріжний, А. Чехов будували російську літературу, наші Д. Левицький, В. Боровиковський і В.Тропінін творили російську художню культуру, найвидатнішими «російськими» композиторами XVIII століття були наші Д.Бортнянський, М.Березовський і А. Ведель. Українець Кирило Розумовський (Розум) − уродженець с. Лемеші на Чернігівщині, в 1746 р. став президентом Імператорської академії наук в Петербурзі і очолював її понад 50 років. Усі його попередники були німцями. З його ініціативи Академію було розділено на дві частини: власне Академію і університет. Підтримуючи дослідження в галузі математики і природничих наук, він звернув увагу і на вивчення історії та географії, на книговидавничу справу. А першим президентом, будівничими імперії були політики Ф. Прокопович, С. Яворський, О. Безбородько. Та не лише ж ми збагачувалися російською культурою? Варто і росіянам пам'ятати про збагачення досягненнями свого «брата по крові».

Однак, як показала реакція путінської Росії на Євромайдан, Революцію Гідності, розв'язана нею брутальна війна проти України, багато, якщо не більшість, росіян залишаються на старих імперських переконаннях «рускоміровця» від часів Олексія Михайловича до «царствування» В. Путіна. Вони нам кажуть: «Або ти росіянин, або інакше – «зрадник», «запроданець», «прислужник Заходу», «бандерівець», «фашист»» тощо. Щоправда, поки що ще дозволено визнавати аксесуари «хохла»: горілку, вареники, борщ і оселедець на голові. Але політично ми маємо бути росіянами, які живуть в Україні. Бо й спадщина, за В. Путіним, у нас одна, і культура, і релігія, й історія, і мова. А раз все у нас одне, то й немає ніяких там українців, яких «видумали німці та М.Грушевський» і такі самі національно «стурбовані» інтелігенти. А отже, невмирущим є в кожного росіянина в душі В. Пуришкевич і граф О. Бобринський й донині.

«Рускій мір» вбиває і нищить усе «нерусское». Пароксизми шовіністичної люті «русского человека» у 1915 року нищили архіви Наукового товариства ім. Шевченка, «Просвіти» та інших українських («мазепинських») культурних осередків у часи російської окупації Львова, вивозили в глиб Росії еліту Західної України; в січні 1918 р. шовіністичні муравйовські банди в Києві розстрілювали українців за посвідчення Центральної Ради, портрет Т. Шевченка, вишиванку і «малоруское нарєчіє»; большевицькі шовіністи безжалісно і жорстоко придушували селянські повстання 1918 – 1921 років у Холодному Яру і по всій Україні, розстрілювали заручників і «десяткували» незгодних, вимордовували голодом 1921 − 1922, 1932 – 1933 та 1946 – 1947 рр. українські села і міста; вивозили до Сибіру спочатку заможне селянство, інтелігенцію Наддніпрянщини, а згодом, після «золотого вересня» 1939 р., і Наддністрянщини, палили села Галичини, Волині, Буковини і Закарпаття за «бандерівщину» і нескореність бійців УПА.

Сьогодні ці явища російського шовінізму у всій своїй неприглядній «красі» спостерігаємо в Криму і на Донбасі. Не можна заплющувати очі на прикрі сторони нашого близького сусідства. Так і хочеться заклично попросити симпатиків «руского міра» залишити нас у спокої. Будьте росіянами на здоров'я, але ж дозвольте і нам залишатися зі своїм українським вибором. Та час пробив, істерія «руского міра» свідчить про кризу імперської свідомості. Вона наближає встановлення остаточного міцного культурного ментального кордону між

українським і російським світами, що і принесе реальний мир в душу росіянина, мир в оселі двох братніх слов'янських світів[60].

Дуже влучну характеристику «руского міра» дав відомий російський журналіст Олександр Нєвзоров. «Це химера, – пише він. − Якщо б ми говорили про щось дійсно глибоке і справді самобутнє, причому це самобутнє було б однозначно важливим для всього світу й однозначно потрібним, тоді можна було б говорити про якусь російську ідею. Але ми знаємо, що Росія – держава вкрай не самостійна. І дуже вторинна. Що все так зване справжнє, національне воно було як сміття при переїзді покинуте в XVII столітті, коли Росія переїжджала у XIX європейське петровське століття, звідти нічого, крім работоргівлі, вошей і пиятики захоплено з собою не було... Ми постійно бачимо, що це російська ідея, щоправда, ми бачимо її потенціал, але потенціал у неї такий трупоутворюючий. Скрізь, де вона доторкається до реальності, ми бачимо гори трупів. Причому ми бачимо ці гори всі століття»[61]. У багатьох публікаціях автор, який, до речі, назвав окупацію Криму і включення його до складу РФ «мародерством» і підтримав дії України стосовно неконтрольованого нею Донбасу, різко викриває ідеологічну роль РПЦ у реалізації парадигми «руского міра», прогнозуючи їй сумне майбутнє[62].

Підсумовуючи, зазначимо, що культурний ландшафт незалежної України характеризується глибинною трансформацією системи освіти, науки, розвитку літератури і мистецтва на шляхах євроінтеграційних процесів, що викликало шалений спротив російського неоімперіалізму і вилилось у військову агресію і підтримку сепаратистських сил. Нав'язування концепції «руского міра», яка має за мету розмити націокультурну ідентичність українського суспільства, ослабити і підірвати його цілісність, нав'язати чужі цінності, як засвідчує історія, приречене на поразку.

---

[60] *Гирич І.* «Русскій мір»: від концепту «Москва – третій Рим» до расизму // http: //eu.prostir.ua.library/267047.html\

[61] *Невзоров А.* «Русский мир» – это химера // http: // www.charter97.org/ru/ news/2015/2/13/139397

[62] *Невзоров А.* Конец РПЦ. Как это будет // http: // www.glavpost.cjm/2015/54048

Розділ X.
КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТІ ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО ВИБОРУ УКРАЇНИ

10.1. Культурологічний вимір Євромайдану та Революції Гідності

Євромайдан. Для багатьох із нас це поняття давно переросло тісні кордони Грушевського та Інститутської, омиті кров'ю Небесної Сотні. Відтоді, крокуючи тими місцями, щоразу моторошно відчуваєм, ніби ти під прицілом. Чи то підсвідомо намагаєшся уявити себе на місці наших Героїв, які волею історії та долі опинилися там саме тієї миті. Які волею своїх переконань захищали нашу свободу та гідність і полягли за всіх нас… Чи то їхні очі так пильно дивляться з портретів на нас, у наші душі, немов закликають по-шевченківськи: «Борітеся − поборите ! Вам Бог помагає !» Не втрачайте віри, не спиняйте руху!

Революція Гідності триває. Повсякчасно і скрізь: на всіх ділянках нашої боротьби, в т.ч. і в Криму, і Донбасі. Зокрема, а можливо й передусім – на фронті культурному. Адже уроки історії переконують, що в часи найтяжчих випробувань саме культура ставала тим благодатним ґрунтом, на якому через призму морально-етичних та духовних загальнолюдських цінностей сходили могутні паростки свободи й національної гідності українців[1].

Культура ніколи не може бути осторонь будь-яких форм боротьби, включаючи й війну. Ніколи не буває так, що країна веде війну, а культура перебуває поза війною. Культура, якщо вона справжня, народна, національна, зобов'язана воювати у війні на боці осмисленості, перспективи, всезагального добра.

Тривалий час чимало діячів культури залишалися осторонь Майдану, осторонь гібридної війни Росії з Україною, роблячи вигляд, ніби вони не беруть участь у цьому конфлікті, ніби вони вищі за це, в їхньому розумінні, − це дрібне протистояння. Та так не може бути. Бо протистояння українського революційного пориву російському імперському режиму не є звичайним, воно має історичне і цивілізаційне коріння. Це протистояння свободи, правди, доброї волі українських вояків, волонтерів та милосердя української громади імперській кабалі, злій волі російсько-терористичних бойовиків та істеричній агресії зомбованої російською пропагандою частини населення окупованого Криму та неконтрольованої українською владою території Донбасу аж ніяк не можна назвати простим протиборством. Немає сенсу бути над зіткненням добра і зла. Потрібно вибирати той чи інший бік. Для торжества зла необхідна лише наша відмова від добра. Бути над сутичкою добра і зла – означає бути на боці зла.

---

[1] *Лічук О.* Герої не вмирають. Революція Гідності триває і на культурному фронті (/index.php/novyny/35-heroi-nevmyraiut-revoliutsiia-hidnosti-tryvaie-i-na-kulturnomu-fronti)

Культура війни принципово інша, ніж культура миру. В культурі війни неможливо залишитися осторонь. Або ти на боці імперської культури – і тоді ти проти України, яка веде антиколоніальну війну. Або ти на боці постколоніальної культури – і тоді ти твориш нову постколоніальну незалежну Україну.

Війна − це завжди «або те – або інше». Війна − це завжди диференційована культура. Тільки закінчення війни дає шанс повернутися до схеми «і те – і інше». Тільки мир дає шанс мультикультуралізму та культурній міжнаціональній толерантності. Але мир потрібно ще завоювати. Отже, культурна політика війни побудована на диференціації «або – або», де не тільки культурний діяч, а кожен громадянин має визначитися, посісти своє місце, виробити свою позицію і публічно заявити про неї. Маємо усвідомлювати, що ворог української культури – не російська культура, а культура, просякнута імперською ідеологією, штучно сконструйованою і насаджуваною у суспільній свідомості путінським режимом. Другом української культури є демократично-ліберальна російська культура О. Герцена, О. Пушкіна, Л. Толстого, А. Чехова, М. Чернишевського, С. Єсеніна, К. Брюллова, М. Мусоргського, С. Рахманінова та ін.

Агресія і війна Росії проти України цивілізаційно розділила не тільки діячів російської і української, але й західної культури. Ворогами українських митців є не російські митці, а ті російські чи іноземні культурні діячі, які прямо чи опосередковано підтримують путінський режим. Другом українських митців є російські та інші іноземні культурні діячі, які зреклися великодержавницьких стереотипів, дистанціювалися від путінської політики і не підтримують імперські зазіхання РФ.

Така позиція українських митців, безумовно, породжує втрати: втрати колишніх друзів, які не змогли зробити вибір, заплуталися або піддалися ворожій пропаганді; втрати доходів у бізнесі, який був тією чи іншою мірою зорієнтований на колишню дружню сторону, а тепер уже ворога; втрати творчих колаборацій, союзів та співробітництв, у складі яких є ті, хто підтримує політику Путіна.

Війни без втрат не буває. Якщо Україна несе величезні втрати своїх громадян на полях розв'язаної Росією терористично-сепаратистської війни, то українська культура неодмінно несе втрати на культурно-духовному фронті. Ці втрати потрібно прийняти як громадянський обов'язок. Митець – це щонайперше громадянин. Якщо митець не громадянин, то в ситуації революції та війни він має публічно відцуратися не від держави, а від вітчизняної громади, а це, так чи інакше, призведе до втрати громадянського обличчя й власної дезорієнтації, депресії, прострації. А це завжди на шкоду творчості[2].

Український культурний фронт – це диспозиція вибору культурних митців, де відбувається диференціація зразків, еталонів, норм та стереотипів поведінки щодо опозиції «імперська культура – постколоніальна культура». Цей фронт проходить на рівні зміни еталонів: від пострадянських та російських – до

[2] *Дацюк С.* Культурна політика війни // http://www.sferaua.com/index.php/novyny/35-heroi-ne-vmyraiut-revoliutsiia-hidnosti

світових і, зокрема, європейських еталонів. Він знаходиться на рівні зміни онтології нормотворення: від сприйняття норм ззовні, тобто від відтворення норм – до творення нових норм, конструктивного нормування наново та перенормування наявних малозмінних норм. Цей фронт також знаходиться на рівні зміни набору зразків: від орієнтації на пострадянські зразки – до інноваційних власних культурних зразків, зокрема, традиційних і самобутніх, але значною мірою зорієнтованих на світові зразки і світову культуру. Цей фронт знаходиться на рівні зміни стереотипів поведінки: від поведінки, що задається імперською державою, тобто згори, з центру, від влади, – до поведінки, що випрацьовується публічно всередині української громади.

Якщо культурний продукт українського митця активно сприймається українською громадою, то такий продукт у принципі може бути сприйнятий будь-де в світі. Якщо культурний продукт українського митця українська громада не сприймає, то митець має на це зважати і відмовитися від трансляції культурного продукту, інакше може стати вигнанцем української громади – втратити її довіру, її підтримку і, зрештою, державну ліцензію, зв'язок з державою. Саме така суть орієнтації української культури в часи війни. Якщо ж митець бажає робити вигляд, що він на боці української громади чи підкоряється державній культурній політиці в ситуації війни, але насправді він буде «тримати дулю в кишені», то така позиція, рано чи пізно, приведе його саме до громадянського конфлікту.

Культурний фронт мистецтва є боротьбою за нову ідентичність. Завжди, в будь-якій країні, в будь-які часи, в будь-яких умовах. Саме тому ідентифікаційний вибір для кожного митця, зрештою, для кожного громадянина України є не просто особистісним, це також професійний, творчий вибір, а також громадянський вибір між різними типами і спрямуваннями культурного продукту, вибір майбутнього.

У мистецтві приховати свою ідентичність неможливо. Мистецтво завжди побудоване на ідентичності, насамперед громадянській. Ідентичність безпосередньо впливає на мотивацію творчості і на активність сприйняття аудиторією культурних продуктів. Якщо митцю ще можна обдурити самого себе, то аудиторію обдурити дуже складно. Аудиторію можна дурити недовго і в якихось непринципових речах. У принципових речах і довго аудиторію дурити не вдасться. Водночас, громадянська лояльність митця не означає автоматично його творчого лідерства. А творче лідерство не завжди означає громадянську лояльність. Коли настає час вибирати, потрібно визначатись.

Неефективно творити в рабстві. Нічого хорошого всередині колоніальної ідентифікації створити неможливо, особливо коли приходить кінець імперії. Творчий потенціал неодмінно падає від колоніального вибору митця на користь вмираючої імперії. Стаючи вірним псом імперії, втрачаєш повагу свого колоніально поневоленого народу. Та й імперський режим ніколи не поважатиме за це. Бо імперський режим ніколи нікого з колоніальних митців не поважає інакше, ніж поставивши собі на службу – особливо агресивний та істеричний імперський режим, який дивиться в минуле і прагне реваншу у теперішньому.

