

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЧЕРКАСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ БОГДАНА ХМЕЛЬНИЦЬКОГО

На правах рукопису

Куций Іван Петрович

УДК 930.1 (477) «17/19» (367+4)

**«СХІД» І «ЗАХІД» В УКРАЇНСЬКІЙ
ІСТОРИОГРАФІЇ (КІНЕЦЬ XVIII – ПОЧАТОК XX СТ.): ГЕНЕЗА
ЦИВІЛІЗАЦІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ**

Спеціальність: 07.00.06 – історіографія,

джерелознавство та

спеціальні історичні дисципліни

Дисертація на здобуття наукового ступеня

доктора історичних наук

Науковий консультант:
доктор історичних наук,
професор *Масненко В.В.*

Черкаси – 2016

ЗМІСТ

| | |
|--|-----|
| ВСТУП | 4 |
| РОЗДІЛ 1 | |
| УКРАЇНСЬКА ЦИВІЛІЗАЦІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК НАУКОВИЙ КОНСТРУКТ | 13 |
| 1.1. Стан, етапи та перспективи наукового дослідження..... | 13 |
| 1.2. Специфіка джерельної бази | 32 |
| 1.3. Теоретико-методологічні аспекти вивчення цивілізаційної ідентичності ... | 40 |
| РОЗДІЛ 2 | |
| ДИСКУРСИВНІ СТРАТЕГІЇ СЛОВ'ЯНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ..... | 79 |
| 2.1. Ідейно-світоглядні джерела слов'янської ідентичності..... | 79 |
| 2.2. Концептуальні константи Слов'янщини крізь призму автостереотипу «своєї» цивілізації..... | 103 |
| 2.3. Захід/Європа в цивілізаційних координатах: обґрунтування образу «чужого» | 130 |
| РОЗДІЛ 3 | |
| ІНТЕРПРЕТАТИВНІ МОДЕЛІ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ | 170 |
| 3.1. Інтелектуальні та соціокультурні передумови європейської ідентичності | 170 |
| 3.2. Утвердження ідеї європейськості української історії | 190 |
| 3.3. Обґрунтування історичного образу Московії/Росії як цивілізаційного «чужого» | 234 |
| РОЗДІЛ 4 | |
| МІЖ «СВОЇМ» СХОДОМ ТА «ВОРОЖОЮ» АЗІЄЮ: СПЕЦИФІКА ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО «ІНШУВАННЯ» | 267 |
| 4.1. Антагоністи «своєї» цивілізації: поліваріантність образів Сходу..... | 267 |
| 4.2. Цивілізаційна «прописка» Візантії в українській ментальній географії..... | 289 |
| 4.3. «Мусульманська загроза» в українських історичних інтерпретаціях | 297 |
| 4.4. Тюрксько-кочовий світ у контексті «натиску азіатчини» | 310 |
| 4.5. Османська імперія як репрезентант азіатськості | 328 |

РОЗДІЛ 5

| | |
|--|-----|
| ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ СТАТУС ПОЛЬЩІ: МІЖ СЛОВ'ЯНСТВОМ, ЄВРОПЕЙСТВОМ, РІЗНОВІРСТВОМ | 353 |
| 5.1. Ідеологема «цивілізаційної зради» Слов'янщини..... | 353 |
| 5.2. Погляд на Польщу як транслятора європеїзму | 381 |
| ВИСНОВКИ | 391 |
| СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ | 401 |

ВСТУП

Актуальність досліджуваної теми. В українських суспільно-політичних та наукових сферах останнього десятиліття актуалізована проблема цивілізаційного вибору України. Як відомо, суть його зводиться до орієнтації українського суспільства на певний політичний та культурний простір. В інтелектуальному обґрунтуванні того чи іншого варіанту цивілізаційного вибору вагому роль відіграють історичні аргументи. Адепти сучасних домінуючих концепцій чи доктрин цивілізаційної належності України апелюють до історичного минулого як до одного із найдоказовіших способів аргументування так званої споконвічності, а звідси правильності й логічності власного бачення проблеми геополітичної орієнтації України. У декларованих ідеологічних стратегіях прихильники тієї чи іншої цивілізаційної орієнтації інколи обстоюють історичну зумовленість власної моделі, вдаючись навіть до вибіркового (схематичного, а то й спримітивізованого) маніпулювання історичними фактами.

Очевидна сьогодні популярність проблеми цивілізаційної належності України контрастує із недостатнім її власне науковим аргументуванням з боку українських вчених, які працюють у різних галузях соціогуманітаристики. Така ситуація, зрозуміло, сприяє побутуванню в інтелектуальному, особливо інформаційному, просторі науково не обґрунтованих ідей та ідеологічно-спекулятивних концепцій. Нерідко догматичні твердження про цивілізаційну належність України артикуються як самоочевидні факти, які не потребують доказів. Так, останніми роками у певних колах реінкарнує цивілізаційний концепт ХІХ ст. під назвою «Руський світ». Спостерігаємо своєрідну інтелектуальну моду на цивілізаційну орієнтацію кінця ХІХ – початку ХХ ст., за якою феномен України беззаперечно вписується у контекст Європи/Заходу. Офіційний зовнішньополітичний курс Української держави на євроінтеграцію додає суттєвої ваги цій орієнтації. Звідси диспропорція між соціальною актуалізацією проблеми цивілізаційного вибору України та реальним станом її наукового вивчення спонукає сучасних учених різних галузей, зокрема й істориків, зосередити свою дослідницьку увагу саме у цій сфері.

Проблема цивілізаційного вибору України стимулюється також зростанням інтересу до геополітичної концепції під назвою «конфлікт цивілізацій» (С. Гангтінгтон). Інформаційні джерела пропагують ментальну карту, на якій світ постає сукупністю кількох цивілізаційних спільнот, а історичне минуле їх трактується здебільшого військово-політичним чи культурним протистоянням. Популяризації цієї концепції сприяють складні та суперечливі тенденції останніх років: різке загострення конфліктів у багатьох регіонах сучасного світу часто умотивовується ідейним підґрунтям релігійно-конфесійних, культурних, ментальних (в найширшому сенсі – цивілізаційних) протиріч. Першопричини їх (у тому числі і військово-політичних подій в Україні) сучасні аналітики схильні відшукувати саме у цивілізаційних чинниках.

Конфлікт цивілізацій як одна із провідних концептуальних ідеологем сучасності сприяє інтенсивності цивілізаційних дискурсів в Україні, хоча інколи на популістсько-пропагандивному, а не на аналітико-дослідницькому рівні. Помітні тенденції, коли соціальні феномени, етнонаціональні спільноти чи державні утворення інтерпретовані найперше проявами тих чи інших цивілізаційних засад. Сьогодні особливо актуалізовані класичні для української історіографічної традиції постулати, як, наприклад, Кримське ханство чи загалом Османська імперія – це репрезентанти азіатського/мусульманського Сходу, а Річ Посполита чи Габсбурзька монархія – європейського Заходу. Політичні протистояння чи військові конфронтації між домодерними державами чи іншими історичними суб'єктами постають, за цими тенденціями, наслідком начебто закономірного споконвічного конфлікту цивілізацій; війни запорізьких козаків проти турків чи татар потрактовані проявом боротьби християнсько-православного світу із мусульманським Сходом.

Українська науково-історична думка у минулому, як відомо, вже проходила етапи вписування всіх історичних подій у контексти національно-визвольної боротьби, державотворення чи класової боротьби. Аналогічно і сьогодні окреслилася тенденція розгляду історичного минулого у контексті нової ідейної парадигми, тобто конфлікту цивілізацій. Цілком реальною видається перспектива творення у ближчі часи новітнього – цивілізаційного – метанаративу, тобто всеохопної історико-

світоглядної інтерпретативної концепції. Звідси першорядною науковою проблемою українських вчених постає глибоке й всеохопне вивчення різних аспектів цивілізаційної орієнтації України, насамперед тих, які підпадають під ідеологічні маніпуляції. Увиразнюється потреба неупередженого підходу до аналізу різних цивілізаційних впливів на феномен України, особливо специфіки потрактування її цивілізаційної належності в історіографічних текстах попередніх епох.

Потребу студій з цивілізаційної проблематики підтверджують і суто інтелектуальні чинники. Так, у 1990-х рр. українська науково-історична спільнота переживала етап популярності цивілізаційних макротеорій. Йдеться насамперед про тогочасну актуалізацію історіософського осмислення історії з боку класиків цивілізаційного підходу (М. Данилевського, О. Шпенглера, А. Тойнбі та ін.). Згодом, під впливом новітніх методологічних тенденцій відмови від метанаративів, науковий інтерес до цивілізаційного підходу як універсальної інтерпретативної схеми помітно послабився. Сучасні учені трактують цивілізації уже не як реально існуючі утворення чи суб'єкти історичного процесу, а радше як інтелектуальні конструкти, що були «винайдені» дослідниками й існували тільки у їхній уяві. В останні роки помітне зростання наукової уваги до цивілізаційних образів, уявлень, особливо цивілізаційної ідентичності в українській інтелектуальній думці попередніх епох.

Динамічного розвитку набуває такий дослідницький напрям, як ментальна географія. Його представники глибше студіюють просторові образи та їхнє змістове наповнення. Уже класичними з-поміж досліджень цього напрямку стали праці Е. Саїда та Л. Вулфа про Схід та Східну Європу в інтерпретаціях західноєвропейців. Вони є стимулом для подібних студій про уявлення українських інтелектуалів стосовно азійського Сходу чи європейського Заходу. Зарубіжні дослідники, студіюючи уявлення західноєвропейців про Східну Європу, наголошують на потребі наукового вивчення реакції східноєвропейських інтелектуалів на західні концептуальні побудови. Східноєвропейські вчені, зауважує, наприклад, Л. Вулф, активно реагували на образи і формули, вигадані у Західній Європі, що проявлялися у складних культурних стратегіях опору, засвоєння, співучасті та навіть контрударів. На думку американського історика, історія цієї інтелектуальної реакції вартує окремого

наукового вивчення. Генезу цивілізаційної ідентичності українських істориків кінця XVIII – початку XX ст. пропонуємо саме як таку інтелектуальну реакцію.

Наявні сьогодні дослідження окремих аспектів цієї широкої наукової теми фрагментарно розкривають специфіку цивілізаційних орієнтацій і переконань українських вчених у минулому. Маловивченим у цьому сенсі залишається якраз названий вище період, що його І. Лисяк-Рудницький назвав «довгим XIX століттям». Важливість цього періоду (час формування української історичної науки як самостійної галузі) для вивчення генези цивілізаційної ідентичності зумовлена ще й тим, що в окреслених хронологічних межах в Україні утверджувалась і домінувала слов'янська (вужче – руська) ідентичність, яка і сьогодні характерна для значної частини її населення. У цей же період відбувалося утвердження і європейської форми ідентичності, для представників якої намагання долати «спільноруську свідомість», за констатацією В. Масненка, не втрачало наукової актуальності. Звідси без ґрунтового і всебічного вивчення наукових цивілізаційних дискурсів в українській історіографії названого періоду неможливо здійснити цілісну реконструкцію генези цивілізаційної ідентичності українців. Реалії сьогодення спонукають науковців давати відповідь на актуальне питання: як українські вчені минулого ідентифікували Україну у цивілізаційному сенсі?

В українському інтелектуальному просторі стосовно потрактування науково-історичних доробків учених «довгого XIX століття» склалася дещо специфічна ситуація. Під кутом зору цивілізаційної ідентичності вони цілісно не вивчались. На цьому фоні сучасні адепти таких конструктів, як Руський світ чи Європа/Захід, вибірково «виривають» із загальних контекстів окремі цивілізаційні постулати тих чи інших вчених й вибудовують на їх основі по-своєму доказову базу для власних цивілізаційних устремлінь. При цьому нехтується той очевидний факт, що цивілізаційні погляди більшості українських істориків окресленого періоду були нечіткими, змінними, суперечливими, вимушено прихованими. Звідси далеко не завжди їх можна цілковито вписувати у певну концепцію. Така ситуація та ще цілий ряд важливих сьогодні соціальних та інтелектуальних чинників спонукали до комплексного студювання генези цивілізаційної ідентичності в українській

історіографії «довгого ХІХ століття». Специфіка такого дослідження вимагала неупередженого підходу й рівноцінного ставлення самого дослідника до різних способів потрактування цивілізаційної належності України, а також до тих впливів на неї, які співвідносяться із різними цивілізаційними спільнотами. Зрозуміло, що наукові студії у цій царині не повинні ставати інтелектуальною легітимізацією однієї із досліджуваних ідентичностей. Категорично недопустимим є тут наперед заданий результат – доказ «історичності» або ціннісної переваги слов'янської чи європейської ідентичності України. Тому до з'ясування досліджуваної теми важливо підходити як до завдання з невідомим кінцевим результатом. Стосовно артикульованих у роботі «західних» чи «східних» цивілізаційних рис, «європейських» чи «азіатських» атрибутів, «цивілізованих» чи «диких» («варварських») характерологічних ознак, експресивно-суб'єктивних оцінок, якими інкрустовані досліджувані тексти, то декларуємо цілком незаангажоване та оцінно-нейтральне дослідницьке ставлення до них. Все викладене вище і визначає **наукову доцільність** пропонованої роботи.

Зв'язок роботи з науковими планами, програмами, темами. Дисертація виконана у межах науково-дослідної теми кафедри історії та етнології України Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького «Український історичний процес у теоретико-методологічних студіях, джерелах та історіографії країн Центрально-Східної Європи» (номер державної реєстрації: 0109U006148).

Об'єктом дослідження є праці українських істориків кінця ХVІІІ – початку ХХ ст., насамперед автора «Історії Русів», М. Маркевича, Д. Бантиш-Каменського, М. Максимовича, М. Костомарова, П. Куліша, Д. Зубрицького, Б. Дідицького, О. Партицького, Ф. Свистуна, О. Єфименко, В. Антоновича, М. Драгоманова, М. Аркаса, О. Барвінського, Д. Яворницького, М. Грушевського, С. Томашівського та ін. Вибір персоналій зумовлений потребою системного розгляду історичних текстів та дотичних до них джерел «довгого ХІХ століття», у яких ретроспективно чи з орієнтацією на перспективу з'ясовується проблема цивілізаційної приналежності України.

Предмет дослідження – уявлення, підходи й інтерпретації українських істориків, які відображають їх цивілізаційну самоідентифікацію, рецепцію «чужих» цивілізацій та оцінні судження про роль цих цивілізацій в національному історичному процесі.

Хронологічні межі дисертаційного дослідження охоплюють період від кінця XVIII до початку XX ст. Нижня хронологічна межа (кінець XVIII ст.) умотивована часом, коли українська історіографія, відповідно до усталених поглядів, уже позбувалася статусу проблематико-тематичного підрозділу російської чи польської історичної науки – ставала самостійною науковою структурою. Саме на цьому етапі учені констатують появиву «Історії Русів», знакового в українській історіографії тексту, у якому прочитуємо перші цивілізаційні міркування. Для вияскравлення генези деяких довготривалих інтелектуальних феноменів робимо екскурси ще у більш ранні періоди українського історіографічного процесу. Верхня хронологічна межа (початок XX ст.) обґрунтована початком Української національної революції 1917–1921 років, події, яка визначила новий етап не лише в суспільно-політичній історії України, але й в історіографічному процесі. Звідси важко уникнути своєрідного «розриву» в процесі аналізу наукової діяльності багатьох вчених першої половини XX ст. Хоча поділ на дореволюційний та післяреволюційний періоди в їх діяльності і виглядає штучним, проте він віддзеркалює еволюцію в науковому осмисленні цивілізаційної належності України. У зазначений період історична наука зазнавала впливу таких визначальних культурно-світоглядних феноменів, як просвітництво, романтизм, перший позитивізм, неоромантизм тощо. Окреслені хронологічні межі сприяють комплексному вивченню генези цивілізаційної ідентичності та специфіки взаємодії в історіографії визначальних форм цивілізаційної самоідентифікації вчених-істориків.

Мета роботи полягає у тому, щоб на основі досягнень попередників, опрацьованих джерел, ґрунтуючись на новітній методології, дослідити погляди українських істориків «довгого XIX століття» на культурно-цивілізаційний поділ історичного процесу та цивілізаційну належність України. Досягнення поставленої мети передбачає вирішення таких конкретних завдань:

- окреслити стан наукового вивчення, джерельну базу і науковий інструментарій вивчення проблеми;
- з'ясувати джерела інтелектуального впливу на культурно-цивілізаційну самоідентифікацію українських учених;

- охарактеризувати уявлення українських істориків окресленого періоду про цивілізаційний поділ історичного процесу;
- реконструювати історичні інтерпретації вчених про Схід і Захід;
- розкрити змістонаповнення понять «слов'янськість», «європейськість», «азіатськість» в аналізованих текстах;
- дослідити особливості рецепції образів «своїх» і «чужих» цивілізацій;
- простежити специфіку та динаміку взаємодії слов'янської та європейської форм цивілізаційної ідентичності;
- проаналізувати вплив цивілізаційної самоідентифікації українських істориків на способи інтерпретацій концептуальних та прикладних проблем національної історії;
- узагальнити специфіку цивілізаційної самоідентифікації українських вчених досліджуваного періоду.

Наукова новизна роботи полягає передусім у тому, що в ній уперше в українській науці комплексно досліджена широка – контекстуально і хронологічно – тема цивілізаційних ідентичностей українських істориків «довгого ХІХ століття». У дисертації вперше на матеріалі історичних текстів названого періоду проаналізовано репрезентації історичного образу Русі-України у цивілізаційному двоподілі Схід-Захід. У ній проаналізовано історичні праці більшості українських вчених у цілком новому ракурсі – крізь призму їхніх цивілізаційних уявлень; обґрунтовано дві основоположні форми цивілізаційної самоідентифікації істориків – слов'янську та європейську, простежено динаміку й специфіку взаємодії між ними; з'ясовано мотивацію зміни цивілізаційної ідентичності із слов'янської на європейську. Вперше проаналізовано взаємозумовленість цивілізаційної та національної ідентичностей українських вчених. Запропоновано нові аргументи для теоретичного обґрунтування сутності цивілізаційних спільнот. Увиразнено, а інколи й реінтерпретовано уже досліджувані історіографічні феномени, культурні та суспільно-політичні реалії історії України названого періоду крізь призму цивілізаційних аспектів.

Практичне значення дисертації полягає у систематизації, спеціалізованому аналізі й узагальненні значного масиву історіографічних матеріалів, які

репрезентують цивілізаційну ідентичність українських істориків. Систематизовані матеріали та висновки дисертації придатні для використання у процесі вивчення української історіографії, українського національного руху, історії української інтелектуальної думки. Дисертація містить матеріали для написання синтетичних праць з української історіографії, навчально-методичних посібників, для читання лекційних курсів, підготовки довідкових видань тощо. Отримані результати можуть стати основою для подальшого вивчення цивілізаційної ідентичності українських інтелектуалів.