Отже, культурний фронт сьогодні проходить через розум, серце і душу кожного митця. Цей фронт, зрештою, визначається самоідентифікацією митця – він на боці неоколоніалізму чи він на боці свободи від імперії. Культурна політика держави в ситуації війни має бути побудована на ідентифікаційній диференціації культурних продуктів, митців, аудиторії, культурних середовищ та базових культурних процесів (науки, мистецтва, освіти, дитячого виховання). Держава прямо і безпосередньо покликана підтримувати ті культурні продукти, які спрямовані на утвердження постколоніальної ідентичності. Держава має сприяти митцям, які не є носіями колоніальної свідомості, має активно формувати постколоніальну аудиторію в країні, сприяти організації власних культурних середовищ, що не залежать від зовнішніх ресурсів, традиції, концепцій, підходів, підтримувати базові культурні процеси всередині постколоніальної ідентичності, ведучи війну з імперською культурою всіма засобами – культурною політикою, інформаційною політикою, освітньою політикою тощо.

Саме тому творчі спілки, мистецькі об'єднання, видавництва, телеканали, наукові установи, навчальні заклади – все те, чим опікується суспільство і держава, мають бути зосереджені на просуванні постколоніальної громадянської ідентичності. Така культурна політика Української держави має повну легітимність у очах української громади. Політика держави в умовах війни – це, по суті, політика української громади. Держава Україна має розпочати творення нової постколоніальної культури. Причому так ставлячи завдання, ми маємо розуміти обмеженість такої позиції. Той, хто творить постколоніальне, завжди негативно залежить від імперії. Тому така позиція добра є лише як стартова, але не більше[3].

Як уже зазначалося, українська культура не може бути осторонь війни, війни за незалежність, яка триває упродовж віків, до традицій якої звернулися учасники Революції на граніті (1990), «помаранчевої революції» (2004), Євромайдану і Революції Гідності (2013 – 2014). Революційні події розбурхали творчий процес, надали йому нового звучання. З'явилися поетичні, музичні і художні твори про Майдан, велика кількість відеофільмів, народжених саме там. Спостерігався прорив у сучасному «фольклорі» – висловах, графіті з влучними текстами. Добре висвітлили ці події й українські кінорежисери, представники засобів масової інформації. Ми отримали фантастичної якості вітчизняне документальне кіно. Чого вартий чудовий телепроект «Вавилон-13», стрічка «Майдан», що з величезним успіхом дебютувала на Каннському кінофестивалі. Тобто все, що вирувало всередині творчої еліти та пересічних українців, змішалося докупи і вивергнулося на Майдані, мов вулкан.

Звернемося першочергово до низки книг, у яких відображені революційні події. Насамперед, це фотоальбом «***94 дні: Євромайдан очима ТСН»,*** створений телевізійниками як літопис за проектом Тетяни Пушнової. Тут сотні ілюстрацій, журналістських текстів, які документально правдиво зафіксували кожен порух

[3] Дацюк С. Культурна політика війни.

Євромайдану, що вже закарбувався в історичній пам'яті як в Україні, так і за рубежем.

З-поміж інших культурно-духовних надбань Революції Гідності звернемо увагу на такі:

«Євромайдан. Хроніка відчуттів». Упорядником книги виступив письменник Василь Карп'юк. «По суті, кожне есе – це реакція письменника на ту чи іншу подію. Для того, щоб читач не губився, в кінці видання подаємо хронологію основних етапів Євромайдану, де можна простежити розвиток, затишшя і піднесення протестів аж до повалення режиму Януковича», – зазначив він. За його словами, розміщені у книзі тексти писалися від початку Євромайдану в листопаді й публікувалися в періодиці. «Тарас Прохасько здебільшого рефлексує в контексті вічних цінностей, добра і зла, вчинку і стоїчності. А Іван Ципердюк більш буквально сприймає ситуацію і найбільше відверто називає речі своїми іменами, де мінімум літературного гриму і максимум щирості», – пояснив В. Карп'юк. Він додає, що Ю. Андрухович у своїх текстах мислить у глобальному контексті, а також описує конкретні ситуації – зокрема, стеження за ним. С.Жадан залишається поетичним, метафоричним і революційним, а Юрій Винничук – нещадно іронічний і саркастичний. Варта уваги і обкладинка, автором ідеї якої виступила Оксана Галушка. На фото дівчина із зав'язаними очима зашиває український прапор червоною ниткою[4].

«Борітеся – поборете! Поетика революції». До книги увійшли вірші поетів різних поколінь, поєднаних однією ідеєю – боротьбою за незалежність, свободу і соборність України. Поетичні рядки сповнені туги за полеглими в нерівному бою і, разом з тим, світлої віри в перемогу, нездоланність нашого народу. Світлини з Майдану проникливо відтворюють усю палітру буремних протистоянь.

«Материнська молитва. Українки – героям Майдану». У книзі зібрані поезії, присвячені захисникам України – героям Майдану, які були написані в період з листопада 2013 по січень 2014 року. Автори творів – це і відомі поетеси, і звичайні жінки, яким болить доля рідної країни і доля тих, хто став на шлях боротьби за неї. З розвитком подій в Україні, які сколихнули не лише країну, а й увесь світ, для публікації на порталі «Жінка–УКРАЇНКА» почали надходити вірші, присвячені подіям на Майдані. Ці твори були написані саме жінками: матерями, сестрами, дружинами, доньками, нареченими тих, хто став на захист майбутнього України і її народу – світле, справедливе, європейське, мирне майбутнє. У цих віршах усе: материнська молитва, тривога, любов, хвилювання, віра, сподівання, біль... Спершу для їх розміщення ми створили на порталі окрему рубрику «Слово – зброя», а потім зрозуміли, що вірші повинні дійти до тих, кому вони присвячені, і дійти у друкованому вигляді. Серед авторів героїні порталу Любов Сердунич, яка, до речі, є редактором книги, Галинка Верховинка, Любов Відута, Тетяна Власова, Наталія Дев'ятко, Тетяна Іванчук, Наталія Крісман, Ярина Мавка, Світлана Макаревська, Оксана Маковець, Надія

[4] *Карп'юк В.* Євромайдан. Хроніка відчуттів // http:// www.livelib.ru/selection/26516

Марчук, Іванна Осос, Оксана Радушинська, Іванна Стеф'юк, Світлана Тарнавська, Надія Таршин, Галина Фесюк, Тетяна Череп-Пероганич, Людмила Яцура, а також Лідія Анциперова, Любов Долик, Леся Горова, Уляна Дубініна, Патара Бачія, Валентина Попелюшка, Тая Цибульська.

На обкладинці – робота писанкарки Тетяни Коновал.

Крістіна Бердинських. «Є люди. Теплі історії з Майдану». Ця книжка – блог-щоденник з Інтернету, який автор розпочала під час Євромайдану. Журналістка Крістіна Бердинських, поспілкувавшись 1 грудня на Банковій із двома медичними волонтерами, написала першу історію про них на своїй приватній сторінці у соцмережах. Коли на Банковій пішов газ, ці хлопці побігли надавати швидку допомогу. Авторка щодня зустрічала на Майдані таких прекрасних людей, як ці медики. Скромних і водночас упертих і відчайдушних, із різним рівнем доходів та освіти. Хтось із Заходу України, хтось зі Сходу. Чомусь мас-медіа звертали менше уваги на звичайних людей, а саме вони були енергією та духом цих подій. 20 грудня Крістіна створила Facebook-сторінку «Є люди-maidaners», де почала публікувати історії про майданівців та їхні фото, зроблені камерою мобільного телефону. Вона розмовляла із заможними бізнесменами, які постачали на Майдан дрова й шини, із будівельниками, студентами, волонтерами, координаторами гарячих ліній, із тими, хто працював на кухнях, жив у наметах, художниками, музикантами, культурними діячами. У січні – лютому сотні волонтерів перекладали ці розповіді на 17 мов. Люди хотіли, щоби світ дізнався, хто насправді стоїть на Майдані. У щоденнику «Є люди» вміщені записи про смерть і поранення, біль і сум, але також про взаємодопомогу, силу й мужність, натхнення й любов.

«Небесна Сотня: антологія майданівських віршів». До антології «Небесна Сотня», впорядкованої Лесею Воронюк, ввійшли вірші понад двохсот сучасних українських письменників та непрофесійних авторів про революційну боротьбу українців протягом листопада 2013 − лютого 2014 років проти тиранічної влади. Втім, не так проти влади, як за своє майбутнє. Ця антологія є першою і відразу ж вдалою спробою зібрати, упорядкувати та зберегти майданівські вірші, написані українською, російською і навіть білоруською мовами. Літературну та історичну цінність цієї книги без перебільшення можна прирівняти до антології Юрія Лавриненка «Розстріляне відродження», адже якщо б у 30-ті роки минулого століття доробки українських сподвижників-письменників не були зібрані в один збірник, існувала величезна загроза тому, що більшість творів були б втрачені. Безперечно, антологія «Небесна Сотня» претендує на високе звання «народна книга».

Віктор Медвідь «Незламні». Три холодні місяці провели українці в центрі Києва під шквалом куль, гранат, коктейлів Молотова та бруківки. Тисячі наших співвітчизників боролися за своє майбутнє, за краще життя своїх дітей та внуків. Їх не здолали ані морози, ані безчинства силовиків, ані час. У повісті поєднано історії учасників протесту Сергія та Ані зі спогадами інших мітингувальників про буремні події 2013 – 2014 рр. Книга не залишить байдужими навіть тих, хто ніколи не підтримував української революції.

Юрій Шеляженко «Мій Євромайдан». Євроінтеграцію кожен має починати з себе. Такою є головна ідея цієї збірки публіцистичних та літературних творів, укладеної, виданої та поширеної під час та на честь «Євромайдану» – громадянської акції за вступ України до Європейського Союзу. Політична сатира тут урівноважена цитуванням виступів лідерів влади та опозиції на підтримку євроінтеграції. Читачеві пропонується ставитись до акції протесту без фанатизму і, перш за все, відповісти на питання про свій власний внесок у побудову європейської України. Збірка розрахована для всіх небайдужих громадян.

Василь Базів «Армагеддон на Майдані». Безпощадне у своїй невідворотній сповідальності та всепоглинальне за своїм гостросюжетним магнетизмом письмо автора справляє на читача вулканічне потрясіння, як і сам феномен Майдану на самосвідомість сучасного землянина. На смисловому тлі подається документальна маловідома історія про те, що і як призвело до Повстання, котре стало безпрецедентним актом кривавого вознесіння із провалля гуманітарно-кримінальної катастрофи для майже 50-мільйонного людського згромадження в центрі Європи. Водночас всенародний Бунт Гідності став прологом до визвольної війни – у супрязі з усім прогресивним світом – древньої Нації проти планетарної загрози земній цивілізації, яка постала перед очманілим людством осатанілими ордами московських варварів, що виринули на полях глобальної епохи із темних віків.

«Небесна сотня». Це книга-реквієм. Книга-посвята тим учасникам Революції Гідності, які віддали найцінніше – своє життя – заради того, аби Україна та всі ми встали з колін. Щоб почали змінювати свою державу, а наші діти та онуки дістали змогу жити в іншій країні. Герої цієї книги – звичайні люди з різних куточків нашої держави. Вони дуже різні – заробітчани, науковці, підприємці, вчителі… Якби не Майдан, вони б ніколи не зустрілися. Це він об’єднав їх, зробив побратимами та «воїнами світла»... Ця книга була написана заради того, аби пам’ять про величезну самопожертву героїв Небесної Сотні назавжди залишилася в серцях українців. Вона – німе нагадування всім нам про те, якою ціною ми здобули свободу та новий шанс для своєї країни стати справжньою європейською державою.

Антін Мухарський «Майдан. Революція духу. Каталог-альманах». Видання розраховане на коло читачів, яким цікава контроверсійна точка зору на українську історію, політику і культуру. Великий повнокольоровий альманах і книга – це калейдоскоп, в якому зібрані відверті й критичні погляди на українську революцію 2013 – 2014 рр., емоції без купюр і деталі, що залишилися за кадром медіа. Це все є частиною масштабного мистецько-культурологічного проекту, до якого також входить однойменний документальний фільм, присвячений подвигам рядових бійців, волонтерів, медиків і громадських активістів Майдану.

Публічні інтелектуали, громадські діячі, філософи, історики, письменники, художники, герої й очевидці революційних днів української історії в щоденниках, есе й ексклюзивних інтерв’ю розповіли про темний і світлий бік Майдану, версії причин і наслідків, «білих плям» і таємничих збігів у подіях

листопада – лютого 2014 року. Видавництво «Наш Формат» уже не вперше видає такий широкомасштабний і суспільно важливий для країни проект. Це видання створене для великої аудиторії і звертає увагу на те, що кожен з нас змінює картину світу, світлину, книгу, яку він бачить.

Христина Лукащук «Казка про Майдан». Нині у багатьох виникає питання: як говорити з дітьми про драматичні події, які пережила наша країна, відстоюючи прагнення людей жити в оновленому суспільстві. Про Майдан було і буде багато видань. А це – книга для маленьких, які все бачать, розуміють і по-своєму сприймають. «Казка про Майдан» перша спроба говорити з малими дітьми про складні речі виражальними засобами казки. Автор – Христина Лукащук – створила не лише тест, а й дуже символічні, сповнені архетипів та глибинних сенсів, малюнки. А ікона, що на обкладинці, яку намалював Роман Зілінко, буде дітям служити ще й оберегом.

Марко Рудневич «Я з Небесної Сотні». Герой повісті молодого письменника Марка Рудневича чимось нагадує селінджерівського Голдена Колфілда. 19-річний студент Макс зі Сміли легко й відверто оповідає про своє життя – про навчання, однокурсників, родину, про свою кохану дівчину Іванку, яка вчиться в Києві, а батьки хочуть відіслати її на навчання до Франції... Але стається Майдан, і Макс зі своїм другом-однолітком їде до Києва. Зрештою, це повість про три вирішальні доби на Майдані. Ви згадаєте все, ви ще раз переживете ті тривожні лютневі дні і, мабуть, будете плакати, і ще довго пам'ятатимете простого хлопця зі щирою душею – Макса зі Сміли...

Збірка революційної поезії «Говорить Майдан». До збірки революційної поезії «Говорить Майдан» увійшли найкращі твори, на думку редакції видавничого дому «Чорнильна Хвиля», які висвітлюють революційні події в Україні з жовтня 2013 по квітень 2014 року. Авторський склад об'єднав не тільки всю територію України, а й низку зарубіжних країн. Перед читачем книга постає «без кольору» – лише патріотизм, воля, сила духу, вірність, любов, надія та безмежна скорбота за безсмертними Героями України.

Надія Дичка «Знакове світло Майдану». Майдан – це явище світового масштабу. Він нікого не залишив байдужим. Особливо письменників, у руках яких перо й слово – велика зброя, з якою йдуть, ішли й ітимуть не лише на барикади… «Знакове світло Майдану» – збірка поезій української поетки, члена НСПУ, лауреата премій «Смолоскип» (1995) і «Гранослов» (1996) та багатьох інших міжнародних і всеукраїнських конкурсів – Надії Дички. Авторка по-філософськи глибоко та по-ліричному чуттєво зображує події, що відбувалися на Майдані у Києві 2013 – 2014 рр. Збірка розрахована на широке коло читачів.

«Літопис самовидців: дев'ять місяців українського спротиву». Від Євромайдану до АТО, від листопада 2013-го по літо 2014-го – ця книжка простежує, в хронологічній послідовності зміну настроїв і глибинні психологічні трансформації в українському суспільстві. Колективний портрет «народження нації», що за кілька місяців пройшла шлях від мирного протесту до національно-визвольної війни, складено з найпопулярніших за цей час дописів у соцмережах, виступів в Інтернеті, фраґментів новинної стрічки і т. д. Понад

сотню авторів збірника, серед яких як відомі літератори, блогери, журналісти, так і анонімні мережеві «ніки», об'єднує одне: всі вони були живими свідками й учасниками найдраматичніших подій новітньої української історії, і всі їхні думки й почуття, оцінки й пошуки смислів зафіксовано в режимі «включеного спостереження». Читач таким чином має можливість доторкнутися до історії в момент її прямого творення.

«Євромайдан. Хроніка в новелах». До книжки «Євромайдан. Хроніка в новелах» увійшли кращі тексти, подані на конкурс «Новела по-українськи», який проводив журнал «Країна». Куратор конкурсу Олена Павлова у передмові зауважує: «Цієї зими ми багато нового про себе дізналися. Що синьо-жовтий прапор на спині може суттєво зігріти на морозі, а під червоно-чорним взагалі спекотно. Що ялинку можна не забирати до літа, а президента так довго тримати не варто. Що коли треба, зможемо знайти бронежилет для друга. Що рецепт коктейлю Молотова настільки простий, а центр Києва з легкістю перетворюється на Січ. Що на вулицях європейської столиці влада може стріляти у перехожих. Що червоний хрест на рукаві не рятує від кулі снайпера. Що можна не спати ніч, читаючи новини. Що війна буває так близько. Що добро перемагає зло. І не тільки у казках, а й у касках. Ми не знали, що у повітрі свободи так багато сльозогінного газу. Як ним дихати, ми тільки вчимося потрохи. І дуже не хочеться забувати це вміння».[5]

Автори новел: Оксана Юрченко, Марія Титаренко, Роман Повзик, Мирослава Терещенко, Оксана Брошнівська, Тетяна Череп-Пероганич, Анна Трохименко, Валія Киян, Алла Танасюк, Юрій Сухарський, Михайло Ломоносов, Григорій Чуб, Олеся Малюванчук, Олексій Чупа, Євген Манженко, Марина Єщенко, Владислав Івченко, Сергій Чирков, Сергій Колінько.

Героїчна культура Майдану набула розвитку і в інших галузях мистецтва. Це стосується як пісенної творчості, так і образотворчо-художньої. Саме під час Революції Гідності зародилася чи відкрилася по-новому низка пісень та композицій.

Океан Ельзи, «Стіна». У певному сенсі пісня виявилася пророчою: у травні 2013 року ані «ОЕ», ані слухачі навіть не уявляли, що очікуватиме їх через півроку. Якщо від початку пісня сприймалася насамперед як твір про кохання й нікого не насторожували слова «війна», «між нами стіна», то через деякий час пісня стала одним із неофіційних гімнів Євромайдану. Останнім часом під час концертів «ОЕ» ця пісня супроводжується особливо активним тисячоголосим вокалом натовпу та підійманням стягів.

Kozak System, «Брат за брата». Українські музиканти й діячі культури разом заспівали на підтримку Євромайдану. Пісня вдало передає характер Революції Гідності: брат за брата, свій за свого, усвідомлення своєї ролі: «Живим героям – прірва роботи! / Героям загиблим – славна тризна! / Але, для початку, визначись – хто ти / І що для тебе твоя Вітчизна!». Активно звучать ідеї громадянського суспільства та надії на те, що «власним розумом, власними силами / Щастя своє збудувати зможемо».

Телері, «Гімн тітушок». Під час Євромайдану міцно утвердився клас тітушок. Їх боялися, над ними сміялися, їх пародіювали, підривали Інтернет

«Музикальною тітушкою». А гурт «Телері» пішов ще далі: перевдягнувся у героїв пісні й заспівав: «Очі порожні, підтягнуті тушки – на вулиці міст виходять тітушки». Разом зі специфічними «тітушкінськими» танцями та фразами у стилі «Ей, пацани, а де мої двісті грівєн» вийшло дуже реалістично.

Фолькнери, «На Майдані була». Це один з найчесніших українських гуртів. Найчесніших у тому сенсі, що вони в піснях дуже прямо висловлюють свою позицію: «На майдані була / І ще завтра буду, / З мене досить триста років / Безладу і бруду. / На майдані була, / Маю в нього віру, / У Європі хочу жити, / А не у Сибіру». Напівколомийкове звучання, «народність» вокалу одразу створюють відповідну енергетику й відчуття позитивності змін.

Вперше Чую, «У нас на Майдані». На відміну від інших ейфорійних пісень про Євромайдан, композиція «Вперше чую» має іншу стилістику. Гриць Вагапов не писав щось у стилі «о, Євромайдан – це так круто», «Юху, ми скоро будемо в Європі!». У тексті пісні відчуваються інші настрої: «Ніхто не знає, що буде далі / В нас на Майдані, в нас на Майдані. / Ніхто не знає – гострити палі / Чи терти свої персональні дані».

«Меч Арея». Ця пісня Живосила Лютого була написана майже за п'ять років до Євромайдану. Проте для багатьох вона асоціюється з подіями останнього року. Крім Живосила Лютого, «Меч Арея» співали і «Гайдамаки», і «Тінь Сонця»… і багато хлопців там, на передовій. Ось відеозапис із одним із таких хлопців. Щоправда, він вже не на передовій.

Klofelin, «Горіла шина». Буквально з перших годин життя на Youtube музика пісні стала вдруге народною, а слова – вперше народними. Навряд чи наші далекі предки могли й подумати, що їхню улюблену «Горіла сосна» можна так переінакшити. Але з цієї пісні так, тим паче, слів не викинеш. Є і шини, і барикади, і зеки, і народний трибунал.

Барахта, «Давай». Виступ цих хлопців на Євромайдані ще й досі пам'ятають багато українців. Тому пісня «Давай» претендує називатися одним із неофіційних гімнів Майдану. Енергійність композиції мотивувала до дій та згуртовувала всіх майданівців.

Хочу ще, «Час дати відсіч». Цей альтернативний хіп-хоп гурт є яскравим представником активної львівської молоді. Музиканти мотивовані до змін, про це свідчать і слова пісні: «Ніщо не спинить ідею, час якої настав, підіймайся вверх, скільки разів би не впав». Але сама пісня не мала б такого впливу, якби не кліп, частково відзнятий безпосередньо на Майдані.

Окремо варто сказати про українську лемківську пісню «Пливе кача по Тисині» (за іншими даними – закарпатська). Пісня стала реквієм-прощанням за загиблими учасниками Революції Гідності. Пісня «Пливе кача…» була включена до протоколу параду Збройних сил України на День Незалежності 24 серпня 2014 року (у виконанні академічного хору імені Ревуцького), який приймав Президент П. Порошенко. Поетика твору надзвичайно архаїчна. Зокрема, образ смерті (чи переходу у потойбіччя) як птиці – качки, що перетинає водне плесо, існує у різних модифікаціях у кельтських та фіно-угорських епічних творах (у тому числі в «Калевалі»). Фактично належить до

циклу «рекрутських», опришківських чи партизанських (упівських) пісень, з конотаціями опору несправедливій офіційній або й просто окупаційній владі. У найближчій перспективі належала до репертуару воїнів УПА під час Другої світової війни та збройної боротьби 1950 років. Нове публічне життя прийшло до пісні у 1990-х роках, зокрема, її включено до циклу «Наші партизани» сольного альбому Тараса Чубая. Версія пісні у виконанні «Піккардійської терції» (2002) була менш відома, але запропонована як реквієм під час перших панахид на Майдані Незалежності за загиблими героями Революції Гідності. Вперше вона прозвучала у січні 2014 року, на похороні загиблого білоруса Михайла Жизневського. Його друзі знали, що пісня «Пливе кача по Тисині» є його улюбленою, і тому вона була виконана під час прощання з ним. Через сильне смислове та емоційне навантаження цієї пісні її співали в пам'ять за загиблими, згодом вона стала неофіційним гімном, який виконували в пам'ять за загиблими активістами Євромайдану (Небесної Сотні) та іншими загиблими під час війни на Сході України.

Гей, пливе кача по Тисині,
Пливе кача по Тисині.
Мамко ж моя, не лай мені,
Мамко ж моя, не лай мені.

Гей, залаєш ми в злу годину,
Залаєш ми в злу годину.
Сам не знаю де погину,
Сам не знаю де погину.

Гей, погину я в чужім краю,
Погину я в чужім краю.
Хто ж ми буде брати яму?
Хто ж ми буде брати яму?

Гей, виберут ми чужі люди,
Виберут ми чужі люди.
Ци не жаль ти, мамко, буде?
Ци не жаль ти, мамко, буде?

Гей, якби ж мені, синку, не жаль?
Якби ж мені, синку, не жаль?
Ти ж на моїм серцю лежав,
Ти ж на моїм серцю лежав.

Гей, пливе кача по Тисині,
Пливе кача по Тисині.

Говорячи про художньо-образотворче мистецтво, першочергово треба згадати про українського живописця, графіка, художника книги Вайсберга Матвія Семеновича. У січні – лютому 2014 року він зробив живописну серію «Стіна», яку навіяли події Майдану в Києві, свідком і учасником яких був автор. «Стіна» складається з 28 робіт, що експонуються єдиним блоком – стіною. На цей час серію було показано у Києві, Лондоні, деякі елементи – у Берліні та Нью-Йорку. У майбутньому плануються виставки в містах США, Італії, України, Польщі.

Не можна обійти увагою і такий вид мистецтва, як плакатистика, який набув особливого розмаху під час революційних подій на Майдані. Незмінним завданням плакату є візуальний діалог з глядачем, активація його мислення та дія в реальному часі. Плакат – це своєрідна формула – не лише форма, а й формула – повідомлення. Повернення плаката в нашу медіа-культуру не є незвичним: плакат є однією з перших форм масової культури, він став частиною її нового суспільного коду. В самій ДНК масової культури є щось плакатне. Йдеться про здатність бути прочитаною, про афективну недвозначність. Саме ці ознаки притаманні масовій культурі. Ідеологічний вплив активно формує людей, котрі все більш схильні до простих форм сприйняття. Плакат сьогодні – це спосіб обміну ідеями, спосіб поділу на своїх та чужих. А як і будь-яка війна, війна інформаційна так само – це поділ на своїх та чужих.

Кількість плакатів, що з'явилися під час Революції Гідності, підрахувати досить складно. Так само не піддається обліку кількість плакатистів. Оскільки на рівні з такими знаними художниками-плакатистами, як Олександр Єрмоленко, Юрій Журавель та Жора Ключник, з'являлися роботи нікому не відомих дизайнерів і художників, подеколи аматорів. Усі вони були об'єднані патріотичною ідеєю та необхідними навичками в digital art. Багато хто із них боявся переслідувань, а тому посилали свої роботи з різних акаунтів та під псевдонімами. Їх усіх влучно нарекли «плакатною сотнею».

Якщо зробити контент-аналіз плакатів, що з'явилися під час Євромайдану, то можна дійти висновку, який узагальнює народження культури Євромайдану і Революції Гідності: усі надбання творчого, кульурно-духовного «Майдану» характеризуються яскравим ступенем вираження емоцій, їх позитивним характером та об'єктивним, реалістичним наповненням. У них домінує особлива поетика життєдайності, самовідданості, незламності, віри в перемогу, синьо-жовта гама кольорів, демонструючи присутність і постійне звернення до української національної історії та символіки. Додаються чорний і червоний кольори, втілюючи журбу і любов, згадку про нескорені сторінки українського повстанського руху. Маємо рідкісне поєднання слова і пісні, тексту і плакату, небачену силу впливу на психологічно-чуттєвий і емоційний світ людини[5].

Таким чином, є всі підстави стверджувати, що Євромайдан і Революція Гідності мають культурологічний вимір. Вони, з одного боку, засвідчили високе почуття любові до України і патріотизму їх учасників і мільйонів симпатиків,

[5] Див.: *Порфімович О. Л.* Технології візуального впливу (плакатистика) в контексті інформаційної війни // http:// museum-ukraine.org.ua

прагнення українського народу повернутися до спільного європейського дому, до його цивілізаційних цінностей, а з другого, стали справжнім проривом творчості, виявом ініціативи відомих і нових імен митців, народження майданівської музики, поезії, літератури, образотворчого мистецтва, фото і кіно.

10.2. Захист культурних цінностей України в умовах російської неоекспансії та агресії

Брутальна політика імперської експансії Росії щодо України, що набула нового вияву у ставленні до євроінтеграційного вибору українського народу, до Євромайдану та Революції Гідності, знайшла продовження у переході до відкритої агресії, що особливо продемонстрували анексія Криму та військова інтервенція на Донбасі, безпрецедентний політичний, економічний та інформаційний тиск на Україну, а також відверта конфронтація із Заходом, перш за все зі США. Все це свідчить про початок реалізації нової зовнішньополітичної стратегії Росії, попередньо сформульованої в низці останніх публічних програмних виступах В.Путіна. Загальне осмислення текстів цих звернень російського правителя і тих процесів, що розгортаються у контексті нинішньої зовнішньополітичної та військової «активності» Росії останнього року, дозволяють стверджувати про реалізацію нової зовнішньополітичної доктрини РФ – «Доктрини Путіна», яка загрожує й культурі.