Апробація результатів дослідження. Основні положення роботи оприлюднені в доповідях, виголошених на міжнародних та всеукраїнських наукових конференціях. Дисертант був, зокрема, учасником міжнародної дослідницької групи, у межах якої брав участь у роботі конференцій «Історія. Ментальність. Тожсамість. Роль історії та істориків в житті народів польського та українського в XIX та XX століттях» (Жешув, 2007 р.), «Історія. Ментальність. Тожсамість. Методологічні проблеми сучасної історіографії» (Познань, 2008 р.), «Міфи і стереотипи в історії Польщі та України XIX і XX століть» (Лодзь, 2009 р.), «Історична пам'ять українців і поляків у період формування національної свідомості в XIX – першій половині XX століття» (Львів; Брюховичі, 2010 р.), «Росія і Західна Європа в польській та українській історіографії XIX–XX століть» (Гданськ, 2011 р.), «Історія історіографії і методологія історії в Польщі та в Україні: традиції і сучасність» (Жешув, 2013 р.), «Продовження і зміна. Історіографія країн Центрально-Східної Європи перед обличчям нових тенденцій в науці XIX–XX століть» (Варшава, 2014 р.). Тема роботи апробована на щорічних міжнародних конференціях в рамках проекту «Культурна ідентичність в умовах сучасного діалогу культур» (Острог, 2007; 2009; 2010; 2011; 2012; 2013; 2014 рр.). Основні положення та висновки дисертації обговорювалися на таких наукових форумах: III Міжнародний науковий конгрес українських істориків «Українська історична наука на шляху творчого поступу» (Луцьк 2006 р.), Міжнародний науковий конгрес «Іван Франко: дух, наука, думка, воля» (до 150-річчя від дня народження) (Львів, 2006 р.), Міжнародна наукова конференція «Християнська спадщина Галицько-Волинської держави: ціннісні орієнтири духовного поступу українського

народу» (Івано-Франківськ; Галич, 2006 р.), Перші Всеукраїнські Яворницькі наукові читання (Дніпропетровськ, 2007 р.), Міжнародна наукова конференція «Історична наука, історична пам'ять і національна свідомість модерної доби в Україні, Білорусі та Польщі» (Черкаси, 2010 р.), Перша конференція ЄЦСК «Історія, політика і культура в Східній Європі» (Перемишль, 2012 р.), XXII та XXIII Міжнародний славістичний колоквиум (Львів, 2013, 2014 рр.), XXIV Міжнародна наукова конференція «Історія релігій в Україні» (Львів, 2014 р.), Міжнародна наукова конференція «Культурно-інтелектуальна складова цивілізаційного поступу українства» (Київ, 2014; 2015 рр.), Науково-практична конференція, присвячена 170-літтю Кирило-Мефодіївського братства (Київ, 2015 р.), Другі Міжнародні славістичні читання пам'яті П. С. Соханя (Київ, 2015 р.), Міжнародний конгрес Асоціації слов'янських, східноєвропейських та євро-азіатських студій (ASEEES) і Міжнародної асоціації гуманітаріїв (МАГ) (Львів, 2016 р.), Всеукраїнська наукова конференція з міжнародною участю «Черкаський історіографічний симпозиум», присвячена 150-річчю від дня народження М. Грушевського (Черкаси, 2016 р.), Всеукраїнська наукова конференція «Цивілізаційні дискурси світової та української історіографії: минуле, сучасне, майбуття» (Київ; Умань, 2016 р.), Всеукраїнська наукова конференція «Українське православ'я на шляху самовизначення, єдності та конституювання» (Черкаси, 2016 р.), Двадцять сьома наукова сесія Наукового товариства ім. Шевченка (Черкаси, 2016 р.), Круглий стіл «Позитивізм: рефлексії щодо класичної моделі історіописання» (Харків, 2016 р.).

Публікації. Основні положення та висновки дисертації викладені у 2 монографіях та 42 наукових публікаціях (20 із них видрукувані в українських фахових виданнях, 6 – у закордонних). Усі публікації є одноосібними.

Структура та обсяг дисертації підпорядковані поставленій меті. Робота складається із вступу, п'яти розділів (16 підрозділів), висновків, списку використаних джерел та літератури (965 позицій). Обсяг основної частини дисертації – 400 сторінок, загальний – 503 сторінки.

РОЗДІЛ 1.

УКРАЇНСЬКА ЦИВІЛІЗАЦІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК НАУКОВИЙ КОНСТРУКТ

1.1. Стан, етапи та перспективи наукового дослідження

Українська історична наука, пройшовши етап «державошукування» у 1990-х рр., активізувала пошуки місця України у системі просторових, культурних, геополітичних та цивілізаційних координат. Якщо ще у 1991 р. Я. Дашкевич твердив про проблему *Великого кордону* (тобто межі між європейською та неєвропейськими цивілізаціями) як «дискусійну», але мало дискутовану» [708, с. 28], то серед науковців останнього десятиліття простежуємо зростання наукового інтересу (а іноді й своєрідну інтелектуальну моду) до тематичного комплексу «Україна між Сходом та Заходом». За слушним спостереженням Я. Грицака, сьогодні в Україні важко знайти доброго історика, який би хоч раз не писав на цю тему [704, с. 291].

Історична думка має тривалу традицію з'ясування цивілізаційно-просторової ідентичності України. Від епохи Просвітництва історики окреслюють свої культурно-цивілізаційні і просторові уявлення здебільшого за допомогою опозиційних дихотомій Схід-Захід, Європа-Слов'янський світ. Починаючи від В. Липинського та С. Рудницького і по сьогодні, більшість українських дослідників схильні розв'язувати цю проблему в межах уже згадуваної формули «Україна між Сходом та Заходом». Тут варто згадати насамперед спеціалізовані студії таких учених, як Л. Окіншевич, І. Лисяк-Рудницький, І. Шевченко, Я. Дашкевич, Н. Яковенко, С. Кость, О. Гнатюк, Я. Грицак та ін. У їхніх працях йдеться насамперед про співмірність «західних» та «східних» рис в українському історичному процесі та культурі. Наявність тривалої традиції наукових пошуків цивілізаційної ідентичності України зумовлює потребу історіографічної рефлексії над цією проблематикою. Однак до спеціалізованих наукових завдань з цієї сфери зверталось на сьогодні небагато дослідників української історіографії.

За останнє десятиліття маємо декілька ґрунтовних спроб дослідити проблему цивілізаційної ідентичності в українському історіографічному процесі ХХ – початку

XXI ст. Так, вагомий внесок у її дослідження, зокрема міжвоєнного періоду історичної думки, належить В. Масненку. У ґрунтовній науковій студії «Історична думка та націотворення в Україні» (2001) [812] учений дослідив дискусії українських істориків (насамперед Д. Дорошенка) з представниками євразійської течії російської історичної думки. Викликає зацікавлення підхід В. Масненка до аналізу цивілізаційних орієнтацій В. Липинського [813; 816]. Розгорнуте дослідження цивілізаційних поглядів істориків міжвоєнного періоду та радянського часу здійснила Н. Яковенко [946]. А. Атаманенко вивчала генезу цивілізаційних уявлень істориків української діаспори на Заході [642]. Детальний аналіз цивілізаційних дискурсів сучасних українських істориків запропонував В. Гончаревський [693]. Незважаючи на наукову вагомість названих досліджень, у них все-таки не проаналізовані початкові етапи цивілізаційних дискурсів України (кінець XVIII – початок XX ст.) – автори не ставили перед собою таких завдань. Вони запропонували розгляд способів цивілізаційної ідентифікації на пізніших етапах українського історіографічного процесу. Названі праці мають для нас насамперед методологічну вартість – як взірці аналізу цивілізаційних уявлень.

В історіографії винесеної у заголовок теми виокремлюємо дві складові: праці, в яких синтетично розглянуті проблеми цивілізаційної ідентичності, та дослідження цивілізаційних поглядів окремих істориків. Найґрунтовнішою на сьогодні синтетичною студією цивілізаційної ідентичності українських (і польських) істориків Галичини XIX – початку XX ст. є дослідження німецького історика Б. Вьоллера під назвою «Європа» як історичний аргумент: прогрес, цивілізаційна місія та міф оплоту як дискурсивні стратегії польських та українських національних істориків у Габсбурзькій Галичині» (2013), у якому здійснено компаративний аналіз дискурсу Європи у польській та русинській (українській) історіографії Габсбурзької Галичини 1830–1918-х рр. Автор з'ясовує питання, яким чином галицькі історики (українські та польські) використовували дискурс Європи як гнучку й маніпулятивну стратегію для утвердження свого національного та державного буття. Він підкреслює, що галицькі історики обґрунтовували свою належність до Європи в той час, коли німецькі відмовляли їм у цьому: Леопольд фон Ранке, наприклад, виключав слов'ян із

європейської історії, а Теодор Моммзен вважав їх «варварським менталітетом» [963, s. 376].

Німецький дослідник твердить, що в галицьких історичних текстах двох національних історіографій зміст поняття Європа базувався на поєднанні трьох взаємопов'язаних дискурсів – «прогресу», «цивілізаційної місії» та «міфу бастіону». Так, історики використовували категорії «прогрес» та «відсталість» для обґрунтування думки, за якою їх власна країна (тобто Русь-Україна чи Польща) у минулому була складовою процесу європейського прогресу й виконувала певну «цивілізаційну місію» стосовно поширення «європейської культури» на «нецивілізований Схід». Крім цього, вони розглядали свою країну як «оплот Європи», що захищає «європейську цивілізацію» від «ворожої Азії» [963, s. 375]. В епоху Просвітництва, за Б. Вьоллером, галицькі історики артикулювали середньовічний топос про свою вітчизну як «оплот християнства», який виконує функцію оборони європейської цивілізації від агресивної Азії чи Сходу. Русинські історики Галичини засвоювали ці положення з праць польських вчених. Внаслідок цього між польськими та русинськими істориками краю відбувалася своєрідна конкуренція за право приписування власному народові вважатися «оборонцем» Європи супроти Сходу і тим самим доводити свою європейскість. Таким чином, своє «прикордонне положення на європейській периферії» вони зуміли потрактувати як позитив: завдяки цьому, що у минулому народи Галичини «проливали свою кров для Європи», то в душі доброї волі вони заслужили у ній «своє місце». З ґрунтового компаративного аналізу Б. Вьоллера випливає переконливе твердження, що «Європа» для двох національних історіографій слугувала вагомим історичним аргументом для обґрунтування національних ідентичностей та права вважатися частиною «співтовариства європейських народів».

За інтерпретацією Б. Вьоллера, польська історична думка доби Романтизму загалом позиціонувала Польщу формулою «між Сходом і Заходом». Однак після 1860-х рр. у ній починає домінувати концепція «західного характеру» Польщі та її місця в західноєвропейській історії. Колишні литовсько-русинські землі (креси) сприймалися відтоді як «свій Схід». На противагу полякам, русофільські історики

утвердили думку про свою «східність», яка протиставлялася польській «західності». Народовці так само спочатку займали антизахідні позиції. Дослідник аргументує, що галицькі історики-русини (Д. Зубрицький, І. Вагилевич, Я. Головацький, М. Малиновський) утверджували у своїх працях ідею про високий рівень культурного розвитку Київської Русі та вищий рівень її «цивілізованості» у порівнянні з іншими європейськими країнами, насамперед Польщею [963, s. 118–120]. Вони свідомо акцентували на «східному» (візантійському) корінні власної культури, протиставляючи її «західній» польській. Згодом, у 1890-х рр., пише німецький дослідник, русинська історіографія під впливом тенденцій всеукраїнського єднання розгорнула ідею про Україну «між Сходом і Заходом». Це було обумовлено потребою відмежувати свою історію не тільки від польських, а й від російських національних наративів. Німецький історик акцентує, що вчені-русини, не применшуючи значення «східної» візантійської спадщини, диференціювали як позитивні, так і негативні «західні» впливи [963, s. 380]. Проте в умовах окупації Східної Галичини російськими військами періоду Першої світової війни польський та український історичні дискурси, за Б. Вьоллером, однаково підкреслювали свою приналежність до Заходу й протиставляли себе «азіатській», «варварській» та «деспотичній» Росії.

О. Аркуша та М. Мудрий з'ясовували рецепцію Європи у колах представників українського руху Галичини XIX – початку XX ст. Названі вчені переконані, що тогочасні галицькі українці «почувалися» частиною саме європейської спільноти й тому вписували свої націотворчі завдання у загальноєвропейський ідейний контекст. Все-таки ці дослідники фіксують тільки ментальну присутність українців у Європі, оскільки реально бути у ній останні не мали змоги. У першій половині та середині XIX ст., як читаємо в О. Аркуші та М. Мудрого, європейська (західна) ідентичність українців-галичан відійшла на другий план, оскільки асоціювалася зі спадком Речі Посполитої й залежністю від поляків. Концептуально значимим є спостереження цих дослідників про те, що галицькі українці намагалися «сконструювати для себе Європу без поляків» [631, с. 41]. Цікавою видається також їхня спроба розмежувати образи Європи та Заходу, адже українці-галичани, як читаємо, «бачили себе в Європі, але поза межами Заходу». Вчені констатують, що тогочасна концепція Східної Європи

була єдиною перспективою віднайти свій життєвий простір, оскільки у західноєвропейських столицях українська інтелігенція почувалася некомфортно. Важливість дослідження О. Аркуші та М. Мудрого полягає, на нашу думку, насамперед у тому, що воно дозволяє суттєво розширити порівняльний контекст досліджуваної проблеми. Прояви цивілізаційної ідентичності у публіцистиці, як дізнаємось із їхньої праці, мали деякі відмінності у зіставленні із тогочасними історичними текстами.

Деякі аспекти української цивілізаційної ідентичності проаналізував М. Рябчук у жанрі наукового есе під назвою «Західники мимоволі» (2000). Дискусію між західниками й «нативістами» він пропонує розглядати не лише як мистецький чи політичний диспут, але й як принципове протистояння двох світоглядних й цивілізаційних моделей. Дослідник окреслив ієрархію колективних ідентичностей української інтелігенції Російської імперії: її представники були передовсім православними, по-друге, царевими підданими і членами певного стану, по-третє, специфічним «тутешнім» різновидом «русько-православної» чи «православно-слов'янської» людності [872, с. 73]. Як бачимо, цивілізаційну ідентичність М. Рябчук ставить на третій рівень даної ієрархії. Він відзначає, що в Україні знаходили відгук спочатку слов'янофільські ідеї, а не західницькі. Принципова відмінність українського слов'янофільства від його російського варіанту полягала, на його думку, у присутності в першому «політичної лихоманки» (Ю. Андрузький) – ідеї політичного реформування імперії, ідеї радше західницької.

Не можемо оминати увагою і працю Б. Глотова під промовистою назвою «Культурно-цивілізаційна ідентифікація українського народу» (2008). Якщо предмет дослідження у ній є дещо наближеним до окресленого у нашій роботі, то об'єкт (процес культурно-історичного буття українського народу) цілком інший. Автор-філософ розглядає культурно-цивілізаційну ідентифікацію українців як суперечливий і багатоступеневий процес, що містить у собі складові конкретно-історичного минулого, специфічного теперішнього і поліваріантного майбутнього. Все-таки він не конкретизує змістового наповнення об'єкта дослідження: чи під «українським народом» розуміє тільки ідентичність освіченої еліти, чи народу в його найширшому

розумінні, тобто включно із простолюдом? На нашу думку, існування сформованої культурно-цивілізаційної ідентифікації широких народних мас у домодерну епоху довести важко, тому авторські висновки узагальнюють ідентичність насамперед освіченої еліти. Б. Глотов стверджує думку про самотність української культурно-цивілізаційної ідентичності, яка має відособлений і транзитивний характер, та констатує Україну пограничним, порубіжним культурно-цивілізаційним типом, який «існує на зламі цивілізацій» [688, с. 302].

Не втратили своєї актуальності дослідницькі висновки Т. Комаринця, який простежував генезу ідеї слов'янської взаємності у доробках українських романтиків. Належну увагу учений приділив постатям української історіографії романтичної епохи (І.Могильницькому, Я. Головацькому, І. Вагилевичу, М. Максимовичу, О. Бодянському, І. Срезневському, М. Костомарову, П. Кулішеві та ін.) [765, с. 143–212]. Важливо, що він детально простежив хронологію та характер особистих взаємин й наукових контактів українських вчених з провідними науковцями і культурними діячами слов'янських народів (Я. Коларом, В. Копітаром, П. Й. Шафариком, Я. П. Коубеком та ін.). У роботі ми опираємося на висновки Т. Комаринця стосовно специфіки впливу «слов'янських будителів» на українських істориків.

Деяких аспектів цивілізаційної ідентичності українських істориків ХІХ ст. торкається політолог Ю. Левенець. Пошуки українською інтелектуальною елітою «образів політичного простору національного буття», на його думку, ведуть своїм корінням у «сиву давнину», адже ще з часів давньоруської держави вищі верстви замислювались над питанням місця власної держави серед європейських та східних. Відтоді, за твердженням вченого, еліта «ніколи не втрачала відчуття того, що Україна є домінантним центром між Європою та Азією, Кримом та Прибалтикою» [794, с. 370]. Політолог розглядає генезу ідеї слов'янської єдності в українській інтелектуальній думці ХІХ ст., яка проявилася у слов'янофільстві та панславізмі. Він зазначає, що кожен із слов'янських народів творив свою модифікацію інтеграції власної етнічної спільноти у загальнослов'янську, однак об'єктивні геополітичні фактори «закладали протиріччя в саму ідею слов'янського солідаризму» [794, с. 376]. Погляди кирило-мефодіївців дослідник окреслив такими, що базувалися на ідеї

споконвічного цивілізаційно-культурного пріоритету України, її вираженої християнськості, особливого статусу її в «священній християнській історії» [794, с. 383]. Ю. Левенець підсумовує, що упродовж XIX ст. в українській геополітичній думці активно функціонувала ідея України як центру слов'янського та православного світу, яка базувалася на засадах релігійного месіанізму.

Викликає зацікавлення розвідка Н. Яковенко «Європа» в українському сприйнятті: між географією та оцінковою амбівалентністю» (2012), у якій вона розглянула процес входження поняття Європа в український інтелектуальний простір ранньомодерної епохи (XVI–XVII ст.), тобто в період, який хронологічно передує досліджуваному у нашій роботі. За її спостереженнями, у ранньомодерній православній книжній традиції «своїм» життєпростором прийнято було вважати «грецький Восток», який протиставлявся «латинському Западу». При цьому «Рим»/«Запад» виступав як метафоричний символ загрози «грецькому благочестю». Натомість у другій чверті – середині XVI ст. поширюється поняття Європа для позначення «змодельованої за ренесансної доби метагеографічної цілості» [944, с. 204]. Згодом, у 1630-х рр., Європа з «абстрактної метагеографічної одиниці» перетворюється у «свій» життєпростір, до якого належить і Русь. Ця зміна просторових орієнтацій, на думку дослідниці, сигналізує про відповідну зміну культурного коду. Проте через брак прямих джерельних свідчень (відповідних теоретичних трактатів) відтворити «сукупний образ» Європи видається проблематичним [944, с. 206]. Могілянські професори, у середовищі яких відбувся цей «перелом просторових уявлень», представляють Україну-Русь як «актуальну частину тогочасної Європи у її східному («сарматському») відламі» [944, с. 220–221]. Європа набуває відтоді нових смислових акцентів: вона втрачає прикмети латинського Заходу як джерела загрози православ'ю й входить до орбіти «нашого світу». Так, С. Величко у своєму літописі «нашу Європу» протиставляє «дальнім странам» (Азії).

Дослідниця акцентує увагу, що ця новація раціоналізувала просторові уявлення шляхом конкретної географічно-картографічної прописки: «на зміну ототожнення себе з безформною духовною єдністю («грецьким Сходом») прийшла чітка

локалізація свого минулого й теперішнього на мапі Європи» [944, с. 222]. Водночас дослідниця застерігає, що вказана новація аж ніяк не витіснила із вжитку ранньомодерних українців візантійського культурного простору. Звідси її висновок про «поліморфізм» українського культурного коду: його багат шаровість, мінливість, піддатливість на зовнішні впливи, переплетення елементів «грецької» (східної) і «латинської» (західної) ідентичності українців [944, с. 223]. Наприкінці Н. Яковенко констатує, що проблема пропорцій співіснування та аксіологічних ракурсів переплетення «західної» та «східної» ідентичності українців залишається недослідженою. Від цієї тези відштовхуємося в обґрунтуванні актуальності запропонованої теми.

Сучасний польський дослідник-україніст Т. Стрик запропонував узагальнюючий огляд майже столітньої (упродовж ХХ ст.) дискусії стосовно «східності» чи «західності» України. Він акцентує на різнорідності ролей учасників цієї дискусії, які, будучи істориками, часто були й інтелектуалами-політиками. Елементи формули «Україна між Сходом і Заходом» учений відшукує ще у М. Грушевського, однак безпосередню її артикуляцію прочитує в істориків наступного покоління [890, с. 40]. Важливо, що Т. Стрик подав зіставлення цивілізаційних поглядів В. Липинського і С. Томашівського. Все-таки його дослідницька увага зосереджена на полеміці цих істориків вже у 1920-х рр., тобто поза хронологічними межами нашого дослідження.

Л. Зашкільняк у межах здійснюваного ним аналізу українського історіографічного образу Росії вказує, що у працях українських істориків ХІХ ст. українське та російське минуле «рішуче відокремлені» на підставі культурно-етнографічних чинників [736, с. 54]. Учений наголошує, що образ російської історії до ХVІ ст. в українських історичних працях майже не фігурував, а тільки спорадично появлявся для зіставлення двох народів. Л. Зашкільняк окреслив також концептуальні погляди провідних українських вчених (П. Куліша, М. Костомарова, В. Антоновича, М. Драгоманова, М. Грушевського, О. Єфименко) на характер російської історії. Він констатує, що М. Драгоманов, на відміну від істориків-романтиків, відмовився від абсолютизації «незмінних» рис етносів (тобто приписування росіянам чи українцям

«вроджених» властивостей національного характеру), а натомість наголошував на ролі суспільних ідей у їхньому розвитку [736, с. 55–56].