Зазначена «регіональна і світова активність» Росії за критеріями міжнародного права цілком підпадає під визначення міжнародної політичної та військової агресії. Свого часу за ініціативи та наполягання СРСР, «продовжувачем» якого проголосила себе Російська Федерація, в рамках ООН досить тривалий час проводилася робота з підготовки резолюції Генеральної Асамблеї з визначенням поняття «агресія», яка була ухвалена 14 грудня 1974 р. (резолюція ГА ООН № 3313(XXIX)). З нагоди 40-ї річниці її ухвалення МЗС України була оприлюднена заява із засудженням агресії Росії проти України.

У статті 1 згаданої резолюції визначено: «Агресією є застосування збройної сили державою проти суверенітету, територіальної недоторканності або політичної незалежності іншої держави …». У статті 3 резолюції йдеться: «Будь-яка з наступних дій, незалежно від оголошення війни…кваліфікуватиметься як акт агресії: а) вторгнення або напад збройних сил (ЗС) держави на територію іншої держави,…анексія із застосуванням сили території іншої держави або її частини; б) бомбардування…або застосування… зброї державою проти території іншої держави; в) блокада портів або берегів держави ЗС іншої держави; г) напад ЗС держави на суходільні, морські або повітряні сили…іншої держави; д) застосування ЗС однієї держави, що перебувають на території іншої держави, за угодою з приймаючою державою, в порушення умов, передбачених в угоді…; е) засилання державою …збройних банд…або найманців…проти іншої держави…». Вищеозначене цілком відповідає ситуації, яка склалася навколо російської присутності в Україні і, таким чином, має характер культурної експансії та агресії.

Сьогоднішня зовнішня політика РФ щодо країн пострадянського простору, насамперед України, є агресивною і, за аналогії зі згаданою зовнішньополітичною доктриною «обмеженого суверенітету» (Д. Монро і Л. Брежнєва), реалізує «нову доктрину обмеженого суверенітету» («доктрину В. Путіна»), змістовне концептуальне наповнення якої особливо активно формувалося упродовж 2013 – 2014 рр. на тлі анексії Криму та військової агресії на Донбасі, що призвело до численних людських жертв серед військових та мирного населення, появи тисяч біженців і безхатченків. Головні ідеї та основні елементи зазначеної «доктрини» були сформульовані в публічних виступах її «натхненника» – російського президента, зокрема, у зверненні до обох палат Федеральних зборів країни у зв'язку з пропозицією «Державної Ради Республіки Крим про прийняття республіки до складу РФ» («Кримська промова», 18 березня); «Валдайській промові» 24 жовтня 2014 р.; зверненні до Федеральних зборів РФ 4 грудня 2014 р. Крім того, 26 грудня 2014 р. В. Путін ухвалив нову Військову доктрину РФ, яка, порівняно з попередньою редакцією 2010 р., до загроз безпеки Росії включає зміну режимів у сусідніх країнах, що може підривати політичну стабільність у РФ. Цим документом Росія намагається «узаконити» розширення своєї території за рахунок сусідів. Якщо в сусідніх або навіть у далеких країнах проживають російськомовні громадяни, то вони, мовляв, мають право на військовий захист з боку РФ.

Принципові компоненти «доктрини В. Путіна», офіційно не оголошеної російським керівництвом, але такої, що застосовується в практичній міжнародній діяльності, насамперед, на пострадянському просторі, враховуючи згадані вище документи, так чи інакше пов'язані з проблемами культури і їх можна окреслити таким чином:

- РФ більше не розглядає Захід як партнера, що заслуговує на довіру, оскільки, незважаючи на попередження, які звучали у відомій «Мюнхенській промові» В. Путіна 2007 р., США, НАТО і ЄС продовжують ігнорувати її життєві, історичні, регіональні інтереси на пострадянському просторі, поширюючи свій власний вплив та «затягуючи» країни регіону у свої структури, проводячи політику «стримування Росії»;

- РФ більше не розглядає себе частиною Євроатлантичної спільноти, вона є країною «суверенної», «контрольованої» демократії, значна частина населення якої підтримує агресивну політику Путіна щодо України, антиамериканізм і конфронтацію з Заходом. Росія акцентує на формуванні власної ідентичності та окремій цивілізації з власною системою цінностей, пов'язаних з «рускім міром», православною культурою та історичними традиціями;

- за сьогоднішніх умов розпаду/послаблення однополярного світопорядку, коли новий «багатополярний» (або «багатоцентричний») світ тільки формується, наявними є «некерований хаос» і «відсутність правил гри», що значно розширює кордони припустимої поведінки у світі для сильних держав, якою вважає себе Росія і які окреслює її нинішній лідер В. Путін;

- система міжнародних договорів та міжнародне право, в цілому, для РФ більше не є системою правил/координат міжнародних відносин, а є «меню», з

якого сильні країни обирають те, що їм вигідно в конкретний історичний момент. Звідси й роль міжнародних організацій суттєво скорочується, оскільки співпраця з ними для сильних держав втрачає сенс, як тільки вони починають заважати їх національним інтересам;

- реальний суверенітет є атрибутом винятково сильних держав. Інші держави так чи інакше віддають частину свого суверенітету або сильним партнерам/союзникам, або міжнародним безпековим організаціям, до яких вони вступають. Права на реальний суверенітет фактично позбавляються пострадянські країни, оскільки вони наділяються лише таким суверенітетом, який не суперечить життєво важливим інтересам Росії. Такими «концептуальними аргументами» виправдовуються як агресія РФ в Україні і анексія Криму, так і інтервенція в Грузії у 2008 р. Серед пострадянських країн під «обмежений» Росією суверенітет формально не підпадають країни Балтії, які є членами Євросоюзу і НАТО[6].

Не менш небезпечною та агресивною є політика Росії і щодо української культури, в якій фактично ставиться питання про позбавлення її права на існування як такої. Тому першочерговим завданням у ситуації, що склалася, є захист культурних цінностей і культури українського народу, його мови, яка є його ідентифікаційним кодом. За тезою відомого мовознавця Бориса Ларіна, долю мови визначають три чинники: культурна вага, характер соціальної бази і втручання політичних сил. Але є ще четвертий – це російська агресія не тільки на полі бою, але й, як уже зазначалося, щодо культури та інформаційного простору.

Отже, роки незалежності виявилися для української мови і культури суворою перевіркою на життєздатність. Наслідки цієї перевірки варто проаналізувати. Вони виразно показали, в чому корениться сила української культури і в чому вона виявляє слабкість. Один з висновків належить до позитивних і обнадійливих. Він засвідчує, що найважливіший чинник, а саме − чинник культурної ваги сприяє українській мові і працює на її прийдешнє утвердження на своїй землі.

Соборність або об'єднання трьох донедавна розірваних гілок української літератури – опублікованої за радянської доби, раніше не публікованої, забороненої, і створеної в еміграції – ще не завершилось, але загальні обриси української літератури XXI ст. уже окреслюються у великий материк багатої словесної культури, здатної задовольнити смаки найвибагливішого читача. Потужна творча енергетика української мови виявляється і в активній нинішній жанрово-стильовій розбудові української літератури. Українська культура, зокрема література, зараз швидко нарощує м'язи, і те покоління літераторів, лідерами якого є Ю. Андрухович, О. Забужко та ін, уже створило цілий масив різножанрових і цілком конкурентоспроможних творів у сфері як елітарної, так і масової літератури.

Отже, у творчому «змаганні» мов на українській території переваги мають надаватися тій мові, що має більш глибокий просторовий і часовий зв'язок зі

[6] Див.: *Лоссовський І.* Російська агресія проти України // День. – 2015. – 4 березня.

своєю землею та її корінним етносом. Такі природні переваги належать українській мові, зв'язок якої з українським соціумом настільки сильний, що його не зміг обірвати навіть тривалий терор і розмаїті заборони. Однак українська мова до певної міри програла російській інше змагання – змагання за сферу масової культури. Тут україномовна частина продукції посідає мізерну частку, пропорційно значно нижчу від реального кількісного співвідношення україномовного і російськомовного населення[7].

Сергій Грабовський наводить такі дані щодо вживання української мови: «Приблизно третина мешканців України, – пише він, – є україномовна, третина – російськомовна і ще третина користується ситуативно, в тому числі і в сім'ї, обома мовами»[8]. Є й інші соціологічні дані, але вони приблизно однакові. Водночас за соціолінгвістичним показником комунікативної потужності мови, що визначається кількістю сфер, які вона обслуговує, українська мова все ще поступається російській.

У більшості українських міст унаслідок історичного розвитку сформувалася атмосфера російськомовного спілкування. Говорити українською у цій атмосфері означало постійно протиставляти себе оточенню, а це вимагало певних вольових зусиль і не могло не викликати відчуття дискомфорту. Ось чому дуже важливо за таких умов максимально розширювати застосування української мови у засобах масової інформації – на телебаченні й радіо, у масовій пресі й популярній літературі, активізувати таким способом рецептивне її сприйняття, що стимулюватиме поступове розширення вживання державної мови в основній її функції – функції засобу щоденного спілкування.

За нинішніх умов усе ще триває поросійщення міського населення Сходу й Півдня, а тому без державної підтримки україномовної культури важко нейтралізувати фактор більшої комунікативності російської мови, про збереження якого в Україні дбають російські політики і п'ята колона, намагаючись утримати її в зоні впливу російського інформаційного простору.

У цьому зв'язку можна констатувати, що за роки незалежності не вдалося послабити процес русифікації українського населення засобами культури. На ринку масової культури України і далі зберігалася абсолютна перевага російського культурного та інформаційного продукту. Співвідношення кількості україномовних і російськомовних книжок і газет, кіно- і телефільмів, адресованих масовій аудиторії, не відповідає показникові демографічної потужності двох мов. Попит значної частини україномовного населення на продукцію своєї масової культури не забезпечено. Більше того, поширення російськомовної масової культури заблокувало можливість заохочення людей до пасивного застосування української мови, що в перспективі мало б шанс розширити і сферу активного її застосування. Це показало й опитування старшокласників київських шкіл. Школярі мали відповісти на питання, якій

[7] Див.: *Масенко Л.* Мова і політика // http:// www.vesna.org.ua/txt/masenkol/movpol/08.html

[8] *Грабовський С.* ХХ століття та українська людина: виклики та відповіді. – К.: Стилос, 2000. – С. 121.

мові вони надають перевагу, обираючи телепередачі чи книжки для позакласного читання. Серед українців відповіді розподілились так: україномовним телепрограмам віддає перевагу 27%, російськомовним – 34%, найбільший же відсоток – 38-40 – належить тим, хто відповів, що обирає телепередачу і книжку за тематикою й змістом, мова ж значення не має. Навіть у групі росіян, де 60% надає перевагу російськомовній книжці й телепрограмі, 28,6% орієнтується на тему і зміст, а не на мову. Загалом соціологічні опитування різних вікових і професійних груп населення України засвідчують, що до української газети й книжки звертаються рідше, тому що немає україномовних видань з тематики, яка їх цікавить.

Засилля в Україні російськомовних засобів масової інформації і продукції російського маскульту перериває зв'язок освіти з культурою і провокує небажану тенденцію до витворення диґлосної ситуації, коли функції української мови обмежуються офіційною сферою спілкування. Це може негативно вплинути на ставлення до української мови певних груп населення, передусім молодіжних, оскільки стереотипи поведінки в молодіжних середовищах значною мірою формує відраза до офіціозу[9].

Функціонування суспільства відкритого типу передбачає багатостильову культуру, в якій співіснують різні ідейно-стильові течії і напрями. Структура її багатоповерхова і розмаїта. В ній співіснують офіційні і неофіційні, елітарні і масові форми побутування. На зміну нормативно-одностильовій, жорстко реґламентованій мові радянської літератури й преси прийшло багатожанрове й різностильове словесне мистецтво. Змінилась і стилістика мови преси й засобів масової інформації. Від авторитарного канону радянської «новомови», мови наказу й диктату, що виключала саму можливість зворотного зв'язку, обміну думками, дискусії, нинішні засоби масової інформації переходять до відкритого стилю подачі й обміну інформацією. Орієнтоване на діалог слово руйнує старі соцреалістичні бар'єри, зокрема, бар'єр між кодифікованою писемною і некодифікованою усною мовою. Тепер література і преса відкриті для широкого проникнення живого усного слова. Над письменником і журналістом уже не нависає сувора постать редактора-цензора з нормативним словником стерилізованої в надрах партійного апарату лексики. Рекомендації академічного курсу стилістики української мови, що ревно вичищали слово від будь-якого територіального і соціального забарвлення, можна здати до архіву.

Одним із проявів свободи слова стала леґалізація як у мистецтві, так і в засобах масової інформації всіх типів живого розмовного мовлення – від близького до літературної мови побутового міського мовлення до територіально й соціально диференційованих субмов. Є, проте, одне суто українське мовне явище, експлуатація якого в теле- і радіопередачах потребує певних корективів. Ідеться про суржик. Суржик – це мовна патологія, мішанина з двох мов, яка виникає внаслідок намагань носія української мови пристосуватися до

[9] Див.: *Масенко Л.* Мова і політика // http:// www.vesna.org.ua/txt/masenkol/movpol/08.html

російськомовного оточення. Як неправильний різновид мовлення суржик становить вдячний об'єкт для глузування. Нині висміювання суржикомовних персонажів стало чи не найпоширенішою модою в сміхових програмах українського телебачення. Все населення України дружно сміється з недорікуватої балачки Вєрки Сердючки, Кроликів, Довгоносиків тощо. Суспільство очікує більшої поваги до української мови та національної ментальності і від акторів 95-го кварталу.

Та – прислухаймося! – чи не голосніше регоче з нас північний сусід, що, до речі, охоче продукує, купує (а може, й замовляє?) саме цю продукцію українського телебачення. Адже не випадково за радянських часів шаленої русифікації й уніфікації суспільства, коли будь-яке ненормативне мовлення не допускалось у засоби масової інформації, для суржику у виконанні тарапунько-штепселівського тандему було зроблено виняток. Неграмотна українсько-російська балаканина Тарапуньки, що грав «дурника», різко контрастувала з грамотною російською мовою «розумного», розважливого Штепселя – і цей дует якнайкраще унаочнював офіційну теорію провідної ролі «старшобратньої мови», діяв значно успішніше, ніж суха офіційна пропаґанда, фіксував у масовій свідомості українців стереотип сприйняття своєї мови як мови меншовартісної.