Простежуючи вплив позитивізму на українську історіографію, О. Богдашина з'ясувала важливе для нас питання – специфіку вживання концепту цивілізація в історичній думці України другої половини XIX – початку XX ст. Зауважимо, що об'єктом її вивчення постають не лише тексти українських істориків, а й представників тих національних історіографій (російської, польської, румунської, єврейської та ін.), які були локалізованими на українських землях. На думку дослідниці, цивілізаційні ідеї українських істориків-позитивістів тяжіли радше до західноєвропейської історіографічної традиції, а не до пануючої тут російської державницької школи [651, с. 13]. Вона простежує в текстах українських учених-позитивістів елементи цивілізаційних теорій О. Конта, Дж. С. Мілля, Г. Т. Бокля про визначальний вплив суспільної свідомості на розвиток цивілізації. Важливим критерієм прогресу та розвитку цивілізації О. Богдашина вважає етичний аспект. Вона підкреслює, що українські позитивісти вірили в закономірності розвитку цивілізації, акцентуючи при цьому, що цивілізаційній тематиці історики не присвятили окремої розвідки (за винятком М. Хлебнікова). Все-таки ця тематика прямо чи опосередковано пронизує історичні праці дореволюційного періоду.

Особливої ваги дослідниця надає науковій спадщині М. Хлебнікова, який запропонував найбільшу кількість дефініційовань цивілізації та виділив три їх типи: чуттєві, утилітарно-реалістичні та ідеалістично-релігійні. Цей учений, вважає О. Богдашина, у розумінні світової цивілізації та у потрактуванні проблеми історичних й неісторичних народів інколи виявляв глибше розуміння проблеми, ніж відомі німецькі мислителі І. Г. Гердер та Г. В. Гегель. М. Хлебніков поінтерпретував світовий історичний процес як обов'язкову та послідовну зміну одних типів цивілізацій іншими [650, с. 372]. Важливим є зауваження О. Богдашиної про те, що українські історики не завжди підтримували загальноприйнятту на цей час європоцентристську модель цивілізації – більшість із них вважали, що поняття цивілізація відноситься як до історичних народів, так і до варварів. Позитивістську концепцію цивілізаційного розвитку О. Богдашина вважає етапною у генезі цивілізаційної теорії: «Розробка

українськими істориками другої половини XIX – початку XX ст., головним чином М. І. Хлебніковим, цивілізаційної концепції – один з найкращих здобутків національної історіографії того періоду» [651, с. 18].

Досліджуючи стилі українського історіописання, сучасний вчений О. Ясь не оминув також деяких аспектів висвітлення цивілізаційної проблематики. Він, зокрема, проаналізував соціокультурний та інтелектуальний контексти артикулювання категорій *Руський дух*, *Руський світ* та *Свята Русь* у працях М. Максимовича. Цей історик, на думку О. Яся, розглядав метафізичну ідею Руського духу опозиційною до «просвітництва» та космополітизму («всесвітнього громадянства»); Руський дух становив для М. Максимовича «самобутній каркас ідеалу науковості» [948, с. 164]. О. Ясь детальніше розглянув Максимовичеву періодизаційну схему побутування Руського духу в національній історії. Важливими для нашого дослідження є спостереження О. Яся про те, що єдиний («монолітний») Руський світ чи внутрішньо єдиний образ святої Русі є визначальною («генеральною») тезою історичної концепції М. Максимовича. Сучасний вчений відзначив також деяку суперечливість Максимовичевих поглядів: різна історична доля двох частин Руського світу не завадила трактувати його як внутрішньо (тобто духовно) єдиним.

В ракурсі цивілізаційних уявлень глибше вивчалися такі постаті українського історіографічного процесу, як М. Грушевський, П. Куліш та М. Драгоманов. Так, літературознавець Є. Нахлік подав розгорнутий аналіз цивілізаційних поглядів П. Куліша, опираючись, головним чином, на його публіцистичну та літературно-поетичну спадщину. На думку цього дослідника, П. Куліш перебував, з одного боку, у полоні слов'янофільських аксіом, а з іншого – прагнув їх долати й намагався позитивно трактувати релігійно-філософські та культурні здобутки мусульманського світу. Кулішеве ставлення до Росії Є. Нахлік окреслив як амбівалентне, адже письменник бачив у ній як «засилля монголо-татарських пережитків», «угро-фінські впливи і вияви», так і цілеспрямоване «засвоєння здобутків західноєвропейської культури». Звідси Росія в Кулішевій уяві поставала «суперечливим втіленням і «азіатства», і європеїзації» [839, с. 14]. У праці П. Куліша «Хутірська філософія і віддалена від світу поезія» Є. Нахлік вбачає концептуальну ідею «історичної відносності однолінійної

європоцентричної (а властиво, германо-романоцентричної) схеми розвитку людства і про духову самоцінність східнослов'янського («руського») світу» [839, с. 15]. П. Куліш, на його думку, веде у ній мову про втрачений шанс слов'ян (через монгольську навалу) витворити такий культурно-історичний тип, який би утвердився на провідних пунктах у західній цивілізації. Є. Нахлік не оминає негативної кулішівської рецепції козацтва як прояву «хижого азіатства»: «...культурно- й державоруйнівні тенденції у козацтві Куліш пояснював присутністю у ньому татаро-турецького етнопсихологічного компонента, якого розглядав як деструктивний чинник у життєдіянні українського народу, формуванні української нації та її національного духу» [839, с. 17–18]. Дослідник наголошує, що П. Куліш свої негативістські літературні випадки проти козацтва обґрунтовував також в історичних працях, у яких козацтво потрактоване, з одного боку, продуктом недосконалості суспільно-політичної та економічної організації європейського суспільства (Речі Посполитої), а з іншого – особливостями розвитку кочового азіатського суспільства. Є. Нахлік зауважує, що критерієм письменникового ставлення до Азії були «не расові упередження, а культурні вартощі». Саме цим він пояснює Кулішеві ідеї про те, що «українцям прищепився шкідливий «руїнний дух», «дух хижацтва» татарських кочовиків» [839, с. 22]. Показником еволюції Кулішевої ідеї європеїзації Русі Є. Нахлік розглядає рецепцію реформ Петра I, яка змінювалася від негативної (1840–1860 рр.) на позитивну (1870–1890 рр.). В оцінках європейських впливів він відзначив «історіософські крайнощі»: з одного боку, польсько-латинські впливи виконували, за П. Кулішем, культуротворчу роль наближення України до Заходу, а з іншого – позбавляли український народ своєї самобутності. Дослідник підкреслює, що П. Куліш на європейському Заході високо поцінював рівень господарювання, етику спілкування, розвинену сферу послуг, побутові зручності, тобто все що пов'язане із цивілізаційним поступом [838, с. 81].

Важливою для нас є спроба Є. Нахліка з'ясувати причини посиленого інтересу П. Куліша до ісламу та мусульманського Сходу, який проявився у 1880 рр. Літературознавець розцінює це як письменницьку психологічну реакцію на дії римо-католицького й російсько-православного духовенства, російських, польських і

австрійських великодержавників та бюрократів, галицьких народовців та русофілів [839, с. 31]. У літературній спадщині П. Куліша Є. Нахлік відчитує його ідею про самотність мусульманської культури, прагнення відкрити християнській Україні етичні й культурні вартості арабського й тюркського світу, подолати антимусульманську упередженість та негативні стереотипи про турків і татар. Більше того: аналізуючи поезію «Маруся Богуславка», дослідник простежує звинувачення західноєвропейців у несправедному житті, а у протиставленні Туреччини та Західної Європи – авторські симпатії радше до Стамбула. Вчений підсумував, що дихотомія Захід-Схід у Кулішевому слововжитку має різне семантичне наповнення: Україна сприймалася як арена віковичної боротьби між латинським Заходом і візантійським Сходом; між візантійським Сходом та тюркським Сходом; місце України також – між Заходом та Сходом [838, с. 82]. Вчений вважає, що така Кулішева позиція відображає складність українських орієнтацій; попри усю суперечливість цивілізаційних пошуків, П. Куліш все-таки прагнув гармонійного поєднання національної самотності із культурними здобутками латинського Заходу, візантійського та мусульманського Сходу.

Що стосується цивілізаційних поглядів М. Драгоманова, то спроби їх ґрунтовного аналізу в українській науці належать дослідникам із сфери літературознавства та політології. Так, політолог А. Круглашов здійснив аналіз геополітичної ідентичності України у поглядах М. Драгоманова. Саме поняття *геополітична ідентичність* (як важлива складова національної свідомості) він дефініціює як «визначення свого місця серед інших націй і держав, формулювання зовнішньополітичних пріоритетів національної політики, уявлень про взаємодію та діалог із представниками європейської та світової спільноти» [777, с. 228]. Додамо, що геополітична та цивілізаційна ідентичності тісно пов'язані між собою. Важливим є твердження А. Круглашова про те, що історичні студії були для М. Драгоманова не самоціллю, а основою для аналізу сучасності й творення позитивної програми українського руху [777, с. 223].

Дослідник детально простежив роль М. Драгоманова в осмисленні та модернізації ідеї всеслов'янської взаємності в останній третині XIX ст. й фактично у

творенні нової версії цієї ідеї. А. Круглашов підкреслює, що «слов'янолюбство» раннього М. Драгоманова зумовлене не цивілізаційними, а саме геополітичними чинниками. Простежуючи еволюцію його поглядів на слов'янське питання, політолог відзначив, що вона починалася із позиції, характерної для російських лібералів. М. Драгоманов спостеріг небезконфліктні стосунки, певний паралелізм всеросійського та українського дискурсів у цьому питанні. У драгоманівських публікаціях другої половини 70-х рр. А. Круглашов відстежив уже розрив із російською традицією у слов'янському дискурсі і протиставлення їй української національної версії всеслов'янства. За драгоманівською версією, слов'янство, насамперед західне, повинно було стати для нового покоління діячів не тільки антиподом власної відсталості і включеності, на правах «молодшого брата», у політичний і соціально-культурний контекст Російської імперії, але й своєрідним «вікном у Європу», виходом на широкі ідеалів та перспективи європейської цивілізації [776, с. 273]. Початоу 1880-х рр. А. Круглашов окреслює як новий етап в еволюції геополітичних переконань М. Драгоманова і пов'язує його насамперед із боротьбою проти «історичних претензій» Варшави та Москви. Зміну слов'янського федералістського проекту на регіональний східноєвропейський політолог пояснює відмовою М. Драгоманова від символів, та атрибутів домодерного «культурницького» націоналізму – «голосу крові», «заповітів батьків» тощо. Всеслов'янська риторика виглядала йому «ідеологічним атавізмом і, в кращому випадку, романтичною тугою за можливістю братерства». Уже у 1880-х рр. М. Драгоманов відмовився від політичних проектів на основі слов'янської взаємності й пропагував ідею «повернення до європейської цивілізації» [777, с. 224]. Ту саму роль, за А. Круглашовим, яку слов'янська ідея виконувала як форма цивілізаційних і геополітичних орієнтацій українства, почала виконувати європейська зовнішньополітична проекція. А «внутрішній зміст ідеї слов'янської взаємності («ми – не гірші за інших») наприкінці XIX ст. перестав бути потрібним» [776, с. 290–291]. М. Драгоманов став в українському русі, за підсумком А. Круглашова, останнім видатним адептом слов'янської ідеї й першим діячем, який визнав її минущість. Хоча

всеслов'янська ностальгія не покидала М. Драгоманова до кінця життя, але виявлялася вона лише в листуванні та ювілейних ремінісценціях.

У царині цивілізаційної ідентичності з-посеред постатей українських істориків кінця XVIII – початку XX ст. найглибше досліджений на сьогодні М. Грушевський. Тут треба назвати насамперед спеціалізовані студії В. Тельвака та В. Ващенка. В. Тельвак дослідив, зокрема, малознаний штрих до наукового силуета М. Грушевського – його позиціонування у координатах Схід-Захід. Для цього він простежував спадщину М. Грушевського як в історіософському, так в історіографічному ракурсах. На думку В. Тельвака, проблему «Росія-Захід» М. Грушевський розглядав з двох часових перспектив – «тривалого історичного періоду співжиття українців зі своїми західними та східними сусідами, а також з погляду власного життєвого досвіду, насамперед з урахуванням бурхливих подій кінця XIX – перших десятиліть XX ст. на європейському континенті» [895, с. 305–306]. У співвідношенні теоретичних настанов та дослідницької практики у спадщині М. Грушевського В. Тельвак вбачає розбіжності між характерними для позитивістської філософії цивілізаційними пріоритетами західної культури і тяжінням емпіричного матеріалу до протилежного. Звідси зрозумілими є висновки про те, що М. Грушевський на емпіричному рівні нерідко «втрачав пильність» і відходив від задекларованих методологічних позицій.

За спостереженням В. Тельвака, у перших томах «Історії України-Русі» українські землі позиціонуються як «своєрідні ворота зі Сходу на Захід». Дослідник вважає цілком закономірним той факт, що М. Грушевський, як прихильник позитивістських цінностей, у своїх історіософських рефлексіях «вихваляє чесноти європейської цивілізації та підносить її вагомість для формування українського національного культурного типу» [895, с. 299]. Водночас В. Тельвак помітив, що «змальована М. Грушевським майже ідилічна картина взаємин України із Заходом далеко не в усьому витримала перевірку розлогим джерельним матеріалом». Звідси працю «Історія України-Руси» дослідник поцінував як «суцільний акт історичного обвинувачення Заходу в нищенні самотності української культури» [895, с. 301–302]. У ставленні М. Грушевського як до Заходу, так і до Росії він аргументував

«дивовижну як для вченого-позитивіста амбівалентність історичного мислення», яка згодом стала однією із помітних рис української гуманітаристики не лише ХХ ст., а й нашого часу [895, с. 304–305]. Так, у ставленні до Росії ця амбівалентність вченого проявилася, з одного боку, у твердженнях про ментальну несумісність українців та росіян, а з іншого – про віроповідну близькість та спільність історичних традицій. В. Тельвак звернув увагу, що проблема «Росія-Захід» в історіософських та історіографічних дискурсах М. Грушевського характеризується підкресленою емоційністю, яка загалом не була властивою вченому й суперечила позитивістському стилю історіописання. Цю емоційність В. Тельвак пояснює переведенням проблеми «Росія-Захід» із суто наукознавчої в аксіологічну площину «свій-чужий». Учений підсумовує, що «попри неодноразово деклароване прозахідництво, симпатії М. Грушевського, хоча й не акцентовано, доволі часто лежали по стороні російського сусіда» [895, с. 305].

Методологічний інструментарій ментальної географії дав можливість В. Ващенку простежити просторові уявлення М. Грушевського й одночасно проаналізувати елементи його цивілізаційної ідентичності. Дослідник виокремив «техніки візуалізації», завдяки яким географічний простір у працях М. Грушевського легітимізується як «історична територія». М. Грушевський першим здійснив, за висновками В. Ващенка, деконструкцію «імперського когнітивного простору як єдино можливої універсальної форми репрезентації історичної території України» [661, с. 75].

У дослідницькому полі В. Ващенка увиразнено рухливість та динамічність ментальної карти М. Грушевського: «Уявна територія України немов би «дрейфувала», спрямовуючись стрілкою «божевільного» компаса, що позначала місце «країни» спочатку на Сході, після – на Заході, також – на Півдні. Напрямо цього дрейфу залежав, не в останню чергу, від аксіологічних та психічних настанов українського історика, який, за власною логікою, фарбував світлими або темними кольорами певні території та цілі сторони світу» [661, с. 87]. Дослідник акцентує на «вільній грі» геополітичних переміщень й видозмінах реального географічного простору, що проявилася у топографічному витісненні, «ментальній депортації»

окремих народів чи країн. Так, в особистих джерелах (записнику) М. Грушевський, всупереч географічним уявленням, перемістив поляків із позитивно забарвленого Заходу у «ворожий ландшафт» – Південний Схід. Проте у публічних текстах М. Грушевського Польща, звісно, знаходилася на «власному» місці – тобто на Заході [661, с. 88].

В. Ващенко стверджує, що історія України на когнітивній мапі М. Грушевського постає як цілеспрямований рух України зі Сходу на Захід, який включав два цикли: Докиївська Україна повністю належала до Сходу, в той час як Київська – транзитній території (тобто Візантії). Починаючи від часів Галицько-Волинської держави і до кінця Гетьманщини, історія України постає уже як історія Заходу. «Далі йде нова «східна сучасність» – довге перебування у лоні російської історії» [661, с. 89]. Дослідник окреслив «ідеальний» історичний простір Заходу в уявленнях М. Грушевського – Німеччина, Італія, Франція; Польщі відведено у них місце «транзитної» території. В. Ващенко підкреслює, що М. Грушевський вважав опозиційним до Заходу не слов'янство, а лише Росію. Звідси розширення території Заходу за рахунок України є «суттю історичного процесу України, бо повертає її до власних коренів». Слушним видається спостереження В. Ващенко, що Захід у текстах М. Грушевського не завжди має вагомніше ціннісне навантаження, ніж Схід. Саме в такі історичні періоди Україна постає частиною «ідеального історичного простору» Сходу. Звідси він узагальнює, що на когнітивній мапі М. Грушевського Україна проходила «територіальний дрейф» у відповідності із аксіологічним принципом – «вона завжди належала саме до того ідеального історичного простору, який визначав цивілізаційний розвиток людства» [661, с. 90].

У контексті характеристики ментальної географії України доби пізнього модерну цивілізаційні погляди М. Грушевського характеризувала І. Колесник. За її висновками, ментальна карта історика «тяжіла до глобального, цивілізаційного масштабу». Він використовував, як читаємо в І. Колесник, просторові концепти, що вже вкоренились на той час у структурах наукової свідомості як цивілізаційна дихотомія Схід-Захід, а ключовими просторовими категоріями слугувало для ученого поняття Східна Європа та його похідні. Європа, як читаємо у дослідниці,

М. Грушевський вживав у розумінні Західна Європа. На його ментальній мапі лінія розділу між Східною Європою та власне Європою проходила східнослов'янськими територіями. В результаті Польща опинилася у Європі, тобто в ареалі західноєвропейської культури [763, с. 441].

М. Рябчук зараховує М. Грушевського до репрезентантів західництва, стверджуючи водночас амбівалентність його цивілізаційних орієнтацій. Він наголошує, що у своїх текстах історик подає яскравий зразок неусвідомленої роздвоєності між «нативізмом» і західництвом. У своїх числених працях, читаємо у М. Рябчука, М. Грушевський підкреслював глибинні цивілізаційні зв'язки України з Європою, «її давні і плідні контакти з багатьма центрально- і західноєвропейськими культурами. Але водночас він /.../ виразно схилився до концепції «третього шляху» розвитку для України, себто не «російського», але й не цілком «європейського» [872, с. 92].

Дотичними до проблеми цивілізаційних поглядів М. Грушевського є також висловлювання В. Чорнії про поцінування «нового слов'янофільства» у працях українського історика. Дослідник детально проаналізував дві його публіцистичні праці («Українство і всеслов'янство» та «В слов'янських обіймах»), приурочені скликанню всеслов'янських з'їздів у Празі (1908) та Софії (1910). У них М. Грушевський позиціонує себе не стільки вченим-істориком, скільки громадсько-політичним діячем. В. Чорній звернув увагу на диференційовану оцінку слов'янської ідеї на різних етапах її розвитку. Так, якщо слов'янофільство першої половини ХІХ ст. М. Грушевський рецептував цілком позитивно, то у другій половині століття слов'янська ідея в його очах втрачає свою прогресивність. Це цілком зрозуміло, оскільки на зміну демократичному, а інколи й революційному слов'янофільству приходять панславізм (або панросійське слов'янофільство), прихильники якого опирались на Росію [927, с. 202]. Негативне ставлення М. Грушевського до неослов'янофілів зумовлене прагненням останніх відмежувати і протиставити слов'ян Заходу. В. Чорній аргументує, що М. Грушевський, поділяючи деякою мірою засади й загалом симпатизуючи слов'янській ідеї, водночас не надавав їй

пріоритетного значення: першорядними для нього були національні інтереси українства, а не всеслов'янської спільності.

Що стосується вивчення ідентичності інших постатей української історіографії, то варто виокремити дослідження І. Гирича та О. Кіяна, які торкаються деяких аспектів цивілізаційних уявлень В. Антоновича. Провідного вченого-народника О. Кіян інтерпретує «європейським» істориком, що стояв на «європейському культурно-науковому ґрунті». Таке «цивілізаційне» бачення умотивоване тим, що головними джерелами історичного світогляду В. Антоновича в історіографії означено польську та західноєвропейську (насамперед французьку) літературу й історико-політичну думку. В обґрунтуванні «європейськості» В. Антоновича О. Кіян відштовхується від М. Драгоманова, який назвав історика «єдиним справжнім європейцем» [755, с. 134], та М. Грушевського, що визнав його «майже єдиною людиною, вільною від упереджень російської культури» [755, с. 146]. Разом з тим цей дослідник звернув увагу і на слов'янофільські корені історичного світогляду вченого-народника, відзначивши, зокрема, вплив праць К. Аксакова на антоновичівські погляди стосовно громадського устрою давніх слов'ян та Руської держави. Життєвий вибір В. Антоновича між польським та українським рухом О. Кіян розглядає як вибір «між двома світоглядами і двома цивілізаціями» [755, с. 149]. На думку ж І. Гирича, В. Антонович бачив оригінальний – третій шлях розвитку України, відмінний як від «азійськості» Росії, так і від європоцентричності її західних сусідів [682, с. 16]. Цей дослідник звернув увагу і на те, що В. Антонович негативно оцінював магдебурзький міський устрій як через його ментальну «чужість» українцям, так і неспроможність повторити «чистоту експерименту» у зіставленні із Заходом. Загалом І. Гирич висновує, що В. Антоновичеві все-таки була притаманною орієнтація на західноєвропейські політичні й культурні цінності.

І. Чорновол, аналізуючи тексти М. Грушевського, Д. Багалія та С. Томашівського в ракурсі «вимірювання» їх теорією фронтиру американського вченого Ф. Д. Тернера, торкається і проблеми цивілізаційних поглядів цих українських істориків. Він, зокрема, твердить, що у їхніх текстах мав місце колонізаційний дискурс [928, с. 164–169].

Вивчення такої широкої в концептуальному та хронологічному планах теми, як генеза цивілізаційної ідентичності «довгого ХІХ століття», неможливе без опертя на висновки дослідників українського історіографічного процесу. Маємо на увазі передовсім аналітичні й оглядові праці, дисертації та курси лекцій історіографів В. Артюха, А. Атаманенко, О. Богдашиної, В. Ващенко, В. Великочия, І. Гирича, Д. Дорошенка, О. Журби, Л. Зашкільняка, Я. Калакури, А. Киридон, І. Колесник, К. Кондратюка, В. Кравченка, М. Марченка, В. Масненка, Ю. Пінчука, В. Потульницького, В. Тельвака, О. Удада, В. Яремчука, О. Яся та ін. Розгляд генези цивілізаційної ідентифікації потребував залучення до аналізу різножанрових публікацій, у яких розкрито як загальні тенденції, так і окремі аспекти соціокультурного та інтелектуального життя на українських землях в окреслений період. Історіографічний огляд засвідчує, що деякі аспекти цивілізаційної ідентичності українських істориків уже привертали увагу українських та зарубіжних вчених.

Характерною особливістю історіографічної бази задекларованої дослідницької теми є те, що окремі її питання зацікавлювали найперше не істориків, а вчених із суміжних соціогуманітарних дисциплін. Проаналізовані сукупно дослідження підтверджують, що в історичній думці окресленого періоду функціонували дві базові моделі цивілізаційної ідентичності – слов'янська та європейська. Проте належно не з'ясовані їх витоки, еволюційні прямуювання, трансформації, специфіка взаємодії тощо. Більшість із наявних досліджень торкаються цивілізаційних орієнтацій окремих персоналій. Аналітико-узагальнюючих студій, у яких би комплексно простежувалися цивілізаційні ідеї певного періоду, у гуманітаристиці дуже мало. Особливо це стосується «довгого ХІХ століття». Крім того, не вироблено стрункої системи теоретичних положень, які становили б засадничу основу для розкриття сутності цивілізаційної ідентифікації. Така ситуація контрастує із станом наукового вивчення проблем цивілізаційної ідентичності у російській та польській історіографіях. Зазначимо, що праці російських та польських учених важливі для нас не тільки з методологічного погляду – вони деякою мірою торкаються й емпіричного матеріалу.

Багатоаспектна тема генези цивілізаційної ідентичності українських інтелектуалів передбачає чимало перспективних напрямів її поглиблення, конкретизації, теоретичних узагальнень. Аналітико-синтетичних досліджень у цій сфері потребують насамперед інші періоди українського історіографічного процесу. Під таким кутом зору вартує аналізувати доробки окремих істориків – як знакових, так і вчених «другого плану». Більшість розглянутих у роботі постатей були не вузькоспеціалізованими фаховими істориками, а одночасно й фахівцями інших соціогуманітарних дисциплін, публіцистами, митцями, громадськими і політичними діячами тощо. Їх цивілізаційна ідентичність виразніше проявлялася інколи не в історичних текстах, а саме в цих інших сферах діяльності. Звідси постає потреба аналізу цивілізаційної ідентичності учених не лише за допомогою теоретико-методологічного інструментарію історіографії, а й інших дисциплін. Наукову вартість матиме компаративний аналіз специфіки цивілізаційної ідентифікації вчених української та інших національних історіографій Центрально-Східної Європи. Так само варто зазначити, що розгляд цивілізаційної ідентичності в українській історіографії «довгого ХІХ століття» не є самоціллю, а кроком до вивчення набагато ширшої узагальнюючої теми – генези цивілізаційної ідентичності української інтелігенції на всіх етапах української інтелектуальної історії. Зрозуміло, що таке надзавдання може бути досяжним лише тоді, коли синтетичні дослідження українських цивілізаційних ідей та уявлень появляться у культурології, літературознавстві, філософії, історії політичної думки.

1.2. Специфіка джерельної бази

Оскільки головним об'єктом дослідження є історіографія епохи «довгого ХІХ століття», то основу її джерельної бази складають, зрозуміло, історіографічні джерела цього часу. Як констатують автори теоретико-методологічних праць, історіографічні джерела – це особлива група матеріалів, які «містять інформацію про історіографічний процес та водночас постають доробком цього процесу» [764, с. 37]. До них належать синтетичні історичні дослідження, статті, монографії, рецензії, критичні огляди, мемуари, листування тощо.

В аналізі джерельної бази, виходячи із специфіки винесеної у заголовок дослідження теми, ми відштовхуємося від запропонованого І. Колесник поділу історіографічних джерел на три рівні: 1) «конкретний текст» історика (окремі історичні праці, статті, рецензії тощо); 2) «великий текст» історика (сукупно його науково-історична спадщина); 3) «історико-культурний контекст» (усі матеріали, що розкривають культурно-інтелектуальні умови діяльності історика [764, с. 37–38]. Зрозуміло, що домінуючу групу історіографічних джерел у дослідженні становлять «конкретні тексти» – праці, у яких історики прямо чи опосередковано розкривають засади своєї цивілізаційної ідентичності. Проте зрозуміти місце й роль цивілізаційних ідей у в цілісній системі світогляду та історичних поглядів кожного окремого вченого зможемо лише тоді, коли співставимо його цивілізаційні погляди з «великим текстом», тобто усією його науковою спадщиною. Для розуміння внутрішньої природи та специфіки генези цивілізаційних ідей та уявлень, простеження взаємодії різних форм цивілізаційної ідентичності ми не можемо нехтувати історичними джерелами, що відображають соціокультурний клімат досліджуваного періоду. Із трьох названих вище рівнів історіографічних джерел пріоритетне значення у роботі має перший – «конкретні тексти» істориків (синтетично-узагальнюючі наукові та науково-популярні монографічні праці), що містять концептуальні думки і положення із царини цивілізаційних уявлень.

Виходячи із досвіду цивілізаційних студій зарубіжних авторів, основоположними джерелами для вивчення цивілізаційної ідентичності окремого вченого є спеціалізовані праці на цивілізаційну тематику. Проте у наукових доробках українських істориків досліджуваного періоду такі праці відсутні. Треба звернути увагу, що О. Богдашина вказує на наявність спеціалізованих розвідок у спадщині приват-доцента Київського університету М. Хлебнікова («Что такое цивилизация», «Цивилизация, формы её происхождения, развития и причины её падения») [650, с. 367; 651, с. 13]. З цього приводу зауважимо, що об'єктом вивчення для харківської дослідниці є не тільки українська історіографія, а *історична наука в Україні* включно із доробками представників інших національних історіографій. М. Хлебніков був репрезентантом російської історіографічної традиції в Україні, що

виводить його постать поза змістове наповнення поняття українська історіографія. Звідси його спадщину не залучаємо до аналізу.

Найбільш вагомою підгрупою джерел для з'ясування дослідницьких завдань є фундаментальні, аналітичні та синтетично-узагальнюючі праці вчених-«концептуалістів» (І. Гирич), присвячені цілісним викладам національної/регіональної історії або окремих епох/періодів/явищ минулого. Як простежуємо, саме у них найбільш виразно заявлені цивілізаційні погляди та уявлення українських істориків, оскільки вони, викладаючи своє цілісне бачення національного минулого (окремого регіону, історичного періоду, державного утворення або навіть визначної постаті), намагалися здебільшого «вписати» свій об'єкт у значно ширший, наднаціональний контекст – цивілізаційний, мегарегіональний, культурний тощо. Уточнимо, що до цієї групи джерел відносимо не лише академічно-дослідницькі, але й науково-популярні монографії, а також підручники й курси лекцій. Сюди належать праці, починаючи від «Історії Русів» і до різножанрових студій М. Грушевського й С. Томашівського.

Підкреслимо, що до джерельної бази включаємо також деякі праці українських істориків, у яких вони окреслюють не національне минуле, а проблеми всесвітньої історії. Навіть частину доробку М. Костомарова, наприклад, можна розглядати як дослідження з російської історії; окремі студії С. Томашівського відносяться до історії Центрально-Східної Європи; праці А. Кримського присвячені історії мусульманського Сходу; найбільш фундаментальні академічні розвідки М. Драгоманова стосуються античної історії тощо. Зауважимо, що всі ці дослідження, хоча цілісно не належать до історії України, все-таки дотично або опосередковано торкаються питань національного минулого, і в них автори інколи виразніше розкривають власні цивілізаційні уявлення, вписуючи Україну у ширші контексти.

Зрозуміло, що такий різновид історіографічних джерел, як синтетично-узагальнюючі праці, не дає нам вичерпної інформації про цивілізаційні дискурси в українській історіографії. Тому другу підгрупу історіографічних джерел (з числа «конкретних текстів») становлять наукові розвідки та статті істориків аналізованого періоду, які присвячені окремим, вузькоспеціалізованим проблемам українського

минулого. Вони також інколи містять важливі положення з царини цивілізаційних уявлень, які неможливо відчитати в узагальнюючих працях. Більша частина науково-історичної спадщини аналізованих істориків – це якраз саме такі вузькоспеціалізовані розвідки. Третю підгрупу джерел становлять публіцистичні праці та статті. Більшість вчених, цивілізаційну ідентичність яких аналізуємо, були не лише науковцями, викладачами чи істориками-популяризаторами, але й активними учасниками суспільно-політичних та культурно-просвітянських рухів. Вони залишили, крім науково-історичної, обширну та різносторонню публіцистичну спадщину, яка в багатьох випадках суттєво доповнює, а інколи й глибинніше відображає їх цивілізаційні погляди та уявлення. Це зумовлює залучення до аналізу публіцистики як вагомого допоміжного джерела. Публіцистичні джерела поділяємо умовно на три підгрупи: публікації вчених-істориків на «позаісторичну» тематику (насамперед суспільно-політичну), у яких порушуються питання цивілізаційної належності України; історична публіцистика – популярно-публіцистичні розвідки та статті на історичну тематику; публікації інтелектуалів позаісторичного фаху, у яких прямо чи опосередковано обговорюються питання, дотичні до цивілізаційних дискурсів. Якщо першу із цих трьох підгруп публіцистики можна віднести до історіографічних джерел другого рівня («великий текст»), то дві наступні – до третього («історико-культурний контекст»).

Так, ключовим джерелом для характеристики цивілізаційної ідентичності кирило-мефодіївців є «Книги буття українського народу» («Закон Божий») – твір однозначно публіцистичний. Також публіцистичні й полемічні праці М. Костомарова набагато чіткіше висвітлюють його цивілізаційні погляди (зокрема, на слов'янське питання), ніж його академічні студії. Приклад з М. Драгомановим ілюструє, що публіцистично-полемічна спадщина може набагато виразніше характеризувати світоглядні засади (зокрема і цивілізаційну ідентичність), ніж академічні науково-дослідницькі праці. У спадщині М. Грушевського цивілізаційні погляди також найчіткіше проглядаються у публіцистичних працях, насамперед таких, як «Наша західна орієнтація», «Українство і всеслов'янство», «Українська справа в її історичному розвитку», «Нові перспективи» тощо. Відзначимо, що чимало текстів

української історіографії є у своїй сутності саме публіцистичними чи мають неоднозначну жанрову приналежність. Так, знакову «Історію Русів» сумнівно характеризувати як науковий твір – це радше політичний трактат історичного змісту. Стиль історіописання, який побутував в епоху Романтизму, спонукає зараховувати чималу кількість історичних праць до жанрів публіцистики. Необхідно зауважити, що джерельні комплекси першого рівня («конкретні тексти») поділені на підгрупи (синтетично-узагальнюючі, вузькоспеціалізовані та публіцистика) досить умовно. Встановлення чітких меж між ними є досить проблематичним як за критерієм узагальненості-вузькоспеціалізованості описуваної проблематики, так і за ступенем науковості-публіцистичності.

Наступну групу джерел (своєрідні «великі тексти») становлять наукові доробки українських істориків позаісторичного характеру. У виокремленні цього різновиду ми виходимо із того факту, що цивілізаційна ідентичність українських учених інколи виразніше проступає у їхніх наукових розвідках зі сфери інших соціогуманітарних наук, насамперед з літературознавства, мовознавства, етнографії. Так, основні праці Я. Головацького («Розправа о язиці южноруськім і его наріччях», «Три вступительніі предподаванія о руській словесності», «Грамматика руського языка», «Червоно-руська література») є за своїм характером філологічними, хоча і містять відомості історичного змісту, а «Велика Хорватія або Галицько-Карпатська Русь» є радше географічною студією. Подібне можемо сказати і про деякі праці М. Костомарова (наприклад, «Памятники старинной русской литературы. Сказания, легенды, повести, сказки и притчи»). Так само більшість досліджень І. Срезневського за постановкою проблеми є скоріше філологічними, ніж історичними. Зауважимо, що у наукових доробках українських істориків «довгого ХІХ століття» є чимало праць міждисциплінарного характеру, які вважаємо доцільним аналізувати в межах нашого історіографічного дослідження.

Історико-культурним контекстом постає у роботі тогочасна періодика та неперіодичні наукові альманахи. У них опубліковано чимало статей українських істориків, у яких обговорювались наукові проблеми, дотичні до цивілізаційної ідентичності. Тут насамперед маємо на увазі часописи та альманахи наукового

спрямування («Осно́ва: Ю́жно-ру́сский литерату́рно-учёный вéстник», «Громада», «Киевлянин», «Кіевская старина», «Университетскія извѣстія», «Киевский телеграф», «Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца», «Записки Одесского общества истории и древностей», «Україна», «Вестник Европы», «Современник», «Отечественные записки»). З наукових збірників української історичної думки у Галичині залучаємо до аналізу насамперед «Галицкий Исторический Сборникъ», «Науковий Сборникъ», «Литературный Сборникъ», «Научно-Литературный Сборникъ», «Галичанинъ», «Юбилейное издание въ память 300-лѣтнего основанія Львовського Ставропігійскаго Братства», «Зоря», «Літературно-науковий вістник», «Записки Наукового Товариства ім. Шевченка». Деякі штрихи до проблеми рецепції цивілізаційних ідей увиразнюють і публікації у масових періодичних виданнях, зокрема таких, як «Громадська думка», «Рада», «Зоря Галицька», «Дневник Руський», «Слово», «Батьківщина», «Правда», «Діло» та ін.

Не залишаємо поза увагою і такі історіографічні джерела, як праці українських істориків науково-критичного характеру: рецензії, відгуки, некрологи, критичні замітки про своїх колег по фаху. Хоча у них, зрозуміло, рідко дається оцінка безпосередньо цивілізаційних поглядів того чи іншого вченого, проте виразно відтворена загальна рецепція його діяльності.

Цивілізаційні постулати українських істориків суттєво конкретизуються за допомогою джерел особистісного характеру – епістолярної та мемуарної спадщини, автобіографій, щоденників, записників тощо. На сьогодні велику кількість таких джерел уже видано. Це, зокрема, епістолярій І. Вагилевича, Я. Головацького, П. Куліша, М. Драгоманова, М. Грушевського, В. Липинського та ін. З мемуаристики аналізованих українських істориків вийшли друком спогади Б. Дідицького, М. Костомарова, М. Драгоманова, В. Антоновича, О. Барвінського, М. Грушевського та ін. Видано також автобіографії та щоденники М. Костомарова, М. Драгоманова, В. Антоновича, М. Грушевського. Ілюстрацією наукової вартості мемуаристики для дослідження цивілізаційної ідентичності можуть слугувати «Спомини з мого життя» О. Барвінського. Тут учений деталізує суб'єктивні враження від реалій Російської імперії як культурно-цивілізаційного «чужого», а також від своїх контактів з ученими-

наддніпрянцями. Ці спогади дозволяють нам з'ясувати специфіку становлення європеїзму О. Барвінського. Так само й опубліковані епістолярії П. Куліша, В. Антоновича та М. Драгоманова допомагають простежити генезу європейської ідентичності у колах українських вчених. Отже, джерела особистісного характеру, хоча і мають своєрідне допоміжне значення, суттєво допомагають у з'ясуванні дослідницької теми.

Охарактеризовані вище текстуальні комплекси можна узагальнити умовною категорією – опубліковані й залучені до наукового обігу джерела. Проте чимала кількість історіографічних джерел ще знаходяться сьогодні у рукописній формі й зберігаються в архівах. Це насамперед фонди Інституту рукопису Національної бібліотеки НАН України ім. В. Вернадського, Центрального державного історичного архіву у м. Києві, Центрального державного історичного архіву у м. Львові, Відділу рукописів Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника НАН України, Державного архіву Львівської області. Серед неопублікованих історіографічних джерел вагому дослідницьку цінність мають насамперед рукописи та чернетки невиданих історичних праць, а також матеріали особистісного характеру. Важливість рукописних джерел можна проілюструвати прикладом М. Грушевського: в особистому записнику він дозволяв собі (відповідно до суб'єктивних цивілізаційних критеріїв) довільно переміщувати цілі країни в інші просторово-цивілізаційні області [661, с. 88]. Зрозуміло, що в офіційних друкованих текстах вченого ми подібного не знаходимо.

Варто відзначити наявність певних джерельних резервів для аналізу цивілізаційних дискурсів в українській історичній думці, оскільки ще не виданими залишаються чимало рукописів та незавершених праць істориків досліджуваного періоду, а також документів особистого походження чи належних до історичних установ. Їх детальніше опрацювання поглибило б аналіз цивілізаційних орієнтацій. Варто наголосити на можливій результативності подальших пошуків досі не виявлених історичних праць. Деякі із проаналізованих у роботі є малознаними для загалу істориків, залишаючись бібліографічними раритетами, що зберігаються в архівах та спецфондах провідних наукових бібліотек.

Усі різновиди історіографічних джерел мають значну пізнавальну вартість, оскільки конденсують у собі різносторонню інформацію про цивілізаційну ідентичність істориків. Тому пропонується дослідження базуватися на комплексно-системному й критичному аналізі усіх груп історіографічних джерел. Додамо, що для конкретизації наукової ваги певного історіографічного джерела беремо до уваги такі критерії, як його рецепція та ставлення до автора у тогочасному суспільстві, тиражність праці, відгуки про нього у читацьких колах тощо. Оскільки ми ставимо метою не тільки висвітлити погляди окремих істориків на цивілізаційну належність України, а й комплексно з'ясувати тенденції генези цивілізаційної ідентичності українських істориків, то у процесі наукового аналізу надаємо пріоритет тим історичним працям, які найбільшою мірою визначали парадигму розвитку національної та історичної свідомості. Підкреслимо, що більшість аналізованих й цитованих авторів були не тільки відомими істориками, а й активними учасниками тогочасних суспільно-культурних процесів, співтворцями національно-політичної ідеології. Тому припускаємо, що пропаговані авторитетними істориками форми та прояви цивілізаційної ідентичності засвоювалися (зрозуміло, в більш загальному та розмитому вигляді) широкими колами освіченої інтелігенції, або по-іншому, цивілізаційна ідентичність читачів ставала дещо спрощеним варіантом цивілізаційних уявлень істориків-науковців. Хоча ситуація із джерельним забезпеченням для вивчення рецепції цивілізаційних уявлень широкого кола читачів є доволі проблематичною, однак це не нівелює потреби дослідити і таку тему.