Зауважимо, що не йдеться про цілковите вилучення сміхової гри на суржику. Йдеться про те, стосовно якої нормативної мови висміюється суржик. Поряд з партнером, що говорить літературною українською мовою, використання суржику є цілком прийнятним, оскільки в цьому разі сміхове обігрування опозиції «грамотне, серйозне» – «неграмотне, смішне» відбувається в межах однієї мови. Натомість демонстрація суржикомовності як характерної риси українця поряд із російськомовним партнером переносить акцент «неграмотності» на всю українську мову, принижуючи її, оскільки у функції правильної нормативної мови в цьому разі виступає російська. Розквіт тарапунько-штепселівського стилю висміювання суржику на телебаченні незалежної України є виразним показником рівня денаціоналізації українського простолюду, якого розважають ці передачі, і української еліти, яка такі програми створює.

Наведений приклад ще раз підтверджує нерозривність зв'язку мови, культури й національної свідомості. Викривлена мовна ситуація деформує й стосунки двох культур. Критично-пародійна інтерпретація суспільно-політичних і культурних явищ відбувається в Україні не з іншої ідейної чи світоглядної точки зору, як це має бути в демократичній країні, а з позиції іншої культури, що прагне домінувати, витіснивши українську. Осміювання і пародіювання української культури, що широко практикується не тільки в засобах масової інформації Росії, а й у багатьох російськомовних газетах України, має на меті затримати в масовій свідомості старий колоніальний стереотип протиставлення «малої» провінційної культури «великій» імперській. Слід врахувати і те, що російська журналістика значно вправніше, ніж українська, використовує засоби непрямої пропаганди.

Отже, не можна не визнати очевидне: російсько-українські взаємини в мовно-культурній сфері все ще будуються за старою схемою. Росія виходить з позиції сильного, Україна – з позиції слабкого. Дальшу русифікацію населення пострадянської України, яка відбувається через сферу масової культури, уможливили два чинники. Перший – це втрата українською спільнотою такої важливої риси етнічного самозбереження, як мовна стійкість, чим скористалися проросійськи орієнтовані групи міського населення Сходу й Півдня. Саме ці, менш численні у кількісному відношенні до решти українців групи зуміли прибрати до рук левину частку преси, книговидавничої справи й засобів масової інформації. У зв'язку з цим Сергій Грабовський ставить українській владі цілком слушні запитання: «А коли наспіють чи то референдум з питань Конституції, чи загальні вибори – чи не відіграють тоді, принаймні у кількох регіонах, вирішальну роль «совкові» й іноземні мас-медіа, які, до того ж, на той час можуть уже ідейно повністю контролюватися політичними радикалами імперського гатунку? Чи не згадають київські можновладці про необхідність створення єдиного загальнонаціонального інформаційно-культурного простору вже після того, як цей простір буде запізно створювати?» [10]

Справді, тривала безпринципність, а часом і бездіяльність української влади, відсутність державної мовно-культурної політики – це той вирішальний чинник, що спричинив панування в інформаційно-культурному просторі українських теренів російських засобів масової інформації. У деформованій мовній ситуації для збереження за мовою колишньої метрополії панівних позицій достатньо невтручання влади у процеси мовного розвитку країни. Саме це вона успішно й робить.

Загалом відсутність чіткої мовної політики в державі також є політикою, яка призводить до витіснення тих мов, що перебувають у слабшій позиції. Найчастіше її застосовують авторитарні й тоталітарні режими щодо мов національних меншин. Драматизм нашої ситуації посилює та обставина, що в Україні подібна практика соціального дарвінізму застосовується до мови корінної на цих теренах національної більшості, яка через історичні причини реально опинилась у становищі мови національної меншини, а отже, формує меншовартість національної культури.

У попередніх розділах говорилося про сотні різних визначень культури. Але всі вони сходяться на тому, що, по-перше, культура – це те, що відрізняє людину від тварини, це характеристика людського суспільства. По-друге, культура не успадковується біологічно, а виховується. І, по-третє, в культурі закодовано досвід нації через посередництво національної мови. Отже, неповноцінне функціонування мови веде до неповноцінного функціонування культури.

Зрозуміло, що жодна культура не може розвиватися в ізоляції і для нормального розвитку потребує контактів з іншими культурами. Проте є межа, за якою вплив переходить у поглинання. Саме такий характер – поглинання – з відомих історичних причин мають мовно-культурні стосунки Росії з Україною,

[10] *Грабовський С.* XX століття та українська людина: виклики та відповіді. – К.: Стилос, 2000. – С. 122.

що донедавна прикривалися фальшивою фразеологією «взаємодії», «взаємозбагачення» і «гармонійної двомовності».

Ситуація ще більше ускладнилася, коли за президентства В.Януковича був прийнятий Закон про регіональні мови (вважай, другу державну мову − російську) Колісніченка-Ківалова. І коли Верховна Рада під головуванням О.Турчинова скасувала цей закон, Росія це розцінила як привід захисту російськомовного населення Сходу України і використала для виправдання агресивної та окупаційної війни. Звичайно, війну російська влада на чолі з В. Путіним все одно б розпочала, щоб перешкодити європейському вибору України, але сам факт розглядати мовне питання як привід до війни дає підстави говорити і про певну недалекоглядність мовної політики української влади.

Варто зауважити, що у реальному житті взаємодія української і російської культур відбувається за своїми, соціальними, законами. Згідно з одним з них − у домінуванні двомовного соціуму одна мова витісняє іншу з активністю, прямо пропорційною кількості інформації, що подається однією і другою мовами. І за таких умов кожна російськомовна газета і кожен російськомовний телеканал, свідомі цього його засновники чи ні, сприяють подальшій русифікації України, поглиблюють конфронтацію і розбрат на мовному ґрунті і заганяють справу консолідації суспільства в глухий кут.

З самого початку було очевидно, і від цього застерігала українська преса, що рівні ринкові умови для україномовної і російськомовної преси і книговидавничої справи знищать україномовні видання. Саме це й відбулося після зняття пільгового оподаткування українських видань. Причому загинули передусім незалежні видання. Низький відсоток української преси неухильно зменшується. Та й чи могло бути інакше? У суспільстві, роз'їденому корозією асиміляції і втрати національної ідентичності, така економічна «рівноправність» створює ідеальні умови для майже біологічного експерименту на виживання більш хижої породи.

Київська газета «Русское собрание» (редактор письменниця Алла Потапова) ще десять років тому писала: «Ведь уже сейчас большая часть того, что можно назвать литературной жизнью, в Киеве происходит помимо СП (Спілки письменників) и, кстати, на русском языке... И прошедший раунд великой битвы за «рідну мову» проигран вчастую»[11]. Звернімо увагу на лексику. Тут немає ані «взаємодії», ані «діалогу». Зате є «раунд» і «битва». Раунд справді програно. Та й як би виграв його борець, якому щойно розв'язали руки, а перед тим суперник гамселив його усі раунди поспіль, зв'язавши йому руки і вставивши кляп до рота.

Легкість, з якою потік російського маскульту захопив наші засоби масової інформації, книжковий і газетний ринок і канали телебачення, засвідчує не слабкість української культури, а критичне ослаблення національного інстинкту самозахисту. Українська інтеліґенція борсається у пошуках розв'язання мовного питання, обравши шлях компромісів і поступок російськомовній культурі, а тим

[11] *Потапова А*. Битва за «рідну мову» // Русское собрание. – 1996. – № 7.

часом двомовне суспільство розвивається за своїм непорушним законом – законом боротьби двох мов і культур, яка триватиме доти, доки не переможе одна з них.

В умовах, коли русифікація значної частини населення послабила почуття національної ідентичності, вихід з кризового суспільного стану, спричиненого роздвоєнням національної свідомості, може бути лише один: не компроміс між двома культурами, що продовжує процес їх злиття, а точніше, поглинання української російською, а навпаки, чітке виокремлення української культури і протиставлення її російській[12].

Наступне, на що необхідно ще раз звернути увагу, це прояв російської агресії у сфері масової культури. Серед іноземної культурної продукції, особливо російської, що циркулює в інформаційному просторі України, найбільшу частку становлять продукти невибагливої масової культури, яка має певне ідеологічне наповнення. Масова культура виступає ефективним інструментом інформаційної війни. Її переваги в тому, що, по-перше, вона приносить прибуток, по-друге, в найдоступнішій формі доносить потрібну інформацію, по-третє, усуває і замінює цінності національних культур, що робить об'єктів інформаційної агресії уразливими і слабкими. Варто зазначити, що не будь-який масовий культурний продукт несе в собі загрозу, а лише той, який містить ворожу ідеологічну складову. Теоретично масова культура може транслювати будь-які цінності, зокрема, традиційні. Однак, оскільки сучасна масова культура в Україні представлена переважно зразками західної та російської, більшість дослідників розглядають її виключно в матеріалістичному контексті. Ще однією особливістю масової культури є те, що вона схильна до того, щоб перебільшувати, «прикрашати» явища і факти, а це нерідко призводить до їх викривлення. З точки зору стратегічного ведення інформаційної війни, масова культура є ідеальним інструментом, тому що внаслідок вищеназваних особливостей найбільший вплив має на молодь. Таким чином, за допомогою чужої масової культури, яка є привабливою як своєю демократичністю, так і культурними цінностями, національні культурні простори зазнають змін. У відомій книзі «Вибір. Глобальне панування чи глобальне лідерство» З. Бжезінський наголошував на відсутності переконливої альтернативної ідеології у здійсненні ідеологічного контролю в умовах поширення глобального зв'язку: масовій культурі можуть чинити опір тільки країни з глибоко традиційною культурою, більшість населення яких проживає в сільських общинах. Фактично єдиним ефективним способом протидії новим культурним спокусам є історична відсталість і самоізоляція[13].

Ось чому масову культуру не можна зупинити політичним указом чи забороною, навпаки, їй треба протиставити український формат. І все ж правомірність розгляду можливих наслідків тотального поширення іноземного масового культурного продукту, як однієї з технологій інформаційної війни,

[12] Див.: *Масенко Л.* Мова і політика // http:// www.vesna.org.ua/txt/masenkol/movpol/08.html

[13] *Бжезинский Зб.* Выбор. Глобальное господство или глобальное лидерство. – М.: Международные отношения, 2004. – С. 232.

легко довести проведенням паралелей між завданнями інформаційних війн та наслідками впливу масової культури на суспільство:

- масова культура виконує в основному розважальну функцію і не сприймається більшістю людей як ідеологічний продукт, проте, діючи на рівні почуттів та емоцій, вона може формувати чужорідні цінності і викликати сумнів у надбаннях власної національної культури;

- чужорідний масовий продукт формує нові уявлення про життя, політику, мораль і культуру, тому сприяє змінам, що вигідні стороні, яка здійснює інформаційний вплив;

- дестабілізація в суспільстві досягається поширенням масового культурного продукту, що однобічно змальовує гострі, дискусійні теми під час протистоянь, наприклад, в Україні між партіями «прозахідного» і «проросійського» спрямування;

- соціальні та релігійні зіткнення провокуються за допомогою поширення ідеологічного культурного продукту, використання церков для деструктивного впливу на населення;

- спеціально виготовлений культурний продукт однобічно висвітлює історичні події, применшує значимість народу в історії, нав'язує чужорідне світосприйняття;

- масовий культурний продукт звеличує обраних інформаційним агресором вигідних йому персонажів, події, факти і замовчує або перекручує невигідні;

- масова культурна продукція може викликати необхідні агресору емоції, закріплюючи страх, гнів чи радість за певними діями, процесами чи ситуаціями, що може бути використано в цілях суб'єкта інформаційної війни.

Звідси видно, що поширення зарубіжної масової культури з деструктивним ідеологічним наповненням цілком підпадає під технологію інформаційної війни, яка є стратегічною і має на меті поступову, але безповоротну зміну культурно-моральних цінностей і поведінки людей. Ще однією її особливістю, як уже зазначалося, можна вважати зорієнтованість на молодь. Саме молоде покоління, з перейнятими культурно-моральними цінностями, визначатиме в майбутньому долю країни. Тому, орієнтуючись на цільову аудиторію молоді, інформаційний агресор вирішує далекоглядні питання. Росія має більше переваг для ведення інформаційних війн на території України: російськомовність значної частини українського населення, якому пропонується цілий комплекс проросійських ЗМІ та ЗМК, інститут Української православної церкви Московського патріархату, який підтримує російську інформаційну політику, проросійські партії та культурні організації, діяльність яких часто має антиукраїнський характер[14].

Новим способом поширення інформації, а водночас ще одним потужним інструментом інформаційної війни, через який поширюється іноземна культурна продукція, став Інтернет. Той, хто розміщує інформацію в Інтернеті, здобуває

[14] *Парфенюк І.* Іноземна культурна продукція в інформаційному просторі України // Український інформаційний простір. Число 1. Ч. 2. – К., 2013. – С. 78 – 79.

ініціативу в інформаційній війні. Українці ж є активними користувачами російського контенту в Інтернеті, а також російськомовного, а часом і проросійського за змістом українського, що дозволяє Росії здійснювати культурно-інформаційний вплив.

Кіно, що транслюється в Україні, здебільшого російського виробництва. Російська держава, користуючись слабкістю українського кінематографу, має можливість одночасно пропагувати масову культуру з власним ідеологічним наповненням і заробляти непогані гроші. Таким чином, наша країна ще й оплачує іноземний культурно-інформаційний вплив. Те саме стосується і російськомовних книг, які становлять у загальному тиражі 213 від виданих українською мовою.

В умовах російської агресії особливо гостро постала проблема збереження і повернення на історичну батьківщину культурних цінностей і культурних артефактів, які опинилися в руках окупантів. Події в Криму, пов'язані з анексією півострова Російською Федерацією, викликали потребу привернути увагу до питання захисту культурної спадщини в цих умовах. Втрата кримської культурної спадщини для України – це катастрофа. Унікальні культурні й історичні цінності Криму анексовані разом з півостровом. Україна пишалася такими пам'ятками, як Херсонес, Бахчисарайський палац, Пантікапей. Унаслідок окупації вона тимчасово втратчає велику частку свого культурного цивілізаційного потенціалу. Україну враз позбавили рідкісних лапідарних колекцій, античних руїн, музейних цінностей, найдавніших церков, храмових комплексів і палацових споруд. Тисячі артефактів почнуть кочувати по виставках Російської Федерації, поки остаточно не загубляться в чиїхось сховищах. На відміну від заводів, портів і банківських сховищ, збитки від їхнього відчуження підрахувати неможливо. Ці скарби безцінні.

Охорона національної історико-культурної спадщини є обов'язком Української держави не лише перед своїми громадянами, а й перед світовою спільнотою. Враховуючи, що події в Криму – це міжнародний військовий конфлікт окупаційного гатунку, то має йтися про правовий захист на підставі вимог міжнародних правових документів.

За даними Державної служби статистики України на початку 2013 р. в Автономній Республіці Крим діяли 34 музейні установи, в Севастополі – 5 музейних установ. В АР Крим зберігаються 917 477 предметів державної частини Музейного фонду України. А в Севастополі 320 163 музейні предмети державної частини того самого фонду. Ось чому питання збереження культурних цінностей на території Криму набуває великої ваги. Але чи не найбільше викликає хвилювання − чи вдасться Києву захистити культурні цінності на території Криму?

Україна повинна негайно домагатися переміщення культурних цінностей із Криму, безпека яких тепер не гарантується. Для цього, як свідчить вищевикладене, є надійна правова база, що дозволяє домогтися збереження культурної спадщини, яка опинилася під загрозою в умовах окупації Криму. Це завдання, насамперед, Національної комісії України у справах ЮНЕСКО. Необхідно

терміново скласти списки культурної спадщини, які розміщені в кримських музеях, та з'ясувати історію їхнього походження та правовий стан. Переміщення повинно здійснюватися під міжнародним контролем.

Із цією метою Україна, за сприяння Генерального директора Організації Об'єднаних Націй з питань освіти, науки і культури або на свій розсуд повинна запропонувати російській стороні скликати нараду представників влади, на які покладено захист культурних цінностей, можливо, на нейтральній, належним чином вибраній території, та укласти спеціальні угоди з усіх питань, які врегулюють статус культурних цінностей Музейного фонду України. Це нелегке завдання з огляду на те, що в Україні немає цілісної системи обліку музейних предметів, а облік ведеться кожним музеєм окремо.

Таким чином, цілком очевидно, що захист культурних цінностей має стати пріоритетним напрямом культурної політики в умовах наростання агресивних зазіхань РФ стосовно України. При цьому важливо враховувати, що нині є надійна міжнародна правова база для того, щоб негайно порушити питання про захист культурної спадщини України в Криму та Донбасі на державному рівні із залученням міжнародних інституцій[15].

10.3. Адаптація української культури до західних стандартів і відстоювання її суверенітету

Зі здобуттям незалежності Україна почала проводити власну інформаційну та культурну політику на основі принципів державного суверенітету, які полягають у праві самостійно вирішувати внутрішні та зовнішні питання без втручання інших держав, організацій чи осіб. Одним із багатьох завдань, які стояли перед владою, − це створення свого національно-культурного та інформаційного простору, забезпечення його суверенітету, що дозволило б протистояти негативним наслідкам інформаційно-культурного впливу з боку інших, недружелюбних держав. Перевагою України в цьому питанні була відносна політична стабільність, відсутність міжнаціональної ворожнечі та збройних конфліктів. Саме тоді мала б бути закладена основа для поширення і закріплення українських цінностей, зокрема, шляхом створення і популяризації власних культурних продуктів. Особливість цих процесів полягала в тому, що вони протікали в умовах євроінтеграційного вибору України, що вимагало певної адаптації української культури до західних стандартів. Відсутність належної стратегії у цьому питанні призвела до того, що в інформаційному просторі України посилилося домінування не тільки російської, але й західної масової культури, що негативно позначається на розвитку національної культури та сприяє поширенню чужих, нерідко аморальних цінностей.

Інформаційний простір – вимір протистояння, де зброєю є інформація і боротьба ведеться за цілеспрямовану зміну індивідуальної та суспільної

[15] *Литвин С.Х.* Міжнародна правова база захисту культурної спадщини України в умовах військового конфлікту // Бібліотекознавство. Документознавство. Інформологія. – 2014. – №2. – С. 39, 41.

свідомості. В організаційно-технічному аспекті структуру інформаційного простору становить сукупність баз та банків даних, технологій їх використання, інформаційно-телекомунікаційних систем, мереж, додатків та організаційних структур, які функціонують на основі певних принципів і за встановленими правилами, що забезпечує інформаційну взаємодію користувачів, а також задоволення їхніх інформаційних потреб[16].

У багатьох наукових працях розуміння інформаційного простору зводиться до його трактування як певної історично, географічно і політично визначеної території, яка є сувереном щодо поширення на ній текстової, звукової, аудіовізуальної та ілюстративної інформації через канали засобів масової інформації. Однак, як справедливо зазначає М. Слюсаревський, таке трактування не повністю відображає сутність сучасного інформаційного простору, оскільки залишає на другому плані самі інформаційні процеси технології. Автор пропонує «реляційну теорію інформаційного простору», яка зводиться до таких положень:

- інформаційний простір є станом (і, водночас, результатом) перманентної взаємодії процесів виробництва та споживання інформації;

- процеси виробництва інформації породжують інформаційний простір, але самі по собі не можуть дати йому просторової визначеності, яку надають йому процеси споживання інформації;

- параметри інформаційного простору зумовлюються насамперед темпорально-психологічними характеристиками перебігу інформаційних процесів і соціально-психологічними характеристиками споживачів інформації[17].

За наведеною думкою, інформаційний простір визначається не стільки кількістю вироблення чи площиною поширення інформації, скільки обсягами та інтенсивністю її споживання, а також її змістом. Адже виготовлення певного обсягу інформації не гарантує такої самої кількості її споживання і суспільного впливу. До цього варто додати, що інформаційний простір перебуває в органічному зв'язку з культурним, які дедалі глибше пересікаються та інтегруються.

Отже, під інформаційно-культурним простором будемо розуміти сукупність інформації, яка зберігається та циркулює у процесі соціальних і культурних комунікацій. Соціальні і культурні комунікації – це процес взаємодії культури, обміну її надбаннями між соціальними суб'єктами (окремими людьми, будь-якими об'єднаннями, спілками та організаціями), формуючими цілісність простору окремої людини, держави, групи чи соціуму загалом.

Після розпаду СРСР і відкриття інформаційно-культурних кордонів Україну заполлонив потужний інформаційний потік чужого спрямування. У засобах масової інформації збільшилася частка іноземного капіталу, стала

---

[16] *Фісун А.О.* Теоритично-категоріальне осмислення поняття «інформаційна війна» в структурі інформаційно-політичного простору // Інформаційне суспільство. – К., 2011. – Вип. 13. – С. 43 – 48.

[17] *Слюсаревський М.М.* Інформаційний простір: критика існуючих визначень і спроба побудови теорії // Харківський держ. ун-т. Вісник. – Х., 1999. – №439, ч. 4,5: Сер. Психологія, політологія: Особистість і трансформаційні процеси у суспільстві. – С. 337 – 342.

нормою реклама продукції іноземного виробництва, а в прийнятті рішень на національному рівні нерідко вагомішу роль відіграють радники та політичні діячі з-за кордону. Не вся інформація, що надходила до України, слугувала її інтересам. Часто, навпаки, за допомогою інформаційного впливу інші країни намагалися розв'язати свої проблеми. Так, відтоді як Україна здобула незалежність не було створено механізмів захисту державного інформаційно-культурного простору, водночас, зовнішня її інформаційна діяльність теж залишалася недостатньою. Натомість іноземна інформаційна активність щодо України, особливо з боку Російської Федерації, збільшилась у десятки разів. Тому стан українського інформаційно-культурного простору на сьогодні є незадовільним. Визначальними негативними чинниками, які зумовили такий стан, можна назвати:

− відсутність чіткої і скоординованої державної інформаційно-культурної політики;

− інвестування інформаційних і культурних структур (державних і приватних) за «залишковим принципом» унаслідок економічних причин;

− експансія в Україну зарубіжних виробників інформаційно-культурної продукції, котрі нерідко переважають національну за якістю, економічними можливостями, а також застосовують агресивну ринкову стратегію;

− недостатній професійний рівень працівників інформаційно-культурної сфери, брак вітчизняної системи їх підготовки (особливо це стосується електронних ЗМІ);

− технічне відставання інформаційної інфраструктури та її повна залежність від постачання іноземної техніки, занепад вітчизняної телекомунікаційної промисловості[18].

Кожен із наведених чинників здатний зруйнувати національний інформаційно-культурний простір, а зважаючи на те, що він не був повною мірою сформований з урахуванням національних цінностей, це призводить до вкрай негативних наслідків для держави та суспільства, в тому числі й культурної сфери[19].

Варто нагадати, що доктрина інформаційної безпеки України була розроблена ще у 2008 році за президентства Віктора Ющенка, проте вона не стала дієвим регулятором у цій сфері. Крім того, досі так і не ухвалено закон про засади державної інформаційної політики. Так само в Україні не створено кіберкомандування, котре б могло швидко реагувати на виклики в інформаційній сфері безпеки держави. Натомість у Росії, яка є найбільшим агресором щодо України, про що засвідчує гібридна війна в Криму і Донбасі, уже не перший рік ведуться роботи щодо створення такого кіберкомандування і реалізуються відповідні державні програми.

[18] *Бінько І.* Інформаційний простір України : стан та тенденції розвитку // Бібліотечний вісник. – 2001. – №2. – С. 15 – 18.

[19] *Парфенюк І.* Іноземна культурна продукція в інформаційному просторі України // Український інформаційний простір. Число 1. Число 2. – К., 2013. – С. 76 – 78.

Гострою для України залишається проблема підготовки фахових кадрів з інформаційної безпеки. Готуватися вони мали б як у цивільних навчальних закладах, так і військових. Не завадило б збільшити обсяг викладання відповідної дисципліни на спеціальностях, які перебувають на межі «інформаційної безпеки» – політології, культурології, журналістики, правознавства, інформаційних технологій, військової справи тощо.

Заради кращого прикладного ефекту варто залучати до цієї сфери якнайбільше ІТ-фахівців, особливо з питань безпеки інформаційних мереж. У низці іноземних медіа зазначалося, що Росія під час операції з анексії Криму завдала кіберудару по українських телекомунікаційних мережах, а також використовувала вірус під назвою «Snake». Не варто забувати, що росіяни для розробки своїх операцій використовують досвід екс-співробітника АНБ Едварда Сноудена.

Наступна причина інформаційних поразок української сторони – майже відсутність вітчизняного іномовлення та фактичне небажання влади за роки незалежності належним чином працювати над позитивним іміджем України у світі. Як наслідок, інші держави, виходячи із власних інтересів, формують потрібний їм образ нашої країни, її культурний світ, і дуже часто він має негативний зміст. Саме тому на міжнародній арені Україна часто сприймається далеко не найкраще.

Постколоніальний статус України як частини колишньої Російської імперії в різних її трансформаціях спричинився до того, що РФ і далі зберігає свій вплив на Україну, її мовний і культурний світ. Пріоритетними сферами російського впливу залишаються: інформаційна, культурно-освітня, мовна, політична, економічно-енергетична, релігійна та ін[20].

Усі ці чинники відіграють дуже ажливу роль у культурному просторі України, адже вони є ідентифікаційними індикаторами. Частина мешканців України, ідентифікуючись як православні та прихильники УПЦ МП чи російськомовні, стають причетними до простору «руского міра», принаймні в голові Путіна, хочуть вони того чи ні. Часто, щоб зберегти цю самоідентифікацію, вони читають російську та російськомовну пресу, дивляться російські канали, слухають російську музику, купують російські книжки, газети тощо. І це не дивно, адже саме цей продукт домінує в українському культурному просторі. Як припускає М. Рябчук, країна, яка розташована поруч зі своєю колишньою метрополією, має мало шансів на те, щоби витворити свій масовий культурний простір[21].

Наразі ця концепція підтверджується, адже за 24 роки Україна, можна вважати, не створила своєї належної поп-сцени, україномовні книги мають невисокі наклади порівняно не лише з російськими, а й іншими, а щоденний тираж російськомовних газет та журналів в Україні вдвічі більший, ніж

[20] Кримська інформаційна війна: чим відповість Україна // http://mymedia.org.ua/articles/infowars/

[21] *Рябчук М.* Зона відчуження: Українська олігархія між Сходом і Заходом. – К.: Критика, 2004. – С. 57.

державною мовою. Ще гірша ситуація в кіноіндустрії. Телепродукт, споживачами якого є понад 96% населення країни, часто є російського, американського, латиноамериканського та європейського, себто закордонного виробництва.

Дуже показовим є ставлення кабельних операторів до вимикання російських каналів зі своїх мереж: декотрі з них досі цього не зробили. Ще не так давно за результатами опитування Центру Разумкова українським ЗМІ довіряли 66% українців, а не довіряли – 29%. Відповідні показники щодо російських засобів масової інформації – 52% та 37%. Вже після кремлівської анексії Криму цей результат істотно змінився: українським медіа довіряють 62%, а не довіряють – 21%, російським ЗМІ не довіряють аж 72% опитаних українців. Ще більше він змінився на користь українських медіа після російської агресії на Донбасі.

З медійного поля вилучати продукцію російського виробництва потрібно поступово і не механічно, залишаючи якісну частину контенту, котрий не може негативно вплинути на українську аудиторію. Можливо, варто навіть надати ширший майданчик тим діячам культури нашого північно-східного сусіда, котрі висловилися «проти» російської агресії в Криму та щодо України загалом. Ті ж, хто підписав звернення до В. Путіна за введення військ у нашу країну, мають стати нерукоподаваними, їх не слід допускати на територію України з гастрольною чи якоюсь іншою метою масового впливу. Робити це варто не лише заборонами, але й збільшенням гастрольних зборів так, щоб виступ не міг окупитися. Зараз же більшість концертів зірок сусідньої естради не мають концертів на наших теренах з тієї простої причини, що організатори заходів або самі бойкотують російський продукт, або банально розуміють невигідність проводити такі гастролі в Україні.

Оскільки культурний вакуум, по суті, є явищем неможливим, то й порожнечу, що виникне після зменшення російського продукту, буде потрібно чимось заповнити. Саме це може стати поштовхом для створення нового українського якісного і масового, і не лише, контенту, що було майже неможливим через засилля кремлівського пропагандистського матеріалу.