При наявності значної кількості однотипних історіографічних фактів опираємось на тексти найбільш авторитетних та впливових авторів, враховуючи при цьому насамперед їх тиражність та резонансність. Такий підхід до формування джерельної бази зовсім не означає відмови від аналізу текстів другого (або навіть третього) плану чи нехтування маловідомими текстами. Так, праці галицького вченого О. Партицького з погляду науково-історичної вартості викликали скепсис та нехтування вже у сучасників, проте вони є для нас яскравим прикладом цивілізаційних уявлень (протиставлення «слов'янізму» та «германізму»). Зрозуміло, що запропонована у праці джерельна вибірка не може вичерпно репрезентувати усі

постаті тогочасної української історіографії чи їхні історичні тексти. Вона є лише одним із можливих варіантів представлення персонального, концептуального, світоглядного та стильового різноманіття українського історіописання «довгого ХІХ століття». Загалом при доборі історичних текстів ми керувались принципом найрельєфнішої ілюстрації саме цивілізаційних поглядів українських вчених.

Особливістю історіографічних джерел досліджуваного періоду є те, що значна частина з них просякнута тогочасними ідейними та політичними штампами, відзначаються мовно-стилістичними особливостями, що вимагає додаткових зусиль у процесі їх аналізу. Переважна більшість історичних текстів видрукувані по-російськи, по-польськи, а також русофільським «язичієм», що так само іноді проблематизує їх трактування*. Варто відзначити і міждисциплінарний характер або навіть дисциплінарну розмитість деяких історичних текстів, адже в багатьох випадках їх відносили не до історії, а до суміжних соціогуманітарних наук. Все це спричинює певну умовність викладеної вище класифікації історіографічних джерел.

1.3. Теоретико-методологічні аспекти вивчення цивілізаційної ідентичності

Методологічний інструментарій наукових студій традиційно базується на трьох компонентах: принципах дослідження, методах і термінологічно-поняттєвому апараті. У пропонованій роботі ми апелюємо до понять чи наукових категорій, які, незважаючи на їхню загальноживаність і нібито самозрозумілість, все-таки потребують у її контексті уточнення чи додаткового з'ясування. Такими є *українська історіографія, Україна, цивілізація, цивілізаційний підхід, цивілізаційна ідентичність, Схід, Захід, Європа, Азія, європоцентризм, орієнталізм, образ іншого, уявлена спільнота, ментальна карта, стереотип, дискурс* тощо. Як підтверджує детальніший аналіз, в різних часових, соціальних та інтелектуальних контекстах ці поняття (чи поняттєві дихотомічні пари) можуть інтерпретуватися з певними відмінностями. Не претендуючи при висвітленні задекларованої теми на новизну дефініціювання чи на встановлення правильності/хибності тих чи інших тверджень та підходів, ми ставили

* При цитуванні історіографічних джерел у тексті роботи адаптуємо їх до сучасних правописно-граматичних норм.

завдання з'ясувати їхню методологічну (не)придатність в межах аналізу українського історіографічного процесу.

Категорію *українська історіографія* ідентифікуємо не за етнічним (українці за походженням) чи територіальним (діяльність в межах українських етнічних територій) принципами, а за концептуально-змістовими та ідейно-методологічними критеріями. *Українськими істориками* вважаємо тих учених, які прямо чи опосередковано спричинилися до творення упродовж «довгого ХІХ століття» ідей про самобутність й окремішність руського/українського народу, утверджували погляд на українську історію як самостійний історичний процес й своєю діяльністю робили внесок у побудову українського історичного гранднративу. Такий підхід передбачає також аналіз текстів істориків неукраїнського походження (В. Антонович, О. Єфименко, А. Кримський); тих, які певний час працювали поза межами української території (М. Костомаров, М. Драгоманов); які могли себе ідентифікувати такими формулами національної тожсамості, змістонаповнення яких виключало український національний проект у сучасному його розумінні (русофіли, малороси). Для більшості істориків означеного періоду національна ідентичність була ще несформованою, суперечливою або мінливою. Звідси мусимо наголосити на умовності артикульованих у тексті роботи понять *Україна* та *український*. Як відомо, протягом «довгого ХІХ століття» ці поняття широко побутували як в суспільних дискурсах, так і в історіографічних практиках, хоча відзначалися різними конотаціями – як регіонально-географічні, адміністративні, так і національно-культурні та історичні. В більшості випадків значення цих понять не співпадали, а то й суттєво відрізнялись від сучасного їх розуміння.

Оскільки базовими у названому дослідженні є поняття *цивілізація* та *цивілізаційна ідентичність*, то можемо говорити про використання у ньому елементів теорій цивілізаційного підходу. Останнє спонукає нас з'ясувати власну дослідницьку позицію стосовно цивілізаційного підходу як теоретико-методологічного підґрунтя науково-історичних досліджень. Наскільки багатозначним є саме поняття *цивілізація*, настільки невизначеними та суперечливими є наукові трактування сутності цивілізаційного підходу. В соціогуманітарних науках сформувалася навіть окрема

міждисциплінарна галузь – *цивіліологія* або *цивіліографія*, підпорядкована вивченню феноменів цивілізації, цивілізаційної ідентичності тощо [748, с. 408]. Найперше підкреслимо, що в гуманітаристиці немає єдиного, загальноприйнятого визначення цивілізаційного підходу. Найчастіше його тлумачать як такий спосіб нелінійного розуміння історичного процесу, коли розвиток людського суспільства постає сукупністю історій локальних цивілізацій, кожна з яких послідовно проходить стадії зародження, розквіту та занепаду. Учені часто посилаються на інтерпретаційні версії авторитетного класика цивілізаційного підходу А. Тойнбі, за яким цей підхід виявляється в осмисленні суспільно-історичного розвитку людства як кругообігу не пов'язаних між собою й замкнутих локальних цивілізацій [865, с. 370–372]. Існують і такі цивілізаційні теорії, представники яких поділяють думку про єдність (все)людської цивілізації й стадіальний характер її розвитку, тобто рух від аграрної до інформаційної/постіндустріальної цивілізацій. Цивілізаційний підхід ґрунтується на визнанні плюралізму культур та цивілізацій, опираючись саме на цивілізаційне різноманіття світу як на базову засаду. Основною структурною одиницею суспільства та історичного розвитку, згідно із цим підходом, є *цивілізація*. Цивілізаційна парадигма, за словами С. Гантінгтона, «становить собою відносно просту, але не спрощену схему для розуміння світу наприкінці ХХ століття» [675, с. 32].

Доволі поширеною є думка, що цивілізаційний підхід є антиподом, альтернативою чи заміником формаційно-стадіальної інтерпретації історії [934, с. 18]. Його адепти стверджують, що не соціально-економічні відносини визначають культурно-історичний тип суспільства, а навпаки – його культурно-цивілізаційні характеристики зумовлюють характер як виробничих відносин, так і природу політичних інститутів [767, с. 17]. Варто додати, що в сучасній історіографії мають місце ґрунтовні спроби поєднання формаційного та цивілізаційного підходів. Побуває думка, що ці підходи дають змогу аналізувати історичний процес під різними кутами зору. Тому вони не взаємозаперечуються, а радше доповнюють один одного; кожен із них є важливим та необхідним, проте недостатнім [767, с. 19–20]. Загалом цивілізаційний підхід, як бачимо, визнає пріоритет не соціально-економічних, а людських, тобто духовно-моральних та культурно-інтелектуальних чинників.

З-поміж ознак цивілізаційного підходу дослідники виділяють такі: типологізація соціальних систем за певними рисами, твердження про наявність законів чи закономірностей у розвитку цивілізацій, заперечення єдності людства та його історичного минулого, критика лінійності й поступальності історичного процесу, утвердження ідеї про циклічність та полілінійність історичного розвитку, подолання європоцентризму, ідея про множинність та унікальність культур, біологізм/органіцизм як перенесення законів розвитку біологічного організму на культуру і суспільство тощо. Названі ознаки притаманні не всім різновидам цивілізаційних теорій, а насамперед концепціям *локальних цивілізацій*.

Найбільш універсальним видається нам визначення цивілізаційного підходу як концептуальної основи історичного дослідження, фундаментальним підґрунтям якого виступає поняття *цивілізація* [693, с. 187]. На думку деяких вчених, цивілізаційний підхід покликаний здійснити узгодження й синтез смислів базових понять, включених у дефініціювання *цивілізації*. Ці смисли варто шукати в широкому спектрі різних наукових галузей, насамперед етнології, етнопсихології, історії, соціальній біології, філософії та ін. Звідси методологічний інструментарій цього підходу повинен бути прийнятним для міждисциплінарної сфери гуманітарних, суспільних та природничих знань [828, с. 107].

Певна популярність цивілізаційного підходу зумовлена тим, що його прихильники робили спроби пояснити специфіку історичного розвитку неєвропейських народів, з чим не впоралися представники формаційного підходу. В сфері цивілізаційного підходу працювали історики з протилежними ідейно-світоглядними орієнтаціями та відмінним методологічним інструментарієм. Отже, виходячи з того, що учені різних наукових напрямів, шкіл та поколінь пропонували різні алгоритми дослідження цивілізацій, визначення сутності цивілізаційного підходу зазнавало доповнень, корекції чи деталізації.

Важливим в актуалізації цивілізаційного підходу в Україні виявився геополітичний фактор. В новоутвореній Українській державі перед політиками, громадськістю, інтелектуалами загалом постала непроста дилема геополітичного та культурно-цивілізаційного вибору в системі просторових координат Схід-Захід,

конкретніше – між Росією та Європою. Ця проблема вирішувалась далеко не одноставно, що згодом дало підстави констатувати навіть цивілізаційний «розкол» чи «розірваність» України. У цьому процесі представники різних позицій прагнули у функції доказової бази мати переконливу наукову легітимізацію. В соціогуманітарних науках потреба студій з проблем цивілізаційної ідентичності України спонукала вчених звертатись до цивілізаційного підходу чи його окремих концепцій. Важливо наголосити, що вони застосовували його не як узагальнюючу всеохопну теорію, а насамперед як практичну методологію для з'ясування прикладних питань української та світової історії, зокрема для окреслення місця України в світовому цивілізаційному поділі.

На сучасному етапі в Україні склалася ситуація, коли однією із визначальних ознак нормативної історіографії стала євроінтеграційна парадигма. Вона передбачає обґрунтування європейської цивілізаційної, культурної, політичної ідентичності України та інтерпретацію її історичного минулого як складової європейського історичного процесу. Євроінтеграційна парадигма української історіографії зумовлена як зовнішньополітичним курсом держави, так і симпатіями переважаючої частини української інтелектуальної еліти. Українські історики свідомо чи неусвідомлено здійснюють наукову легітимізацію зовнішньої політики України, беззастережно обґрунтовуючи її європейську приналежність. Для багатьох із них визначальним чинником у процесі самоідентифікації є, зрозуміло, намагання будь-якою ціною цивілізаційно відмежуватися як від колишнього Радянського Союзу, так і від сьогочасної Росії. Тому їхні пошуки української цивілізаційної належності інколи виходять за формат неупереджених наукових досліджень, є радше телеологічними обґрунтуваннями й фактологічним наповненнями наперед заданої думки. Відзначимо, що євроінтеграційна парадигма є характерним атрибутом не лише тих досліджень, автори яких поділяють засади цивілізаційного підходу. Як слушно відзначив В. Гончаревський, ідея європейської ідентичності України сьогодні претендує на роль новітнього національного історичного міфу [693, с. 151].

Попри цілковите домінування у сучасній українській історіографії євроінтеграційної парадигми, все-таки у ній мають місце спроби позиціонувати

Україну складовою цивілізацій, що соціокультурно включають Росію. Сюди відносимо насамперед обґрунтування про належність України до таких цивілізацій, як Слов'янська, Східнослов'янська, Православна, Євразійська, Візантійська, Російська, Київська Русь як самостійна цивілізація тощо. Проте навіть у таких твердженнях здебільшого Україна (а не Росія) постає цивілізаційним центром. Це надає українській цивілізаційній думці певної оригінальності.

Цивілізаційний підхід передбачає опертя на декілька соціогуманітарних дисциплін, представники кожної з яких вносять у його методологію свої поняття та принципи. При цьому філософія історії постає теоретичним підґрунтям його практичного застосування в емпіричних дослідженнях.

Оскільки сучасні глобалізаційні процеси спонукають до прогнозування перспектив розвитку людства в цілому і місця України у ньому, то власне цивілізаційний підхід, незважаючи на позірний спад його популярності, розглядаємо вдалим інструментарієм. Хоча мусимо констатувати, що в різних галузях науки поняття *цивілізація* досить часто вживається як данина моді, без належного теоретичного обґрунтування. Тобто маємо ситуацію підміни методології цивілізаційного аналізу цивілізаційною термінологією. Елементи цивілізаційної парадигми застосовуються фрагментарно й безсистемно [775, с. 3]. Науковці здебільшого лише декларують свою прихильність до аналізованого тут підходу, не підкріплюючи цю прихильність ні теоретичним обґрунтуванням, ні фактологічним наповненням. Тому історики, які звикли працювати в умовах наявності концептуально вивіреної методології і точних понятійних смислів, розглядають цивілізаційний підхід як популярну риторичну стратегію [828, с. 108].

У наукових дискурсах Заходу, починаючи з 1980-х рр., а з початком XXI ст. у пострадянському інтелектуальному просторі переважає критичне ставлення до цивілізаційної парадигми, яку характеризують не просто як застарілу, а навіть як псевдонаукову. Серед мінусів цивілізаційного підходу називають насамперед відсутність чітких критеріїв виділення типів цивілізацій [767, с. 18]. Деякі вчені вважають, що цивілізаційний підхід не здатен забезпечити багатовимірною аналізу історичного процесу. Поширеними є міркування про абстрактність, поверховість,

метафізичну сутність цивілізаційних теорій, про їх відрив від емпіричного матеріалу. Так, Н. Еліас іронізує над алгоритмом їх генези – «звести повітряний замок загальної теорії цивілізації, а потім заднім числом аналізувати, чи відповідає ця теорія досвіду» [739, с. 51]. Дослідники вважають цивілізаційні теорії реліктом епохи соціологізації історичної науки, оскільки поняття, що позначають цивілізації, є соціологічними конструктами, які привносяться у дослідницький текст впорядковуючою діяльністю думки історика. Деякі акцентують на таких їх рисах, як міфологічність, надмірна метафоричність і загалом методологічна аморфність [746, с. 8]. Разюче негативістську характеристику цивілізаційного підходу пропонує В. Шнірельман, відзначаючи у ньому поєднання наперед заданої апріорної ідеї із заперечуючими її науковими знаннями, формування ідеології «нового расизму», маніпуляцію джерелами та пряме їх фальшування, бездоказовість, разючі протиріччя і примітивність схем. В цілому цей вчений-етнолог розглядає цивілізаційні теорії як інструмент політичної мобілізації соціуму засобами ксенофобії та конфронтаційного мислення [939, с. 131–145]. Власне окреслені вище ознаки спричинилися до стриманого ставлення з боку сучасних вчених до цивілізаційних теорій як таких, які подібні до макроісторичних заідеологізованих метанаративів, що претендують на цілковиту істинність знань. У деяких дослідженнях фіксуємо навіть побоювання, що цивілізаційна парадигма здатна перетворитися у ще одну тоталітарну теорію (подібну до марксизму). Тут варто додати, що деякі сучасні російські цивілізаційні теорії таки постають теоретичним підґрунтям для неоімперських, праворадикальних та ультраконсервативних течій суспільної думки.

В українській науці більшість спроб осмислення можливостей цивілізаційного підходу мали характер філософського (чи історіософського) аналізу, навіть якщо їх здійснювали фахові історики. Учені відверто констатують, що такий підхід є «не «історичним», а історико-філософським поглядом. Він прагне подолати природну переривчастість ходу історії на окремі події і факти та осмислити буття людини і суспільства в цілому» [771, с. 9]. Звідси цивілізаційний підхід, як і формаційний, функціонує за власною логікою; його генеза непрямолинійно пов'язана з практикою емпіричних досліджень історії. Важко не погодитись із В. Косминою в тому, що

цілісність історії цивілізацій, пов'язаність у ній історичних фактів осмислювалися здебільшого інтуїтивно. Цивілізаційні теорії були слабо пов'язані з практикою історичних досліджень: «вони з неї не випливали й на неї вплинули мало, позаяк не давали в її руки надійних методологічних і методичних інструментів для зв'язування фактів чи інформації джерел» [771, с. 262]. Як бачимо, специфіка сьогоденної історіографічної ситуації полягає у тому, що, з одного боку, провідною залишається тенденція до відмови від макроісторії та метанаративів на користь регіоналізації та мікроісторії, а з іншого – сучасні глобалізаційні процеси актуалізують ідею про єдність та універсальність історії. Цивілізаційний аналіз не «вписується» в жоден із означених способів історіописання, обидві окреслені вище тенденції спонукають до відмови від цивілізаційної парадигми. Тому на сьогодні колишнє позитивне її сприйняття поступово трансформувалося у насторожене чи навіть негативістське.

Наголосимо, що цивілізаційні теорії дедалі частіше розглядаються як феномен суспільної чи історичної думки, спосіб ідентифікації. Фактично вони перетворюються з методу наукового аналізу в об'єкт аналізу. Так, представники школи «Анналів» здійснили перехід від безпосереднього вивчення локальних цивілізацій до аналізу наративних образів, створених авторами цивілізаційних теорій. Найбільш неординарні оцінки отримали цивілізаційні теорії з боку представників неофрейдистських напрямів (найперше П. Кастелло), які розглядають їх результатом суто індивідуальних особливостей авторів, наслідком їх дитячих психологічних травм [746, с. 32]. На Заході, таким чином, цивілізаційні теорії втратили свою актуальність як інструмент історичного пізнання і перейшли в розряд об'єкта дослідження. Цивілізаційні уявлення на сучасному етапі тут здебільшого вивчаються крізь призму ментальних карт як інструментів географічно-просторового світосприйняття та «уявлених суспільств» як соціальних проектів епохи Модерну. Проте в деяких незахідних країнах (Росія, Японія, Індія) ці теорії продовжують побутувати у функції пізнавального інструментарію та потужного засобу самоідентифікації. Як видно, у процесі розгляду наукової адекватності цивілізаційних теорій окреслилися два способи їх рецепції. Перший, представники якого оцінюють цивілізаційні теорії із сцієнтистських позицій, базується на розгляді їх як цілком самодостатньої моделі

історичного минулого. Другий спосіб, опертий на деконструктивістські засади, передбачає заперечення наукової спроможності цивілізаційних теорій.

Що стосується української історіографії, то в останнє десятиліття цивілізаційний підхід у ній поступово трансформується із всеохопної історіософської схеми історії (тобто метанаративу) у прикладну методологію для з'ясування конкретних проблем української чи всесвітньої історії. У цьому контексті українські науковці розробляють насамперед питання цивілізаційних орієнтирів України стосовно Заходу, Росії, ісламського світу тощо. Дослідники констатують спадаючу динаміку цивілізаційного підходу: від популярності у 1990-х рр. до формального застосування чи навіть нехтування на початку XXI ст. [693, с. 161]. Причина цього насамперед у недостатній розробленості методології цивілізаційного аналізу історії. При сучасній різнорідності підходів не сформувалося загальноприйняте визначення поняття *цивілізація*, яке могло б стати відправним пунктом для формування цивілізаційної парадигми [771, с. 9]. Труднощі постають і при поєднанні цивілізаційного аналізу й традиційної методології історії, яка підходить до конкретних фактів як самодостатніх величин.