Ще одним пунктом, котрий можна додати до цього переліку, є низька якість частини вітчизняних ЗМІ. Деякі журналісти вперто не дотримуються професійних стандартів. Через це в український простір потрапляють «вкидування» російської пропаганди. Також цьому сприяє ціла низка видань типу «п'ятої колони», котрі відстоюють у нашій країні кремлівський погляд на світ. Варто сподіватися також, що тепер, коли Україна стала цікавою і хвилюючою темою для всієї планети, потужні гравці світового медіаринку врешті матимуть своїх спецкорів у Києві, а не лише в Москві чи Варшаві. Це дозволить їм надавати більш об'єктивну інформацію про нашу країну, а не робити це очима російських чи польських медіа.

Розглядаючи інформкампанії за типами, сучасна українська відповідь на російську інформаційну агресію має бути не тільки захисною чи стабілізаційною, а й наступальною, з використанням усіх видів медіа. Потрібні і короткострокові, і довгострокові операції. Після Революції Гідності нова

українська влада намагається працювати у цьому напрямі, зокрема, створено Міністерство інформаційної політики, яке очолив відомий журналіст Юрій Стець. Однак тут варто усвідомлювати, що російська пропагандистська машина на порядок потужніша, вона живиться й автономно, самостійно створюючи медіаприводи або й просто вигадуючи їх на голому місці. Та все ж такі дії негативно впливають на самих українців, котрі, перебуваючи в постійному інформаційному перенапруженні, дуже болісно і не завжди адекватно сприймають будь-які ексцеси у політичному житті країни. Тому, окрім стабілізаційних повідомлень, українці дуже потребують позитиву та холодної розміреності. Як вважає один із кращих спеціалістів у питаннях інформаційних воєн Георгій Почепцов, наші медіа привчили нас до емоційного, замість аналітичного, сприйняття дійсності[22]. Ось чому необхідно зменшити вплив віртуального на своє життя та проводити час «у реальному світі». До порад психологів з цього приводу, на жаль, дослухаються далеко не всі.

Крім захисної реакції, українська влада має застосовувати й тактику контратак в інформаційному просторі. Її, схоже, уже випробовує вітчизняне МЗС. Особливу увагу, з конкретними прикладами, потрібно привертати до тієї тематики, на котру цивілізований світ реагує вкрай болісно: ксенофобія, вияви неонацизму та фашизму, антисемітизму, порушення прав національних меншин, себто все те, в чому Кремль звинувачує Україну і що насправді куди більше притаманне саме Росії. Не виключено, що російська агентура може провокувати знищення радянських монументів і проводити інформаційну кампанію з цього приводу серед проросійськи налаштованого населення України, дедалі ширше використовувати ці матеріали в інформпросторі РФ та за рубежем.

До завдань, які мала б поставити перед собою українська влада в сфері інформаційних операцій, варто віднести такі:

– стабілізація внутрішньої ситуації і налагодження належної комунікації в країні;

– протидія інформаційній війні Росії та кіберзлочинності, націленої на розкол України;

– вплив на прийняття вигідних для України рішень урядами західних держав та країн-союзниць;

– деконструкція міфу В. Путіна про російськість Криму і східних регіонів України[23].

Тут можна погодитися з Юрієм Рубаном, який вказує, що російська агресія продемонструвала, наскільки не були належним чином визначені і оцінені загрози для національної безпеки України у гуманітарній сфері, особливо з погляду реалізації Росією якісно нової стратегії конфлікту у вигляді «гібридної війни». Ключовим елементом війни є боротьба за оволодіння свідомістю громадян самої РФ, України, країн ЄС та багатьох інших країн з метою

[22] *Почепцов Г.* Глобальні проблеми: конструювання майбутнього. – К.: Український центр політичного менеджменту, 2009. – С. 249.

[23] Кримська інформаційна війна: чим відповість Україна: // http://mymedia.org.ua/articles/infowars/

формування потрібного Кремлю образу подій, що виправдовує порушення державного суверенітету України, анексію Криму і агресію на Сході України[24].

У розробці стратегії і тактики інформаційної війни РФ спирається на сучасне розуміння комунікації як явища, якому належить важлива роль у формуванні соціальної влади і суспільства в цілому. Головною стратегією в цій війні є формування цілісної, адресованої різним соціальним групам всередині РФ і в Україні комунікації на основі політичного розрізнення свій/чужий.

Ця комунікація не передбачає простору для полеміки. «Чужий» у контексті інформаційної війни є не опонентом, а ворогом, що загрожує життю «своїх», і який дегуманізується з метою виведення боротьби з ним за межі права чи будь-якої раціональності. Інформаційна війна закладає і розвиває логіку розділення, яка у сфері політики і права реалізується у вигляді «надзвичайних станів», законів про обмеження прав та інших виходів за межі конституційних порядків.

Інформаційна війна розвивається в бік тотальності: все більше повідомлень про конкретні події вписуються в контекст протистояння. «Чужий» загрожує ззовні, всередині Росії діє «п'ята колонна», ситуація надзвичайна і вимагає тотальної мобілізації. Дійові особи у повідомленнях на будь-яку тему (журналісти, письменники, актори, науковці, підприємці) виступають у ролі солдат інформаційної агресії. Їх суспільний авторитет використовується з метою актуалізації розрізнення свій/чужий і протистояння з цим «чужим» у конкретній ситуації.

У російській комунікації її учасники/адресати сприймають реальність крізь призму певного смислу, що виконує функцію «відключення непотрібного». Цей смисл є примітивізованою картиною зовнішнього світу, тобто ідеологією. Ця ідеологія відкриває широкі можливості для міфотворення і описує світ як одвічну боротьбу сил Добра, що втілені в образі «вечной России», і сил Зла, що ведуть з нею боротьбу. Парадигма «Росії поза часом і простором» понижує складність реального світу і є репрезентацією уявної соціально-політичної системи, що ніколи не існувала і не існує. Ця система не має чітко визначеної назви (вживаються назви Росія, «рускій мір», «руская цівілізація», «православная Русь») і не прив'язується до часу і місця (кордонів). Аляска і Придністров'я, так само як Московське царство і Кримське ханство у різних контекстах включаються до цієї системи. Характерна для міфів розмитість є ще одним із способів уникнути раціональності у представленні проблем і дискусій навколо них.

Для адресатів російської комунікації формула «русские и украинцы – один народ» має важливе смислове навантаження. Вона включає до «своїх» людей різного етнічного походження і соціального стану за умови сприйняття ідеології «Росії поза часом і простором». Натомість вона перетворює на «чужого» будь-кого, хто не сприймає смислу російської комунікації, а отже, протистоїть російській агресії.

[24] *Рубан Ю.* Зміцнення гуманітарної безпеки: першочергові кроки // http://glavcom.ua/print/articles/24106.htlm

В інформаційній війні постійно присутня апеляція до історії, яка створює фундамент російської комунікації. Ця «історія» не має нічого спільного з модерним і правдивим історичним знанням. Ідеологія маніпулює окремими фактами з минулого, вириваючи їх з послідовності причинно-наслідкових зв'язків. Така маніпуляція дозволяє сконструювати особливу «пам'ять», яка є соціальним феноменом, інструментом репрезентації та мобілізації. Прикладом такого маніпулятивного конструкта є «память о Великой Победе», яку символізує «георгіївська» стрічка та ідентифікація з нею пропутінськи налаштованих громадян.

Звісно, метою російської інформаційної війни є створення передумов для перегляду кордонів, що склалися в Європі після розпаду Радянського Союзу, позбавлення суверенітету держав, що утворилися після цього краху, ослаблення чи навіть демонтаж Євросоюзу і встановлення російського домінування в Європі. Щодо України – метою цієї війни є делегітимізація Української держави і влади, переконання значних груп громадян України у штучності, «неприродності» українського народу і нації, нав'язування думки про вторинність української культури і її неспроможність сформувати «правильні», тобто російські, моделі соціальної поведінки.

Кінцевою метою російської комунікації щодо українського суспільства є позбавлення/витіснення/заміщення сенсів існування України як політичної спільноти та позбавлення української ідентичності політичного виміру, її етнізація і зведення до набору «слов'янських» фольклорних маркерів. На думку Кремля, це дасть змогу «возз'єднати розділений народ», тобто включити територію і населення України, чи принаймні велику їх частину, до складу Росії.

Попри певну ефективність російської інформаційної війни аналіз показує наявність у ній слабких місць. Докладне їх визначення дає можливість створити стратегію гуманітарної безпеки як важливої частини стратегії національної безпеки України. Найголовніша слабкість – політика РФ комунікується як проекція ідеології. Як наслідок, раціональні рішення, що спираються на прораховані баланси інтересів, загрожують цілісності комунікації як системи, а значить, ідеології як джерелу влади, а також і самій владі. Керівництво РФ не може прийняти раціональні рішення, напрацьовані на переговорах з українськими, європейськими і американськими партнерами, бо не зможе публічно пояснити їх всередині країни. Натомість посадовці РФ оперують «історичними» аргументами, які не мають жодного відношення до балансу інтересів і міжнародного права. Канцлер ФРН А.Меркель назвала це перебуванням в іншій реальності.

Ще одна проблема російської комунікації: щоб бути впливовою, ідеологія повинна транслюватися на фоні постійного успіху і маскуватися під культуру. Останні роки СРСР продемонстрували смерть ідеології в часи «застою». Загроза ізоляції та нової «холодної війни», санкції та викликані ними економічні проблеми є поганим тлом для російської комунікації. Для протистояння загрозам, що виникають унаслідок інформаційної війни, стратегія гуманітарної безпеки не повинна спиратися на принцип «повторення ходів». Україна не має

належних ресурсів для проведення олімпіад чи фінансування культурних проектів, подібних до російських за розмахом. Стратегія гуманітарної безпеки має передбачати асиметрію у відповідях на загрози.

Можливість ефективної асиметрії відкриває європейський вибір України. Російська інформаційна агресія спрямована на протиставлення Європі, на створення альтернативи. Українська стратегія гуманітарної безпеки має в першу чергу спиратися на інтеграцію України до європейського культурного та інтелектуального простору, поширення європейських культурних моделей і практик соціальної поведінки.

Реалізація стратегії гуманітарної безпеки, зміни в культурі і моделях поведінки, поширення європейських цінностей – це тривалий процес. Інформаційна агресія вже давно розгорнута і набирає інтенсивності. Щоб протистояти їй, варто виділити два рівні стратегії – короткострокову і перспективну.

Першочерговими кроками для зміцнення гуманітарної і культурної безпеки мають стати:

• закриття українського інформаційного простору для поширення російської культурної агресії. Для запобігання поширенню російської ідеології необхідно забезпечити оновлення нормативно-правової бази державного регулювання і контролю в сфері ЗМІ з метою систематичного витіснення культурно-медійного продукту агресора з українського медіаринку, прямої заборони трансляції передач російського інформаційного мовлення;

• створення механізмів для поширення в українському медіа-просторі європейського культурного продукту, в першу чергу телевізійного контенту з країн ЄС;

• партнерство держави і структур громадянського суспільства у створенні суспільного телебачення з метою формування комунікації, що заохочує єдність суспільства і поширює європейські цінності/моделі соціальної поведінки;

• подальша декомунізація суспільства, заперечення нормальності соціальних і політичних практик радянського періоду, розкриття всієї глибини людських і гуманітарних втрат, завданих Україні в час перебування у складі СРСР, протистояння спробам інструменталізувати ностальгію з метою розмивання української ідентичності, формування української історичної пам'яті, гармонізованої з європейською/європейськими;

• розвиток національних культурних індустрій на шляхах участі в європейських програмах і проектах;

• активне стимулювання вивчення європейських мов, у першу чергу англійської;

• реформування освіти і науки з метою формування в Україні сучасних інституцій і практик виробництва знання, орієнтованих на досвід ЄС і США;

• маргіналізація домодерного розуміння історії і суспільства, акцентування важливості раціонального опису/інтерпретації минулого і теперішнього;

• збереження поділу приватної і публічної сфер, розділення релігії і політики, протистояння спробам політизації віросповідального вибору, реалізація

модерних практик державно-церковного партнерства у розв'язанні соціальних проблем[25].

Викладені тут деякі підходи до інформаційної політики України мають пряме і пріоритетне відношення до культурного простору, забезпечення його суверенітету і самодостатності. Кожна національна культура, в тому числі й українська, спроможна стати великою та впливовою лише за певних умов, насамперед за наявності належної підтримки як з боку держави, так і бізнесових структур, а також проведення структурних змін і «перекодування» культурної матриці з урахуванням найкращих надбань національної культурної спадщини і тенденцій сучасних культурних процесів у Європі та світі. Потрібні не тільки талановиті творці національного культурного продукту, але й фахові інтерпретатори власної культурної спадщини, цікаві культурологічні, мистецтвознавчі, історіософські, журналістські та рекламні інтерпретації з метою її просування в світі. Велика і модерна Україна може бути сформована лише великою і модерною українською культурою, що, в свою чергу, вимагає її послідовної адаптації до західних цивілізаційних стандартів, без ігнорування традиційних східних зв'язків за умови принципового відстоювання культурного суверенітету України.

[25] *Рубан Ю.* Зміцнення гуманітарної безпеки: першочергові кроки // http://glavcom.ua/print/articles/24106.htlm

ВИСНОВКИ

Україна – одна найдавніших і найбільших європейських держав зі своєю багатовіковою і самобутньою історією, культурою і цивілізацією. Хоч українська державність не раз зазнавала руйнації, але культурно-духовна нитка, що поєднує культурну традицію сотень поколінь українців, ніколи не переривалася. Цивілізаційне осмислення історії соціокультурних процесів в Україні, знакових надбань у сфері народної і високої культури дозволяє неупереджено оцінити, яких висот сягнула культура українського народу, з яких джерел беруть початок її витоки, який її сьогоднішній стан і які перспективи розвитку. Головний виклик для України зумовлений сучасними глобалізаційно-інформаційними процесами, її курсом на трансформацію, модернізацію та євроінтеграцію суспільства, на реалізацію підписаної Угоди про асоціацію України і ЄС. Не випадково, що серед пріоритетних індикаторів реалізації Стратегії сталого розвитку «Україна-2020» фігурує низка завдань у сфері культури, а саме: у 2020 р. середня тривалість життя підвищиться на 3 роки; за даними загальнонаціонального опитування 90 відсотків громадян відчуватимуть гордість за свою державу; у широкий прокат вийдуть 20 фільмів українського виробництва; 75 % випускників загальноосвітніх навчальних закладів володітимуть щонайменше двома іноземними мовами та ін.[1].

Дослідження показало, що в культурно-духовній сфері України все ще помітна радянська спадщина і сталінсько-брежнєвська концепція культурної політики, галузевий підхід до культури та залишковий принцип її фінансування. Середньорічне фінансування культури протягом останніх двох десятиріч коливається на рівні 0,4 – 0,7 % ВВП, хоча «Основами законодавства про культуру в Україні передбачено щонайменше 8 %. За цей час закрито тисячі бібліотек, клубів, більш як удвічі зменшилося відвідування театрів, музеїв, кіно.

Україна ще недостатньо представлена в європейських культурних мережах, слабо включена в європейські культурні процеси і структури, суттєво відстає від європейських стандартів, насамперед за рівнем життя населення, а також від критеріїв культурного розмаїття. Реалізацію культурних програм всіляко гальмують такі негативні явища, як синдром «напівреформ», консервація старих моделей і практик, корупція, груповий монополізм, вульгарний протекціонізм, використання політичними об'єднаннями і окремими політиками потенціалу культури для підвищення власного іміджу, комерціоналізація установ культури, низький рівень культурного менеджменту тощо. Руйнівні наслідки для національного культурного простору має деструктивний вплив російських культурних та інформаційних трендів антиукраїнського спрямування. На ці гальмівні процеси справедливо вказувалось у висновку міжнародних експертів щодо культурної політики України[2].

---

[1] Указ Президента України № 5,2015: Стратегія сталого розвитку «Україна - 2020» // https//:www. ru/general//2020.html

[2] Культурна політика України – оцінка міжнародних експертів: //https//:mincult.kmu.gov.ua/mincult/doccatolog?document ?id…

Десять років тому Рада Європи оголосила «Київську ініціативу» – винятково важливий проект, спрямований на удосконалення культурної політики та популяризацію культурної спадщини України в Європі, розширення культурної співпраці в рамках європейської співдружності. «Київська ініціатива» отримала нове дихання внаслідок підписання Угоди про асоціацію України і ЄС, що відкриває додаткові можливості українцям для розширення доступу до культурних мереж, практик, досвіду і цінностей, яких нам суттєво бракує. Цьому сприятиме і очікуване запровадження в 2016 р. безвізового режиму.

Як відомо, кожна людина оволодіває тими національно-культурними цінностями, які були створені її попередниками з урахуванням надбань світової культури. Проте далеко не всі ці цінності доступні або й цікаві для кожної конкретної людини. Скажімо, не кожен може побачити в оригіналі картину Леонардо да Вінчі «Джоконда», яка знаходиться в Парижі у Луврі, або почути «живе» виконавче мистецтво видатних майстрів сучасності через недоступність придбання квитків на їхні виступи. Так само можна говорити про переваги одних культурних цінностей щодо інших. Наприклад, хтось віддає перевагу класичній музиці, а хтось – сучасній естраді, рок-музиці і т.п., хоч сучасна висококультурна людина має розумітися на всьому розмаїтті культурного життя. Слід мати на увазі, що людина – не споживач, а насамперед творець культурних цінностей. Кожен з нас робить свій внесок у культуру суспільства, оскільки вона включає результати всієї діяльності, яка неминуче має культурний аспект. Саме діяльний підхід до визначення культури як цілісного соціального явища дозволяє включити в сферу культури всі види людської діяльності: матеріальну і духовну. Системний підхід дає змогу сформулювати сутність феномену культури у найбільш узагальненому визначенні.

Цивілізаційне бачення культури орієнтує розглядати її як сукупність духовних і матеріальних цінностей, створену цілеспрямованою діяльністю людства протягом його історії, а також взаємовідносини, що складаються в процесі засвоєння, відтворення цих цінностей та їх розподілу і обміну. Таке розлоге визначення культури не виключає можливості трактувати її в антропологічному форматі, коли під культурою розуміють «культурні риси» людини – розум і почуття, мову і спілкування, естетичні смаки та норми поведінки тощо. Разом з тим, слід враховувати і таку особливість культури, як її ідеальні форми побутування у форматі певних образів, ідей і прожектів. Вони можуть опредметнюватися в ідеях певної епохи, відображатися у стилях художньої літератури, мистецтва чи архітектури, в ментальності.

Дослідження цивілізаційного виміру української культури засвідчує, що культура залишається пріоритетною сферою життєдіяльності будь-якого цивілізованого суспільства. В ній реалізується інтелектуальний і духовний потенціал людини, спосіб її буття, ментальність, вона має визначальний вплив на всі інші сфери – економічну, політичну, правову тощо.

В епіцентрі культурного життя перебуває людина як її головний творець і продукт, створюючи духовні і матеріальні цінності, забезпечуючи умови свого існування, реалізуючи свій розум, здібності та вміння, знання і світоглядні орієнтири, засвідчуючи свою своєрідну мову, світорозуміння, ментальність,

душевні почуття й національний характер. Українська культура, будучи національно самобутньою та історично укоріненою в європейському цивілізаційному ландшафті, дедалі повніше утверджує свою присутність і в світовому цивілізаційно-культурному просторі, демонструючи унікальні надбання у сфері науки, освіти, літератури, музичного, образотворчого і театрального мистецтва, архітектури, народної творчості. Збуваються пророчі слова Івана Франка про чудотворну силу українського слова, яке стає світочем національного ідеалу, «здобуває собі … і цілій нашій нації право горожанства серед цивілізованих народів»[3].

У процесі реалізації задуму і дослідницьких завдань автори, виходячи з методології цивілізаційного пізнання соціокультурних процесів, прагнули дати найновіше трактування культури в його взаємодії з цивілізацією, обґрунтувати сучасні підходи до періодизації історії української культури в контексті змінюваності культурної картини світу. В цьому зв'язку вдалося з'ясувати деякі особливості міфологічного мислення праукраїнців і сакральність давньоукраїнської культури, розкрити рубіжне значення зародження писемності та християнізації Руси-України як культурно-цивілізаційного повороту. Вагоме місце у цьому зв'язку відведено дослідженню феномену культури княжої України як частини європейських культурно-духовних цінностей, її розвиток у ренесансну та модерну епохи, показано значення писемності, друкарства та Просвітництва.

Автори намагалися розставити нові акценти в аналізі соціокультурних процесів в Україні в імперську добу, розкрити їх вплив на формування етнічно-культурної ідентичності, української нації та національно-державницької і соборницької ідеї. У цьому зв'язку підкреслено значення Української революції і державотворчих процесів 1917 – 1921 рр. в культурно-цивілізаційному виборі українського народу. На жаль, цей вибір на сім десятиріч був загальмований насадженням більшовицько-російського окупаційного режиму з його антигуманною природою і нищівною політикою у сфері національної культури.

Аналізуючи пострадянські трансформаційні та євроінтеграційні процеси в українській культурі, автори окреслили причини кризових явищ, розкрили форми спротиву російському культурному монополізму та парадигмі «руского міра», забезпечення державного суверенітету української культури в умовах глобального медіа-простору. В контексті перспектив модернізації культури дуже важливо, з одного боку, послідовно реалізовувати культурно-духовні цінності Майдану та Революції Гідності, проводити курс на децентралізацію управління культурним комплексом, на підвищення ролі місцевих громад, запроваджувати договірну модель у секторі культури, а з іншого, засвоювати цивілізаційні стандарти європейської культури.

Незважаючи на глибоку економічну кризу, на анексію Росією Криму, на розв'язану нею війну, що призвела до великих людських жертв, економічних втрат і культурних руйнувань, Українська держава знаходить можливості для підтримки розвитку національної культури, в тому числі на регіональному та

[3] *Франко І.* З останніх десятиліть XIX ст.// Франко І. Зібр.тв. у 50 т. – Т. 41. – К.: Наукова думка, 1986. – С.527.

місцевому рівнях, сприяє проведенню адміністративної реформи, яка має сприяти оптимізації мережі закладів культури і мистецтва, здатної повною мірою надавати доступні культурно-мистецькі послуги нашим громадянам, забезпечувати піднесення матеріального рівня, належний соціальний захист тих, хто працює в галузі культури, поліпшення умов творчої праці. Для цього слід продовжити удосконалення правової, нормативної бази культури, зокрема, формування сприятливих законодавчих умов для закладів та підприємств галузі, для всіх вітчизняних виробників мистецьких товарів і послуг. Влада, насамперед Мінкультури України, покликані послідовно створювати сприятливіші умови для благодійництва і меценатства в Україні, налагоджувати постійне і дієве партнерство держави з недержавними організаціями у сфері культури, передусім з творчими спілками. При цьому особлива увага має приділятися підтримці творчої молоді. Інноваційна політика має реалізовуватися в процесі «реанімації» закладів культури на селі, надання їм більшої мобільності і наповнення новим змістом їх діяльності.

Реалізуючи завдання, які випливають із Угоди про асоціацію України і ЄС, необхідно зберігати наші не менш традиційні східні контакти, а також якомога ширше сприяти розвитку національної самобутності української культури, враховувати надбання базових субкультур, рішуче долаючи комплекс меншовартості, а також стереотипи і залишки тоталітарного минулого. У цьому контексті велику роботу слід провести з реалізації законодавчих актів щодо декомунізації українського суспільства, відійти від спрощеного розуміння їх сутності, зведення їх заходів до забезпечення вільного доступу до архівів репресивних органів тоталітарного режиму, знесення пам'ятників його діячам і перейменування назв населених пунктів та вулиць. Між тим, має йтися про глибинні зміни в свідомості людей, у способі мислення і організації всіх сфер суспільного життя, включаючи всю систему освіти, науки і культури. Актуальність подальшого дослідження цих змін посилюється об'єктивним зростанням ролі етнокультурного чинника в сучасній міжнародній системі[4].

Підсумовуючи, ще раз наголосимо: український народ за свою багатовікову історію створив унікальну за змістом і формою національну культуру. Її наукове осмислення було і залишається актуальним завданням гуманітаристики, насамперед філософії, історії, політології, культурології та інших наук. Реально нові результати можна отримати на перехресті наук шляхом застосування цивілізаційного підходу і міждисциплінарних методів пізнання соціокультурних процесів. Серед проблем, які потребують подальшого осмислення на міждисциплінарному рівні, актуальними видаються такі: інтеграція складових компонентів культури, їх взаємодія щодо забезпечення цілісності як планетарного явища і єдності цивілізаційно-культурного, економічного та екологічного процесу на постіндустріальному просторі; визначення пріоритетної ролі людини в оновленні гуманістичних цінностей культури, її форм і змісту; сутність культурного прогресу в умовах глобалізації світу і шляхи модернізації національної культури; політичні, еконо-

[4] *Майборода О. М.* Етнічність у міжнародній системі. – К.: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. – 2015. – 408 с.

мічні та демографічні чинники культури; гуманізація культури на засадах моральних пріоритетів та її протидія тероризму і конфліктам; регулятивна функція культури у сфері міжкультурних та міжособистісних відносин; формування української інтелектуальної еліти на різних етапах історії та її ролі у розвитку національного культурного ландшафту; збереження і охорона культурної спадщини як носія історичної пам'яті та ін.

Критерієм ефективності наукових культурологічних студій є їх зв'язок з культурною сферою, її практикою, здатність активніше втручатися в реальні процеси культурного будівництва, сприяти утвердженню прогностичної моделі «культура життя». З цього погляду, видається доцільним конкретизувати деякі практичні проблеми сучасної культурної політики, загальні контури якої окреслені в нашому дослідженні. Йдеться про: законодавче закріплення курсу на підвищення ролі національної культури у формуванні світоглядних та моральних основ суспільного життя з урахуванням традиційних духовних цінностей українського народу; реформування культури на національному ґрунті в контексті її інтеграції в європейський цивілізаційно-культурний простір; відродження національного кінематографа, прискорення розвитку українського книгодрукування, захист національного медіапростору (телебачення, радіо, Інтернет, преса) від російського монополізму; виведення за межі дискусій питань щодо суверенітету українського культурного простору, щодо статусу української мови як державної, дотримання принципу україноцентризму в підходах до спірних проблем історії, релігії; наповнення новим змістом культури шанування національної пам'яті, звичаїв, традицій, збереження історичної спадщини; державна підтримка і заохочення культурно-мистецького спонсорства та меценатства, розвитку державно-приватного партнерства у сфері інтелектуальної та культурної творчості. На окрему увагу заслуговує удосконалення роботи з підготовки і атестації кадрів усіх сфер культури: освіти, науки, мистецтва, культурного менеджменту, маркетингу і комунікації, а також технічне та технологічно-інформаційне переоснащення установ культури. У цьому зв'язку варте уваги ґрунтовне дослідження В. Андущенка, присвячене місцю освітньої сфери реалізації європейського вектора розвитку і життєдіяльності України[5].

Таким чином, історія української культури в цивілізаційному вимірі переконливо засвідчує, наскільки важливо керуватися в культурній політиці науковим підходом, спиратися на власний і світовий досвід, спрямовуючи її на соціокультурну модернізацію України, пам'ятаючи, що соціокультурні процеси підпорядковуються глибинним законам самоорганізації.

[5] *Андрущенко В. П.* Світанок Європи: проблеми формування нового вчителя для об'єднаної Європи XXI століття. – К.: Знання, 2011. – 1099 с.

Для нотаток

Для нотаток

Для нотаток

Для нотаток

Наукове видання

КАЛАКУРА Ярослав Степанович,
РАФАЛЬСЬКИЙ Олег Олексійович,
ЮРІЙ Михайло Федорович

УКРАЇНСЬКА КУЛЬТУРА: ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ ВИМІР

Монографія

Комп'ютерна верстка та макетування – Н.В. Гринь

Підписано до друку 03.12.2015 р. Формат 70х100/16
Папір офсетний. Друк офсетний.
Гарнітура Times. Ум. друк арк. 39,99. Обл.-вид. арк. 36,45
Тираж 500 прим. Зам. № 1115

Видавець Інститут політичних і етнонаціональних досліджень
ім. І.Ф. Кураса НАН України; Президія НАН України
01011, м. Київ, вул. Кутузова, 8
Тел. (044) 285-65-61
www.ipiend.gov.ua, e-mail: office@ipiend.gov.ua

Виготовлювач ПП Лисенко М.М.
16600, м. Ніжин Чернігівської області, вул. Шевченка, 20
Тел.: (04631) 9-09-95; (067) 4412124
E-mail: milanik@land.ru

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
видавців, виготовлювачів і розповсюджувачів видавничої продукції
серія ДК № 2776 від 26.02.2007 р.