Сучасні дослідники стосовно цивілізаційного підходу висловлюються, що ні про цілісну теорію, ні про завершений метод компаративістського дослідження говорити сьогодні не доводиться, оскільки науковий апарат не має стандартизованих процедур дослідження й верифікації. Є звичайне вглядування в матеріал та інсайтна побудова деяких схем і моделей. Відсутність відпрацьованої методології веде до підвищення ролі особистісного фактора дослідника. Вільний характер наукових побудов зближує цивілізаційні дослідження з художньою творчістю, в результаті чого ще більше розмиваються критерії науковості [771, с. 10]. Зазначені недоліки, за спостереженням М. Морозова, частково компенсувалися механічним привнесенням в аналітичний апарат неузгоджених елементів історіософських, предметних і макротеоретичних підходів, включаючи широке застосування методів загальнонаукового і конкретно-історичного аналізу. Все це і дозволяло «довести стратегію дослідження до фінальних висновків всупереч відсутності солідарного розуміння сутності цивілізаційного підходу» [828, с. 109]. До окресленого додається і

вплив постмодерної ситуації, за засадами якої, як відомо, відкидаються будь-які метанаративи й макроісторичні побудови як релікти «ілюзорної метафізики модернізму» і здійснюється їх деконструкція. І. Іонов зазначає, що цивілізаційні теорії у ХХІ ст. зазнали кризи якраз під впливом постмодерністського стирання відмінностей між цінностями, в умовах наступу мікроісторії, що узурпувала право представляти дисциплінарне історичне знання, та експансії мультикультуралізму, який зводить культурні відмінності на етнічний рівень. Як результат дослідник констатує невизначений статус цивілізаційних теорій: «Не до кінця зрозуміло, чи зберігає ця теорія позитивне значення для соціально-історичного знання. Яку роль в розвитку історичної науки відіграють ідентифікаційні, передумовні елементи, такі, як цивілізаційна свідомість, як вони співвідносяться з фактуальним, джерельним знанням?» [746, с. 33].

Зазвичай, якщо політики намагаються зреалізувати свій цивілізаційний вибір у політичній, дипломатичній і правовій площині, то науковці всіляко прагнуть цей або інший вибір обґрунтувати науково. В українській історичній науці, зрештою, як і в інших соціогуманітарних галузях, застосування цивілізаційного підходу переважно зводиться до протиставлення Сходу та Заходу, Росії та Європи й ототожнення України з однією із названих цивілізацій. Поширеними є інтепретації про Україну як перехідну чи контактну зону, «місток» між Сходом та Заходом, або цивілізаційно «розколену» країну. Мають навіть місце твердження про неї як окрему самобутню цивілізацію, проте останні позбавлені наукового підґрунтя й піддаються нищівній критиці.

В умовах загального спаду наукового інтересу до цивілізаційного підходу на початку ХХІ ст. почалося поживавлене зацікавлення цим дослідницьким напрямом в соціогуманітарних науках (насамперед політичних). Це зумовлено насамперед масштабною інформаційною істерією навколо «міжнародного тероризму» чи «ісламістської загрози» тощо. Звідси концепція зіткнення цивілізацій відомого класика сучасної геополітичної думки С. Гангтінгтона, сформована на засадах цивілізаційного підходу, набула неабиякої популярності. Значна частина вчених та аналітиків почали схилитись до тверджень про те, що світ вступив у фазу справжнього конфлікту цивілізацій. Більшість міжнародних і навіть внутрішньодержавних

конфліктів військового чи політичного характеру останніх років давали підстави трактувати їх проявом міжцивілізаційного протистояння. Сьогоднішня ситуація, очевидно, сприятиме актуалізації цивілізаційного підходу в історичній науці. Звідси питання про його перспективи залишається відкритим. З одного боку, як «велика теорія», що здатна пояснити закони світової історії, він себе вичерпав, в такому ракурсі його варто вивчати лише як етап генези історіософської думки. З іншого боку, окремі елементи цивілізаційних теорій сьогодні продовжують успішно застосовуватись в емпіричних історичних дослідженнях. До таких можна віднести *образ цивілізації, цивілізаційні уявлення, цивілізаційна ідентичність* тощо. Сьогодні мають місце також спроби оживити цивілізаційні теорії якісно новим змістом, перетворити їх з умоглядних історіософських схем на прикладну методологію для конкретних історичних досліджень. Незважаючи на те, що тенденції розвитку західної історичної науки є несприятливими для цивілізаційного підходу, українські соціально-політичні чинники (зокрема, ідеологема конфлікту цивілізацій, геополітичний вибір між Європою та Росією, проблематичність цивілізаційного розколу України на Схід і Захід тощо) мотивують потребу удосконалення інструментарію цивілізаційного аналізу. Це, як нам видається, сприятиме впровадженню елементів цього підходу в українських соціогуманітарних науках.

Ставлення до цивілізаційного підходу великою мірою залежить від способу вирішення проблеми про об'єктивну реальність/нереальність цивілізацій. Як відомо, класики цивілізаційного підходу (М. Данилевський, О. Шпенглер, А. Тойнбі, С. Гантінгтон) розглядали цивілізації як реально існуючі. Так, С. Гантінгтон інтерпретує їх великими цілісностями, цілком «реальними», незважаючи на те, що межі між ними нечіткі. Мислителі, що керувалися засадами органіцизму, вважали цивілізації навіть живими організмами, які існують за біологічними законами, «смертними», але такими, що живуть дуже довго, пристосовуються і є з-поміж людських об'єднань «реальностями надзвичайної довготривалості» [675, с. 41].

Сучасні вчені вважають цивілізацію результатом розумової абстракції істориків. Ця інтерпретація особливо увиразнюється на фоні поняття *держави*, змістове наповнення якого унаочнюється цілком реальними кордонами чи іншими

видимими атрибутами. Цивіліолог І. Яковенко стверджує, що цивілізація «не має «наочного тіла», існує у сферах ідеального та реального, в свідомості, в предметному тілі культури». Різномірні дослідницькі галузі формують деякі уявлення про окремі культури, тобто локальні цивілізації, та про носіїв цих культур. Проте ці уявлення значною мірою постають результатом інтуїції [771, с. 10]. Відомими є погляди Е. Саїда на Схід і Захід як на такі, що не відповідають реальній дійсності: ці географічні категорії є «хімерним поєднанням емпіричного та уявного» [876, с. 428–429]. М. Гібернау, ведучи мову про Європу, має на увазі насамперед «культурну реальність» [687, с. 121]. У науках Заходу на фоні загальної втрати історіографічного інтересу до макроісторичних побудов поняття цивілізація поступово переходить на периферію дослідницьких зацікавлень; воно (подібно до категорії *нація*) сприймається не як об'єктивна реальність, а її репрезентація, тобто як «уявлюване суспільство».

Оскільки одним із часто артикульованих понять у роботі є цивілізація, то пунктирно з'ясовуємо його змістове навантаження, тим більше що воно побутує в аналізованих історіографічних джерелах кінця XVIII – початку XX ст. Загалом питання його еволюції добре розроблене – як в узагальнюючих чи аналітичних працях з цивіліології, так і самостійних спеціалізованих студіях. На сьогодні дослідники нараховують понад сотню його визначень. На думку Л. Февра, генеза поняття цивілізація відображає глибоку революцію інтелектуальної думки від половини XVIII ст. до XX ст. [903, с. 239]. Це поняття, за Е. Бенвеністом, належить до числа таких, які «несуть з собою нове бачення світу» [648, с. 386]. Наголосимо, що у західноєвропейській філософській та історичній думці епох Просвітництва, Романтизму й Позитивізму це поняття еволюціонувало від ототожнення цивілізації із витонченими манерами аристократів до її трактування як вияву множинних соціально-культурних спільнот. Якщо на перших етапах цієї еволюції поняття виражало соціальні вартості, то наприкінці досліджуваного періоду воно радикально змінило змістове й аксіологічне наповнення. Якби спробувати простежити цю еволюцію й віднайти у ній інтегруючу рису, то треба погодитись із думкою Н. Еліаса, що це поняття «виражає самосвідомість Західної Європи. /.../ Воно охоплює все, в

чому західноєвропейське суспільство останніх двох-трьох сторіч має перевагу /.../ над попередніми чи над «примітивнішими» сучасними суспільствами» [739, с. 53]. За підсумком С. Гантінгтона, цивілізація як поняття «означала західну цивілізацію» [675, с. 52]. Отже, генеза поняття, як і самих цивілізаційних теорій, пов'язана із західноєвропейською (французькою, англійською та німецькою) інтелектуальною традицією. З великою вірогідністю можемо припустити, що українські історики «довгого ХІХ століття» не мали змоги ознайомитися із цивілізаційними теоріями безпосередньо із першоджерел. Освоєння елементів цих теорій відбувалося опосередковано, насамперед через російську та польську історіографії (це розглядатимемо у підрозділах 2.1 і 3.1). Значно більший вплив (у порівнянні із західноєвропейськими концепціями) на цивілізаційну ідентичність істориків прослов'янської орієнтації кінця ХІХ – початку ХХ ст. мала теорія культурно-історичних типів М. Данилевського.

Категорія цивілізація все-таки не належить до часто артикульованих в українському історіографічному дискурсі означеного періоду, особливо коли порівнювати її із такими, як народ, нація, держава. У даному випадку частота вживання адекватна соціальній вартості понять. Н. Еліас з цього приводу слушно відзначив, що ця категорія відтісняє на задній план відмінності між окремими народами й апелює до рис, які є або мають бути для них спільними. Проте ці риси характерні насамперед для тих народів, для яких національні межі та самобутність є давно утвердженими і не піддаються сумніву [739, с. 55]. Наголосимо, що в епоху націотворення для українських інтелектуалів цивілізаційна самоідентифікація мала вторинне, доповнююче значення у зіставленні із національним самовизначенням.

Довготривалі історичні трансформації поняття цивілізація негативно позначились на практиці його застосування. Сучасні дослідники звертають увагу на той факт, що класики цивілізаційного підходу (зокрема А. Тойнбі) чіткого визначення уникали. Не вдаючись до деталізації, уточнимо, що у сучасній науковій та публіцистичній практиці поняття цивілізація може використовуватись для означення: форми існування істот, наділених розумом; культури, тобто сукупності духовних і матеріальних досягнень суспільства; процесу становлення громадянського

суспільства; відносно самостійного соціально-історичного утворення, локалізованого у просторі і часі, що може мати ієрархічні рівні [889, с. 422]. О. Джеджора при найбільш узагальненому підході виділяє два основні варіанти вживання цього поняття: як стан у розвитку людського суспільства і як найширша культурна спільнота, у межах якої людина може відчувати свою спорідненість з одними людьми і відмінність від інших [711, с. 7–8].

Не претендуючи на новизну у трактуванні цього ключового поняття, вважаємо доцільним подати його дефініцію, актуальну тільки у межах нашого дослідницького тексту. Відштовхуємося у цьому дефініціюванні від методологічних настанов Л. Вулфа, який трактував життєпросторові утворення (конкретніше Східну Європу) як проект філософсько-географічного синтезу, культурний конструкт або інтелектуальний винахід епохи Просвітництва [672, с. 495]. Таким чином, *цивілізація* у пропонованому дослідженні – це уявлюваний образ людської спільноти, яка постає на ментальних картах істориків цілісною та самодостатньою соціокультурною та просторовою одиницею, що має надетнічний і наддержавний характер. Образ цивілізації включає в себе уявлення про широкомасштабний життєпростір, який заселяють члени спільноти, а також уявлення про релігійно-конфесійну та духовно-історичну близькість народів/націй/країн, що включені істориками до цієї спільноти. Зовнішні контури і внутрішній зміст цивілізації як уявлюваного життєпростору мають виразно знакове навантаження. Контекст пропонованого дослідження передбачає множинність цивілізацій на ментальних картах українських істориків й наділення цивілізаційних образів оцінними судженнями на зразок «цивілізованість» чи «нецивілізованість» тих чи інших суспільств. Поняття цивілізація у нашому тексті є цілком нейтрально-описовим, без жодних суб'єктивно-емоційних підтекстів.

Для методологічної характеристики категорії цивілізація послуговуємося теоретичним концептом *уявлена спільнота*, який ввів у науковий обіг Б. Андерсон (1983). Він застосував названий концепт до визначення нації. На його думку, нація – це уявлена політична спільнота. Як з'ясував Б. Андерсон, вона уявлена тому, що її представники не зможуть знати більшості своїх співвітчизників і навіть не чутимуть про них нічого, і все-таки «в уяві кожного житиме образ їх

співпричетності» [630, с. 22]. Саме це почуття співпричетності, присутнє в свідомості значної частини індивідів, є, за Б. Андерсоном, визначальною ознакою «уявленої спільноти». Очевидно, вчений і не намагався стверджувати, що уявлені спільноти існують лише в людській уяві. Однак саме як спільноти вони існують великою мірою завдяки цій уяві. Як пишуть інші дослідники, уявлені спільноти були не тільки результатом реального культурного діалогу та близькості політичних традицій, але і породженням криз локальних суспільств в ході модернізації. Вихід із кризи здійснювався шляхом формування віртуальної соціальної реальності. Соціальна діяльність відкривала шлях для творення таких неконтактних (тобто уявлюваних) спільнот, як нації чи цивілізації [745, с. 176].

Повертаючись до Б. Андерсона, зауважимо, що він передбачав застосування свого концепту щодо інших типів спільнот. Вчений стверджував, наприклад, що «будь-яка спільнота, більша за первісне поселення з безпосередніми контактами /.../, є уявною. Спільноти треба розрізняти не за справжністю чи несправжністю, а за манерою уявлення» [630, с. 23]. Можна погодитись з думкою, що будь-яка велика спільнота є до певної міри уявленою, оскільки задля власного існування потребує суб'єктивної складової. Завдяки цьому концепт Б. Андерсона уявлена спільнота став широко уживаним і застосовуваним до різних спільнот. Так, на прикладі Північної та Центральної Європи норвезький політолог А. Нойман довів, що макрорегіони «уявляються» в людській свідомості за допомогою цих самих механізмів, що і національні спільноти [822, с. 330]. Відомий британський історик Н. Дейвіс трактує Європу як «уявлення» [709, с. 23]. Звідси можемо говорити про цивілізацію як «уявлену спільноту» на підставі того, що в уяві певної групи індивідів (у нашому випадку – це українські історики, що відтворювали уявлення у своїх текстах, і читачі, які ці уявлення рецептували) було відчуття співпричетності до цієї спільноти. В основу цивілізаційної спільноти, таким чином, покладено не об'єктивні, а суб'єктивні чинники. Так, історики синхронно проживали в одному соціокультурному середовищі й водночас мислили себе співпричетними до різних цивілізацій. Більше того, свою належність до них вони часто обґрунтовували одним і тим же історичним матеріалом (явищами, фактами, подіями, персоналіями). Мали місце і випадки, коли

історики змінювали свою цивілізаційну ідентичність. Ці факти спонукають нас розглядати цивілізацію не стільки об'єктивно існуючим суб'єктом історичного процесу, скільки розумовим конструктом, який існує в свідомості та уяві інтелектуалів. Проте це не означає, що цивілізаційна належність не може опиратись на об'єктивно існуючі ознаки.

Чимало критиків Б. Андерсона акцентують на теоретичній обмеженості концепту уявлена спільнота як абстрактного. Найскладнішим його аспектом є співвідношення між уявленням та уявлюваним або, іншими словами, реальністю уявлюваної спільноти. «Вульфова деконструкція просвітницького наративу, – зауважує В. Грибовський, – увиразнила відсутність тотожності між уявленням та уявлюваним, географічним знанням та його предметом» [698, с. 512]. О. Мотиль акцентує увагу на очевидній переоцінці уяви творити реальні речі. На його думку, всі соціально сконструйовані спільноти – це «поняття абстрактні, й у цьому сенсі їх можна й справді лише уявити, а не побачити чи помацати...» [829, с. 5]. Очевидно, що цивілізації – як один із типів соціально сконструйованих спільнот – якраз і належать до таких абстрактних понять, які можна лише уявити, а не «побачити чи помацати». «Уявленість» цивілізаційних спільнот не означає, що насправді їх не існує і вони є лише продуктом людської уяви. Я. Грицак зауважує, що політична воля та уява еліт не є всесильними, й спільноту можна сконструювати «згори» лише до певної межі. Він твердить, що спільноту не можна «створити з повітря; для її творення потрібний твердий будівельний матеріал, а не самі лише інтелектуальні зусилля та багатство уяви» [701, с. 292].

М. Рябчук звертає увагу на те, що Б. Андерсон послідовно вживає поняття уявлена спільнота, а не «уявна спільнота», і що ці два поняття не тотожні. Уява, за М. Рябчуком, не творить реальних речей, але суттєво впливає на спосіб їх класифікації та концептуалізації. «Реальними речами» є просто люди [874, с. 17]. Звідси поділ людства на локальні цивілізації можна вважати розумово-абстрактним способом класифікувати й концептуалізувати людей, нації, країни. Об'єктивними ознаками цивілізацій («реальними речами») можуть виступати люди як носії ознак певної цивілізації або «видимі» результати культурної чи матеріальної діяльності. Я. Грицак,

визначаючи «винайдену» просвітниками Східну Європу інтелектуальним конструктом (фактично уявленою спільнотою), заодно стверджує, що визнання цього факту не підважує її реальності [704, с. 281]. Учений уточнює, що «винайдення» не означає вигадки чи казкової фантазії. Подібно і дослідження уявлень про Східну Європу не є рівнозначними твердженню, що вона є надуманою концепцією, а, отже, описує те, чого насправді не існує. Довести її існування можна на підставі різних «намацувальних» критеріїв [703, с. 301].

Важливі міркування стосовно «реальності» уявлених спільнот містить праця Е. Саїда «Орієнталізм», у якій поняття Схід трактується саме як простір, що постає в уяві Заходу. Було б помилкою зробити висновок, пише Е. Саїд, що Схід є ідеєю за суттю, тобто утворенням, якому не відповідає жодна реальність. На Сході існували й існують культури та нації, і їхні долі, історія та побут мають очевидну реальність, яка значущіша за все те, що можна знати про них на Заході [876, с. 16]. Треба погодитись із міркуваннями В. Грибовського про те, що тотальне зведення фактів до конструктів (тобто до образів і уявлень) та їх суцільна деконструкція позбавляє дослідницькі праці «надійного підмурівку об'єктивності». Така дослідницька стратегія зумовлює «довільну гру уявлень дослідника з приводу історичних уявлень» [698, с. 514].

Цивілізації, таким чином, можна вважати уявленими спільнотами в тому сенсі, що конкретний індивід себе ідентифікує із нею не завдяки безпосередньому знайомству із рештою членів спільноти, а на підставі уявлень про цю спільноту та свою співпричетність до неї. Хоча цивілізація як уявлена спільнота є суб'єктивною інтелектуальною побудовою, проте її розумове конструювання не є довільною абстрактною грою фантазії, а процесом, опертим на цілком об'єктивні реалії – релігію, культурні традиції, політичні практики, економічний устрій тощо. Іншими словами, категорію цивілізація є підстави трактувати інструментом суб'єктивної (уявленої/уявної) класифікації та концептуалізації об'єктивних (реальних) фактів.

У сучасній українській науці набувають поширення студії з ментального картографування, зокрема вписування українського історичного простору в такі широкомасштабні просторові образи, як Схід чи Захід. Зарубіжні дослідники запропонували таке визначення ментальних карт (map): «створене людиною

зображення частини оточуючого простору, котре відображає світ таким, яким він уявляється людині, і може бути неправдивим. Викривлення дійсно дуже ймовірні. /.../ Психологія пізнання розуміє ментальну мапу як суб'єктивне внутрішнє уявлення людини про частину навколишнього простору» [936, с. 4]. Ментальна карта може бути хибною, такою, що спотворює реалії. Такі карти виступають результатом ментального картографування (*cognitive mapping*), що, за визначенням дослідників, є комплексом когнітивних процесів, завдяки яким індивід набуває, закодовує, зберігає, відтворює та маніпулює інформацією про навколишній простір». За словами Л. Вулфа, ментальна карта – це така карта, яка «складається у думці» [672, с. 22]. Ментальні карти не варто ототожнювати із образами географічно-просторових об'єктів, оскільки вони є таким способом репрезентації, який містить ще й інформацію про просторові відносини між цими окремими об'єктами.

Ментальні карти можуть бути як індивідуальними, так і колективними. Очевидно, що цивілізації були для українських істориків якраз такими уявлюваними просторовими утвореннями, яких вони практично не могли спостерігати безпосередньо. Для нашого дослідження важливо підкреслити, що ментальні мапи є не просто результатом сприймання зовнішнього світу – вони значною мірою самі визначають його сприймання. Як зазначає Я. Грицак, західноєвропейські інтелектуали в своїх описах Сходу «писали не те, що бачили, а те, що хотіли бачити (або чого не бачили взагалі) [701, с. 282]. З-поміж функцій ментальних мап відзначимо, що вони є засобом структурування та поповнення знань людини про оточуючий світ; вони відображають мету поведінки людини, окреслюють коло її схильностей, потреб, мотивів. За твердженням І. Колесник «опис реальності не є самою реальністю. А відтак мапа – це не територія, а лише її репрезентація. Отже людина сприймає не територію, а сукупність уявлень про неї» [762, с. 138].

Стосовно проблеми співвідношення змісту ментальних мап із географічними реаліями, то поділяємо точку зору науковців, які констатують суттєві відмінності між ними й відзначають неузгодженості і навіть необ'єктивність інформації перших. Так, наприклад, простір, означений істориками як Схід, в сенсі географічної локалізації значною мірою був розташований на півдні стосовно Русі/України. Беремо тут до

уваги міркування Л. Вулфа, який довів, що наукова картографія могла суперечити «химерним конструкціям» ментальних мап інтелектуалів Просвітництва, зокрема щодо розміщення Східної Європи в Азії [672, с. 31]. Погоджуємось із думкою, що ментальні карти мають такі особливості: відносна незавершеність (жодна з них не охоплює всього реального простору), наявність неточностей (суб'єктивні уявлення не збігаються з реальністю), схематизація, спрощеність, ієрархічність, наявність емоційних компонентів (вірування, почуття, цінності) [718, с. 176]. Слушно з цього приводу висловився В. Грибовський, зазначаючи, що географія виникла як текст, наповнений образами свого об'єкта, а не дескрипція земної поверхні, що даремно претендує на наукову точність. На думку цього дослідника ментальні карти є «іншим виміром географії, нескінченно далеким від визначення картографії як науки»; вони «розфарбовуються за смаком замовника, маркуючи простір на «наш» і «не наш» [698, с. 513].

В. Ващенко на прикладі текстів М. Грушевського проілюстрував, як на ментальній мапі окремого історика реальний географічний простір може перетворюватися («спотворюватися») в «ідеальний» історичний простір [661, с. 92]. Так, якщо в офіційних текстах М. Грушевського Польща знаходилася на своєму «власному» місці, тобто на Заході, то у приватному щоденнику-записнику історик «ментально депортував» Польщу на Південний Схід від України – на територію іншого «історичного ворога» (степових кочовиків) [661, с. 88]. Подібні переміщення мали місце і з Україною, яку М. Грушевський почергово розміщував то на Сході, то на Заході, то на Півдні. «Напряму цього дрейфу, – пише В. Ващенко, – залежав, не в останню чергу, від аксіологічних та психічних настанов українського історика, який, за власною логікою, фарбував світлими або темними кольорами певні території й цілі сторонні світу» [661, с. 87].

Концепт ментальна мапа використовується здебільшого в контексті індивідуальних просторових репрезентацій. Однак просторові уявлення не завжди виступають продуктом безпосереднього сприймання простору людиною, особливо коли йдеться про такі широкомасштабні просторові утворення, як цивілізація. Тому ментальні мапи можуть бути і формою стереотипізованих соціальних уявлень. Звідси

їх можна інтерпретувати не лише як компонент індивідуальної, але й масової (суспільної) свідомості. Таким чином, концепт ментальна карта (мапа) постає важливим теоретико-методологічним інструментарієм для дослідження генези цивілізаційних уявлень в українській історичній думці.

Однією із робочих категорій у пропонованій праці є *історіографічний образ*. Як відомо, образ – це результат реконструкції об'єкта у свідомості індивіда, точніше суб'єкт-об'єктних зв'язків; він є синтезом наочності і абстракції, породженням продуктивної діяльності уяви, яка творить різні моделі і конструкції [749, с. 179–181]. Образи формуються у процесі активного (перетворюючого) спрямування суб'єкта на дійсність. У семіотичному сенсі образ є знаком або засобом смислової комунікації в межах певної культури, тобто постає фактом уявного буття. Образи не можуть бути до кінця конкретними – вони передбачають невизначеність, схематизацію, багатозначність, переосмислення тощо. Їм притаманні моральні і соціально-культурні цінності та оцінні судження.

Об'єктом такого відтворення/реконструкції можуть поставати факти історичного минулого. Тоді маємо історичний образ. У предметному полі сучасної науки історичні образи стають популярним предметом вивчення. Вони, як правило, є нечіткими, багатозначними, наповнені багатьма варіаціями та відтінками. Ці образи можуть як конкурувати між собою, так і поглинати один одного чи взаємонакладатись. Для пропонованого дослідження науковий інтерес мають саме ті образи минулого, які функціонували у поглядах та уявленнях (і як наслідок, у текстах) істориків. Йдеться саме про історіографічні образи. В українській науковій літературі хоча і мали місце теоретико-методологічні рефлексії стосовно поняття історіографічний образ, все-таки чіткого дефініціювання його не простежуємо. На думку С. Посохова, поняття історіографічний образ та історичний образ є спорідненими, оскільки обидва є суб'єктивними за способом існування й органічно пов'язаними з категорією історична свідомість. Історичні образи виникають у свідків чи учасників певних подій і трансформуються згодом у свідомості наступних поколінь. Вони фактично є історичною пам'яттю. Натомість історіографічні образи постають здебільшого результатом застосування методів наукової критики щодо

вищезгаданих історичних образів [857, с. 5]. Звідси образ події чи явища минулого є одночасно історичним (коли він актуалізується у суспільній пам'яті) та історіографічним (коли він артикулюється у науково-історичному середовищі). Варто наголосити, що історіографічний образ не є тотожним образів історіографії. Різні інтерпретації історичного минулого у науковій літературі також стають образами минулого, адже вони тісно пов'язані із колективними уявленнями певної епохи, нормами науковості, особистісними характеристиками автора тощо.

Образи минулого, якими наповнені історичні тексти, живуть власним життям, проходять власну еволюцію чи трансформацію, конкурують між собою тощо. Дослідники констатують недостатню розробленість методики вивчення історіографічних образів, зокрема таких її аспектів, як чинники формування парадигмальних й маргінальних образів; механізми рецепції історіографічних образів як з боку суспільства, так і наукових спільнот; процеси трансляції та взаємордії образів тощо. Виходячи із загального розуміння категорії образ, *історіографічним образом* вважаємо сукупність поглядів та уявлень істориків про певний історичний об'єкт (країну, етнонаціональну спільноту, персоналію, верству, соціальне явище або процес, окрему подію). З-поміж історіографічних образів першорядний інтерес становлять для нас саме цивілізаційні образи (Слов'янщини, Європи, Азії та ін.) в поглядах істориків. Цивілізаційні образи співвідносимо із історіографічними як часткове із загальним. Проте варто мати на увазі, що образи цивілізацій можуть функціонувати і в позаісторіографічних сферах, наприклад, у художній літературі. Цивілізаційні образи змістово включають у себе менші за масштабом історіографічні образи, насамперед країн, етнічних та релігійних спільнот. Наприклад, образи тюркських народів, Золотої Орди, Османської імперії чи мусульманства є складовими ширшого образу, тобто Азії. Звідси можна говорити про певну ієрархію історіографічних образів в історичних поглядах учених.

Генеза цивілізаційних уявлень, як і будь-яких інших форм колективної ідентичності, передбачає застосування методу «іншування» чужого. Окреслення цивілізаційного «ми» вимагає творення образів «інших». Тому у дослідженні аналізуємо не лише власні цивілізаційні образи істориків, але й особливості

сприйняття ними «інших» та «чужих». Звідси важливим компонентом методологічного інструментарію слугує *імагологія* як теорія інтерпретації іміджів «іншого»/«чужого». Істотною ознакою будь-якої культури є розмежування у ній внутрішнього («свого») та зовнішнього («чужого») простору. Індивід шляхом відмежування внутрішнього від зовнішнього визначає свою належність/неналежність до конкретної культури. У процесі культурної самоідентифікації ключову роль відіграє символічне поняття «межі» культурного простору. Внутрішній простір позначається як «наш», «свій», «безпечний», «культурний» тощо на противагу «іншому», «чужому», «ворожому», «небезпечному», який чітко відмежується від «свого». Образ «іншого»/«чужого» вчені відносять до найдавніших архетипних уявлень, а бінарну опозицію «свій»/«чужий» до засадничих універсальї людської свідомості.

Власне самоусвідомлення починається з відмежування «себе» від «іншого». За влучним висловом К. Можинського, ксенофобія закладена в природі людини – «все незнайоме здається їй небезпечним» [825, с. 10]. Таке упереджене ставлення відображає один з головних аспектів існування індивідів та людських спільнот, тобто взаємодію з «іншим». Упродовж життя вони співіснують з цим «іншим», пізнають його, борються і бояться його. Звідси ксенофобія – це органічна властивість людського світосприйняття й один з проявів інстинкту самозбереження та механізму освоєння навколишньої реальності. Негативна характеристика «іншого»/«чужого» є дієвою «стратегією виключення», якою послуговуються представники домінантної культурної спільноти. В такому випадку вони самі себе бачать «нормальною» спільнотою, а «інших»/«чужих» позбавляють серйозного статусу й цим самим оберігають свою ідентичність [808, с. 7]. Учений, досліджуючи чужу культуру, стикається з багатьма явищами, які є для нього несподіваними чи екзотичними. Тому вони провокують «культурний шок», оскільки у власній культурі відсутні пізнавальні моделі цих явищ.

«Інший»/«чужий» може сприймається «ворожим», тоді всі його прояви постають як «некультурні», «варварські», «дикі» тощо. Ситуація взаємин «свого» і «чужого» відтворюється за допомогою метафорики протистояння чи боротьби.

О. Гнатюк акцентує на практиці «перекладання проблеми» на плечі «іншого», яке поєднане з глибоким переконанням, що проблема полягає не в «нас», а в «інших». «Ми» власні негативні риси проектує на «чужого». Образ «чужого» при цьому більше характеризує творця цього образу, ніж власне «чужого». Все-таки такий спосіб формування або захисту власної ідентичності є найпоширенішим [690, с. 64]. Як влучно відзначила Н. Яковенко, в історіографії «іншування чужого» реалізується через тлумачення його як «лиховісної зовнішньої загрози, простору «чужих», звідки в Україну не могло прийти й ніколи не приходило нічого доброго» [946, с. 353].

Образи «іншого»/«чужого» виникають не лише спонтанно й самотійно, але й можуть бути результатом цілеспрямованою фабрикації в політичних чи ідеологічних цілях. Творцями й пропагандистами таких образів стають історики, філософи, публіцисти тощо. Деякі зарубіжні вчені вважають, що саме питання правдивості дискурсу про «чуже» не коректне і не повинно бути метою наукового дослідження; імагологічне дослідження повинно вивчати закони побудови цього дискурсу, його принципи і прийоми конструювання образу «чужого», роль стереотипів у цьому процесі [846, с. 251–253]. Особливо важливими з цього приводу є для нас міркування О. Вознюк, яка зазначає, що імагологістам треба уникати читання текстів у термінах достовірності, а зосередити увагу на самому тексті в межах перцепції та інтертекстуального тла. Дослідник-імагологіст «не дає критичних оцінок, а лише вивчає сприйняття та відображення образів одних народів про інших» [669, с. 65]. Образ «чужого» має постійно змінювані, динамічні ознаки. З цього приводу Е. Саїд стверджував, що кожна історична епоха й кожне суспільство творить своїх «інших» наново. При цьому ідентичність «я» або ідентичність «іншого» не є статичною, а насправді досконало опрацьованим історичним процесом, який відбувається як змагання і втягує в себе індивідів та цілі інституції [876, с. 429].

Теоретичні засади імагології розглядають образ конкретного об'єкта (наприклад, людини) як деталь, що використовується для репрезентації (зображення) великої спільноти (нації, соціальної верстви, цивілізації). Науковці виділяють образ власного «я» – автообраз (чи автоімідж, *auto-image*) та образ «іншого» – гетерообраз (чи гетероімідж, *hetero-image*). Отже, автообразом/автоіміжем ми розглядаємо

сукупність уявлень істориків про власну цивілізаційну спільноту, а гетерообразом/гетероїджем – уявлення про «чужі» цивілізації. Як знаємо, за семантичним забарвленням образи людських спільнот поділяють на позитивні й негативно забарвлені, символічні, карикатурні, гротескні тощо. Теоретики імагології спостерегли, що поширеним явищем стосовно образу «чужих» спільнот є відмова у визнанні позитивних вартостей і потенціалів [835, с. 95]. Образ «чужого» життєпростору в історичних текстах традиційно несе, за словами Н. Яковенко, «навантаження загрозової інакшості» [946, с. 354]. Образи «інших» спільнот мають складну структуру. Вони вбирають «поезію і правду» про інші народи, а співвідношення реальності і міфів у них може бути зовсім різним. Хоча ці образи є досить тривкими, у своїй тривалості вони «не лишаються незмінними і тією чи іншою мірою еволюціонують під дією чинників, пов'язаних як зі змінами, що відбуваються в об'єктах рецепції, так і зі змінами в її суб'єктах» [835, с. 96]. Дискурс «іншування чужого», з одного боку, сприяє внутрішній консолідації своєї спільноти, а з іншого – відвертає увагу від важливих внутрішніх проблем [690, с. 64].

Складнішою є проблема співвідношення імагологічних образів «іншого»/«чужого», з одного боку, та стереотипів – з іншого. Часто концепт «іншого»/«чужого», як і опозиція «свого»/«чужого», аналізується в процесі вивчення стереотипів, адже саме стереотипи (культурні, етнічні, гендерні, релігійні, соціальні) є носіями групових уявлень про «свого»/«чужого» і відіграють провідну роль у масовій свідомості. Вони є невід'ємним атрибутом взаємосприйняття. Для нашого дослідження з'ясування соціопсихологічної природи стереотипу має вагоме значення, оскільки чимало уявлень та переконань українських істориків про «інші»/«чужі» цивілізаційні спільноти мали характер стереотипів.

Стереотипи є спрощеними (узагальненими) уявленнями про себе чи інших осіб або й цілі групи. На думку Л. Зашкільняка, вони відіграють неоднозначну роль у житті соціуму: стереотипізація виконує ідентифікаційну й легітимізаційну роль, водночас вона має і негативні наслідки, насамперед устійнення і закріплення спрощених уявлень та переконань [730, с. 11]. Стереотипи містять сконденсовану інформацію про певні об'єкти (верстви, народи, культури, цивілізації), які дозволяють людині

економити розумові зусилля в ході рецепції зовнішнього світу. Стереотипні уявлення здебільшого не відповідають реальності; вони легко засвоюються та допомагають «впорядкувати» інформацію про світ в цілому. Стереотипам, на думку І. Колесник, притаманні узагальнення, спрощення, схематизація, категоризація, негнучкість, жорстка фіксованість [763, с. 133]. Стереотипи є усталеною інформацією в певному культурному просторі, яка в готовому вигляді дається людині і не базується на її власному життєвому досвіді. З часом стереотипні уявлення закріплюються у суспільстві, збагачуються та передаються наступним поколінням, змінюючись у відповідності до конкретних обставин [669, с. 63]. Стереотип здійснює функцію переконання, адже сконденсоване знання про «іншого», що закладене у ньому, передається з покоління в покоління.

Згідно з поширеними твердженнями, стереотипи досить, схематично, однобічно й тенденційно відображають характер об'єкта, проте саме спрощеність робить їх стійкими і дозволяє з легкістю сприймати будь-якою свідомістю. Стереотипне знання повторює інформацію без змін; воно репродукує загальновідомі, шаблонні чи трафаретні істини. Соціальний стереотип можна розглядати як свідомісне кліше, яке використовується для продукування стійких образів у суспільних сферах буття індивіда [825, с. 11]. У процесі комунікації стереотипи уможливають і полегшують групову та індивідуальну взаємодію. Вони містять «мінімум інформації з максимальним значенням», тобто є своєрідною формою сконденсованого знання, які подають інформацію про «іншого»/«чужого» з певним конотаційним навантаженням [669, с. 64]. Так, в європейській інтелектуальній традиції сформувався чотири базові стереотипи про ісламський світ: багатство, дикість, хіть і варварство [808, с. 8]. В аналізі стереотипів найістотнішою їх характеристикою постає не інформаційний зміст, а емоційне, оцінне навантаження. Деякі вважають, що загалом стереотипи – це не поняття, а радше узагальнені відображення суспільних явищ [825, с. 11].

Серед науковців переважає думка, що виникнення стереотипів не пов'язане з безпосереднім досвідом індивіда. Вони засвоюються людьми як вираз суспільної думки через родину та соціальне оточення, традицію, переказ, опосередкування.

Власне неможливість перевірити їх власним життєвим досвідом і є запорукою стійкості та живучості. Уявлення-стереотип про «іншу» цивілізаційну спільноту якраз є тим прикладом, який ілюструє, що людина упродовж життя не має нагоди перевірити правдивість суджень.

Незважаючи на зовнішню примітивність (що істотно полегшує процес утвердження в масовій свідомості), стереотипи є складними конструкціями, які базуються на поєднанні пізнавальних та емоційних компонентів. Вони забезпечують самоідентифікацію індивідів у сфері усталених соціокультурних цінностей, підсилюють зв'язок між членами суспільства, пропонують готову позицію чи ставлення стосовно «своєї», так «чужої» спільнот з їхніми загальноприйнятими цінностями. Стереотипні судження про «свою» спільноту є в переважній більшості позитивними й приємно контрастують на негативному фоні «чужих». Незважаючи на те, що стереотипи частково або й повністю суперечать реальності, вони сприймаються як абсолютно справедливі судження. Поширеною є думка, що стереотипне мислення притаманне більшою мірою «закритим» типам суспільств.

У пропонованому дослідженні з-поміж різних соціальних стереотипів предметом аналізу постають саме стереотипи про історичне минуле. *Історичні стереотипи*, за Л. Зашкільняком, це стійкі уявлення про минуле своєї або чужої соціальної спільноти (етносу, нації, класу), які поширені у конкретному соціумі й стають елементом суспільної свідомості [730, с. 20–21]. І. Колесник вважає необхідними виокремити ще й *історіографічні стереотипи*, тобто усталені зразки історичного письма, штампи розуміння, спрощені уявлення про історію і засоби пізнання [763, с. 135]. Засвоєння стереотипних уявлень про «інші»/«чужі» цивілізації відбувається значною мірою за допомогою історичних праць. Варто звернути увагу, що сприйняття споріднених культур чи народів (наприклад, слов'янських) в межах однієї цивілізації та генетично далеких культур (які належать до різних цивілізацій) суттєво відрізняються.

Поділяємо думку про неправомірність ототожнення чи підміни імагологічних образів «іншого»/«чужого» національними стереотипами як спрощеними й однобічними, проте стійкими уявленнями про «іншого». Імагологічний образ

«іншого» є феноменом, який корелятивно репрезентує його в певній культурі, тобто образом, що увійшов у цю культуру, але зберігає автохтонний зміст і структуру. Одночасно стереотип є «елементарною, нерідко карикатурною формою образу», що тяжіє до знаковості, «специфічним індексом однозначної комунікації» [835, с. 102]. Стереотипи, на думку Д. Наливайка, виникають і функціонують на побутовому рівні, і тільки у ході трансформацій, переходячи на вищі рівні, можуть перетворюватись в імагологічні образи. Образ «іншого» цілком відрізняється від стереотипу, оскільки перший містить особисту рецепцію та інтерпретацію цього «іншого» крізь призму візії автора. Ці складові не характерні для стереотипу, який лише артикулює суспільну думку соціуму [669, с. 65]. Отже, імагологічна методологія вивчення іміджів «іншого»/«чужого» є для запропонованого дослідження плідним робочим інструментарієм, оскільки історичні праці українських вчених «довгого ХІХ-го століття» містять багатий матеріал, що відображає авторські уявлення про цивілізаційні спільноти.

Ще одним вагомим методологічним аспектом у дослідженні є перегляд й деконструкція *орієнталізму* як дискурсу репрезентації Сходу з боку представників Заходу. Знаковим дослідженням орієнталізму є, як відомо, праця Е. Саїда «Орієнталізм» (1978). Саме поняття Схід (зрештою, як і Захід), за Е. Саїдом, не відповідає реальній дійсності. Поняття Схід виникло не тільки з метою описати «чужий» світ, але й запанувати над ним і якимось захиститися від нього. Особливо це стосується образу ісламу як особливо небезпечного уособлення Сходу [876, с. 428–429]. Е. Саїд розглядає Схід як «найзмістовніший образ Іншого»; елемент ментальної мапи західноєвропейських інтелектуалів та політиків, яка пронизана європоцентричним почуттям зверхності над східними народами. Орієнталізм сформувався як спосіб думки, що оперта на онтологічних та епістемологічних різницях між Сходом і Заходом. Він є не просто сукупністю безневинних уявлень про «чужий»/позаєвропейський світ, а трактується як система західних агресивних інтересів стосовно оволодіння Сходом. Західноєвропейські інтелектуали кінця ХVІІІ–ХІХ ст. (насамперед англійські та французькі) у своїх дискурсивних практиках створили його як уявлювану дійсність і суб'єкта історії. Цей Схід вони формували

шляхом конструювання тверджень про нього, узаконення поглядів, введення певних дисциплін про нього, упокорення та управління ним. Е. Саїд веде мову про орієнталізм «як західний спосіб панувати над Сходом, реструктурувати його, здійснювати над ним владу» [876, с. 13].

Вчений не вважає його «інертним» природним феноменом. Він не просто знаходиться «там», як Захід – «тут». Як і Захід, Схід – «це ідея», що ґрунтується на традиціях, які надають йому реального оприсутнення на Заході, і ці дві географічні сутності, таким чином, підтримують і віддзеркалюють одна одну [876, с. 15]. Європейці уявляли Схід однорідним гомогенним середовищем, яке в усьому є протилежністю Заходу. У західній інтелектуальній традиції сформувався «історично та психологічно фіксований культурний канон «суперечностей» між Заходом та Сходом» [664, с. 1]. Зрозуміло, що концепція орієнталізму, яка є продуктом західноєвропейських інтелектуалів, не здатна повнотією відобразити ставлення українських вчених до Сходу. Все-таки чимало методологічних спостережень Е. Саїда є придатними для української рецепції Сходу/Азії. Зрештою, деякі дослідники (Т. Мейзерська, Г. Останіна, Я. Поліщук) пишуть про наявність в українській інтелектуальній історії «орієнталізму українського типу» чи українського орієнталізму й датують його появу другою половиною XIX ст. [820, с. 13].

В українській інтелектуальній традиції належно представлений образний різновид орієнталізму. Це стосується насамперед домінування в українській історичній думці такої його риси, як проблематичне ставлення до ісламу. Чутливість (образна інтерпретація) до цього аспекту зумовлена тим, що ісламський світ, завдяки географічній близькості, військовим та політичним успіхам в ранньомодерний період, українські історики мислили як виклик своїй цивілізації. Ісламський Схід для багатьох інтелектуалів поставав уособленням всієї Азії, найбільш агресивним «чужим», на боротьбу з яким були спрямовані зусилля як слов'янської, так і європейської цивілізацій в ранньомодерну епоху.

Е. Саїд слушно відзначив, що будь-які тексти про Схід є лише репрезентаціями, а не достовірними описами Сходу. Тому при аналізі історичних текстів він рекомендував (для нас це особливо важливо) звертати увагу на «стиль, мовні звороти,

контекст, наративні прийоми, історичні та суспільні обставини, а не правильність репрезентації чи її відповідність якомусь великому оригіналові» [876, с. 37]. Він застерігав, що не варто шукати відповідності між «мовою про Схід» та самим Сходом, оскільки «мова про Схід» навіть не намагається бути тотожною реальному Сходу. Вчений акцентував, що уявлення про Схід в свідомості європейців не тотожні будь-яким іншим історичним знанням, ці «знання зовсім іншого типу»; їх можна розцінювати з психологічного погляду як різновид параної [876, с. 100]. Важливим також є міркування вченого про те, що Схід завжди становив собою набагато більше від тих емпіричних знань, що їх мали про нього європейські інтелектуали. Загалом Е. Саїд переконливо довів, що конструювання західною інтелектуальною думкою XVIII–XIX ст. негативного образу Сходу було підпорядковане не пізнанню східних реалій, а формуванню власної позитивної (тобто західної чи європейської) цивілізаційної самоідентифікації.

Науковий інтерес становить для нас інтелектуальний феномен, означений Л. Вулфом як *напіворієнталізм*. З дискурсом орієнталізму тісно пов'язана генеза ідеї про Східну Європу. Західноєвропейська ментальна географія постійно відсувала Східну Європу від Західної Європи, імпліцитно наближаючи її до Азії, що цілковито суперечило засадам наукової картографії. Як відзначив Л. Вулф, «Східна Європа прислуговувалася для означення Західної Європи від протилежного – так само, як Орієнт допомагав означити Окцидент, – і водночас вона правила за місток між Європою та Орієнтом» [672, с. 31]. Л. Вулф назвав це явище «інтелектуальним проектом напіворієнталізації». Як висловився Я. Грицак, «привид орієнталізму» дає підстави західноєвропейським жителям насміхатися або дивуватися дикунством і бідністю своїх східних сусідів [701, с. 281]. Невизначене становище східноєвропейського простору зумовило актуалізацію в епоху Просвітництва понять відсталості й розвитку, які стали передумовою протиставлення *цивілізації* та *варварства*. Проте найдавніші джерела такого «дискурсу вищості» щодо «варварського Сходу» дослідники віднаходять ще в поглядах Геродота [703, с. 302]. Л. Вулф зауважує, що Східну Європу не вважали цілковитим антиподом цивілізації. Її розміщували не в «безодні варварства», а на тій шкалі поступу, яка позначала

простір «між цивілізацією і варварством. /.../ Східна Європа перебувала десь посередині» [672, с. 39]. Загалом сучасні дослідники в Україні і на Заході констатують, що дискусії про Східну Європу хоча і мають виразні прикмети орієнталізму, але повністю в орієнталістський дискурс вони не вкладаються. Враховуючи зазначене тут, орієнталізмом трактуємо у дослідженні дискурсивні практики українських істориків стосовно сприйняття/інтерпретації образу(ів) Сходу. Цей орієнталізм, виходячи із аналізованих текстів, вважаємо «творцем» образу Сходу/Азії як чужого «дикого», «нецивілізованого», «варварського» простору, який, крім названих, позначений ще цілим рядом негативних стереотипів. Український спосіб рецепції Сходу має чимало спільного із західноєвропейським орієнталізмом, але український у порівнянні із західноєвропейським має виразну відмінність: він позбавлений імперського мотиву завоювання/підкорення Сходу. Виходячи із окресленої традиції деконструкції орієнталізму, дотримуємося дослідницької засади про принципову «нормальність» Сходу та «східних» явищ історії.

Орієнталізм як західний дискурс про Схід впливав із ще однієї засади європейського мислення – європоцентризму. *Європоцентризмом* вважають філософсько-культурну настанову, згідно з якою розвиток (Західної) Європи розглядається еталоном «нормального» прогресу, «правильного» розвитку, а культурно-цивілізаційна специфіка інших регіонів світу – виявом їхньої «відсталості» чи «недорозвиненості», які можна подолати за допомогою тієї ж Європи [855, с. 216]. Н. Дейвіс відносить європоцентризм до традиційних тенденцій європейських учених інтерпретувати «свою цивілізацію як вищу й самодостатню і нехтувати необхідність зважати на неєвропейські погляди» [709, с. 33]. В українській історичній думці засади європоцентризму були характерні для репрезентантів європейської ідентичності, які у трактуванні національної історії дотримувались аксіоми, що Європа є універсальною моделлю розвитку. При цьому вони нехтували неєвропейськими впливами на українську історію, а якщо навіть і визнавали їх (наприклад, російський чи тюркський), то лише в руслі негативного поцінування.

Ще одним базовим поняттям у дослідженні є *ідентичність (тожсамість)*, яке сьогодні артикулюється в більшості соціогуманітарних наук. За визначенням

Л. Зашкільняка, ідентичність – це «всезагальність людського пізнання і соціалізації, що включає прийняття або неприйняття особою певних речей та явищ, ототожнення себе із ними чи відторгнення» [730, с. 13]. У найширшому розумінні ідентичність означає усвідомлення індивідом своєї належності до певної групи, дозволяє йому визначити своє місце в соціокультурному просторі й орієнтуватися в оточуючому світі [767, с. 39]. Ідентичність не є сталою, вона змінюється у просторі і часі. Якщо студії над категорією ідентичність відзначаються популярністю та різносторонністю, то така підкатегорія, як *цивілізаційна ідентичність*, ще не отримала належної уваги. Науковці апелюють до неї як до різновиду ширшого поняття – колективна або групова ідентичність. Означення колективна є все-таки більш адекватним, ніж групова, адже група може бути сукупністю людей, об'єднаних випадковими ознаками. В такому випадку вони не матимуть спільної ідентичності. Колективна ж ідентичність базується на принципі засвоєння індивідом істотних елементів колективної культури, визнання їх своїми, ототожнення себе з ними [690, с. 50–51].

У психології одним із перших запропонував розрізняти групову та індивідуальну ідентичність З. Фройд. Сутність цих понять він мотивував тим, що людина сама по собі керується власним «єго», а у групі – цілим рядом чинників: географічними характеристиками місцевості, історичними перспективами колективу, матеріальними засобами та цілями, колективним сприйняттям часу, життєвим планом. Психолог Е. Еріксон інтерпретував групову ідентичність як включення особистості у різні спільноти, підкріплене суб'єктивним відчуттям внутрішньої єдності із своїм соціальним оточенням [767, с. 37]. Н. Хренов характеризує колективну ідентичність як «невизначену і вислизаючу реальність» [925, с. 5]. Цивілізаційну ідентичність він вважає найбільш універсальною формою колективної ідентичності [925, с. 17]. В. Хачатурян трактує цивілізаційну ідентичність як найбільш широку, абстрактну та раціоналізовану форму ідентичності. Дослідниця бачить її суть в усвідомленні належності до локальної цивілізації. Цивілізаційна ідентичність, на її думку, виконує інтегративну і одночасно архаїчну функцію поділу на *ми і вони, чужі* [918, с. 289]. І. Іонов вважає цивілізаційну ідентичність самостійною формою історичної самосвідомості. В її основі лежить розмежування

об'єкта та суб'єкта пізнання. Складовими цієї ідентичності виступають ірраціональні, міфологічні та утопічні знання; вагома роль у її формуванні належить уяві та фантазії [745, с. 172; 174]. Ідентичність є уявлюваною сутністю, суб'єктивною характеристикою індивідів. Вона не виникає і не існує сама по собі, а є результатом взаємодії конкретної людини або групи людей з іншими людьми чи групами. Звідси випливає, що ідентифікація неможлива поза порівняльним контекстом, коли «ми» зіставляється з «вони». При цьому «вони» виступає часто як «чужі» або «вороги». Власне творення образу ворога – це стандартний, універсальний механізм формування колективної ідентичності.

Виходячи з цивілізаційної ідентичності, люди усвідомлюють себе крізь призму походження, релігії, мови, історії, звичаїв тощо. Цивілізації як найвищий рівень ідентифікації – це «найбільші «ми», усередині яких кожен відчуває себе в культурному сенсі як удома і відрізняє себе від усіх інших «їх» [675, с. 41]. М. Козловець означає цивілізаційну ідентичність як граничний рівень соціокультурної самоідентифікації. Вищою від нього може бути лише ідентифікація міжпланетарного масштабу («землянин»). В основі цивілізаційної ідентичності перебуває відносно усталена міжетнічна мегаспільність людей, яка тривалий час проживає в одному регіоні і базується на єдності історичної долі різних народів, пов'язаних між собою подібними культурними цінностями, нормами та ідеалами (західно-європейська цивілізація, китайська та ін.). Цивілізаційна ідентичність є універсальною, практично незмінною константою суспільства [760, с. 8].

Важливо підкреслити, що людина є носієм кількох різновидів колективної ідентичності (цивілізаційна, релігійна, національна, соціальна, професійна, гендерна, географічна тощо). Звідси цивілізаційна ідентичність може найрізноманітнішими способами поєднуватись із цими різновидами. Так, носій слов'янської цивілізаційної ідентичності може бути українофілом, малоросом чи русофілом в сенсі національної ідентичності. Процес конструювання власної ідентичності полягає у прийнятті чи відкиданні елементів ідентичності різних груп, до яких людина прагне долучитися. Зрозуміло, що у центрі нашого дослідження – цивілізаційна ідентичність, і ми

торкаємося інших форм колективної ідентичності (насамперед національної, культурної, релігійної) лише настільки, наскільки вони увиразнюють її генезу.

Додамо тут, що треба відрізнити поняття ідентичність від *ідентифікації*. Л. Зашкільняк узагальнює, що ідентифікація – це «розуміння та інтерпретація іншої людини чи групи з допомогою ототожнення себе із нею на підставі встановлення емоційного зв'язку, а також включення у свій внутрішній світ і сприйняття як власних норм цінностей, взірців» [730, с. 13]. Якщо ідентичність постає уже результатом, то ідентифікація – процесом постійного вибору, прийняття норм чи традицій. Поняття ідентифікація слід розуміти як емоційно-психологічний процес самоототожнення індивіда із певною соціальною спільнотою, зокрема із цивілізацією. Точніше, її розглядають як «дію встановлення ідентичності» [688, с. 17]. Звідси випливає що цивілізаційна ідентичність (як ознака) є результатом цивілізаційної ідентифікації (як перманентного процесу).

Таким чином, цивілізаційна ідентичність у пропонованому дослідженні – це ототожнення себе та своєї національної історії із образом однієї із цивілізацій, протиставлення його іншими цивілізаційними образами як «чужим». Цивілізаційною ідентифікацією трактуємо сам процес «включення» національної історії в образ «своєї» цивілізації й одночасне «виключення» її з образів «чужих» цивілізацій. Цивілізаційну ідентичність істориків розглядаємо не як самодостатній феномен, а як найвищий щабель у ієрархії колективних ідентичностей. Здійснюваний у дослідженні аналіз цивілізаційної ідентичності полягає у з'ясуванні широкого кола питань: як конструювали українські історики свою цивілізаційну ідентичність; яким чином легітимізували «свою» й знецінювали «чужу» форму цивілізаційної ідентичності; до яких ідей, міфів і символів апелювали у цьому процесі і з якими соціокультурними фактами ототожнювали свій цивілізаційний образ; як співвідносилися цивілізаційна ідентичність з іншими формами колективних ідентичностей.

На підставах принципу географічно-просторового масштабу пропонуємо виділяти у структурі світогляду історика ієрархію базових колективних ідентичностей: регіональна (наддніпрянська, галицька, слобожанська); національна (українська, малоросійська, русофільська); цивілізаційна (слов'янська, європейська).

Цивілізаційну ідентичність розглядаємо в цій ієрархії величиною (най)більшого масштабу. Проблематичним в ієрархічній системі ідентичностей є виділення ще однієї, яку можна означити як надцивілізаційна або макрорегіональна. Йдеться про такі поняття, як Схід або Азія. Складність полягає у тому, що в одних істориків вони позначали образ однієї цивілізації (Схід = Росія або Мусульманський світ), а в інших – сукупність декількох цивілізаційних образів (Схід = Росія + Мусульманський світ + кочовий Степ).

Ще одним проблемним аспектом нашого дослідження є співвідношення *цивілізаційної* та *просторової* ідентичностей. Поняття просторова ідентичність трактуємо як співвіднесення себе із реальними або уявними географічно-просторовими утвореннями різних масштабів. Зрозуміло, що історик власну просторову ідентичність чи уявлення проектує у своїх текстах на минуле. Події та явища у відповідності з просторовими уявленнями знаходять географічну «прописку» на його ментальній карті. Просторова ідентичність українських істориків може бути, наприклад, західною або східною, північною або південною. Поняття цивілізаційна ідентичність вважаємо ширшим, ніж просторова, адже перше з них включає, окрім просторового компонента, соціокультурну складову. Однак, якщо брати до уваги не ієрархічне співвідношення цих понять, а їхнє прикладне змістове наповнення, то може виявитися, що форма прояву просторової ідентичності (Схід) включає в себе декілька понять із ряду цивілізаційної ідентичності (Росія, кочовий Степ та Мусульманський світ).

Вимагає конкретизації співвідношення понять *цивілізаційна* та *культурна* ідентичність. Досить часто їх ототожнюють або трактують взаємодоповнюючими. Так, у дослідженні філософа Б. Глотова культурно-цивілізаційна ідентифікація є основною робочою категорією [688, с. 2–7]. В. Гончаревський резюмує, що в українській науці має місце широкий спектр дефініціювання понять культура та цивілізація – від повного ототожнення до цілковитого протиставлення [693, с. 153]. Це є цілком закономірним з огляду на той факт, що ситуація із науковим визначенням «культури» ще більш ускладнена, ніж цивілізації. Оминаючи деталізацію цієї обширної теми, дотримуємось погляду, що цивілізаційна та культурна ідентичності є

нетотожними, хоча дуже тісно пов'язаними між собою категоріями. Зміст поняття цивілізаційна ідентичність ширший, ніж культурна ідентичність, оскільки включає географічно-просторовий, політичний, економічний компоненти, які не входять до обсягу поняття культура. З іншого боку, оскільки культура для багатьох мислителів поставала основною засадою для окреслення цивілізацій, то культурну ідентичність є підстави трактувати основним компонентом цивілізаційної ідентичності. Враховуючи неспівпадіння, але тісний взаємозв'язок двох понять, розглядаємо їх як взаємодоповнюючі. Оскільки в межах підрозділу немає змоги охопити всієї сукупності необхідних теоретико-методологічних аспектів і понять, то розглядаємо їх у відповідних підрозділах основного тексту роботи.

Методологічний інструментарій, як відомо, передбачає усвідомлене опертя на певні наукові підходи та принципи, які допомагають розкривати сутність та внутрішню природу досліджуваних явищ, і особливо на конкретні дослідницькі методи. Звідси декларуємо намагання дотримуватися насамперед принципу *об'єктивності*, який передбачає максимальну виваженість в оцінках, уникнення суб'єктивної тенденційності, незаангажованість в національних, політичних, ідеологічних, соціальних, релігійних питаннях. Зазначимо водночас, що не поділяємо позитивістського погляду про можливість цілком об'єктивного пізнання та повної безсторонності. Зрозуміло, що досліджуване явище – цивілізаційна ідентичність України – не є другорядним питанням у сфері світоглядних переконань автора. Тому для визначення впливу авторського суб'єктивізму на висновки роботи вважаємо доцільним задекларувати власний узагальнений погляд у цій царині. Він полягає у переконанні автора роботи в тому, що національно-культурний феномен України є результатом синтезу та складної взаємодії декількох цивілізаційних впливів – як східних (візантійського, тюрксько-кочового, російського), так і західних (європейських).

Дотримання принципу *історизму* спонукає до скрупульозного простежування причин тих чи інших досліджуваних явищ й встановлення певних змін на різних етапах їх розвитку. До першорядних у дослідницьких пошуках належать засади *системного підходу*, який передбачає розгляд об'єкта як багаторівневої системи,

виокремлення та всебічний аналіз структурних елементів цієї системи з огляду на складність взаємозв'язків між ними. При цьому не опускаємо з уваги того факту, що різні структурні компоненти системи взаємодіють між собою не прямолінійно, а досить різнорідними способами. Підкреслимо, що цивілізаційна ідентичність істориків не є відокремленою чи ізольованою у цій системі (історичні погляди та уявлення українських вчених), а фрагментом, що тісно пов'язаний із усіма іншими структурними елементами: національними, релігійними, філософсько-світоглядними, просторово-географічними, культурологічними, а також особистими симпатіями/антипатіями та іншими суб'єктивними чинниками.

У процесі аналізу історіографічних джерел поділяємо деякою мірою засади *методологічного релятивізму*, які передбачають орієнтацію дослідника на відносність, умовність, неповноту наукового пізнання об'єкта, визнання суб'єктивності отриманих результатів, залежності їх від конкретних соціокультурних обставин. Названий принцип передбачає постійну змінюваність досліджуваного явища, а також допускає відсутність спадкоємності в процесі розвитку наукового знання. Загалом принцип релятивізму застерігає нас від абсолютизації істинності власних наукових узагальнень та висновків.

З огляду на сьогоденню розгалуженість методологій, підходів, теорій, наукових стандартів і стилів, не можемо оминати принципу *методологічного плюралізму*. Цей принцип передбачає альтернативність, рівноцінність, поліваріантність, множинність способів у виборі інструментарію для виконання конкретних завдань, визнання доцільності існування різних наукових парадигм. Його прихильники заперечують істинність та єдиноправильність однієї окремо взятої методології. Звідси допускаємо можливість вивчати проблеми цивілізаційної ідентичності різним дослідницьким інструментарієм.

В інтерпретації сутності та внутрішньої природи цивілізаційних образів та уявлень опираємось на методологічні засади *соціального конструктивізму*. Ця теорія зорієнтована, як відомо, на пізнання процесу творення окремими індивідуумами та групами соціальної реальності. Соціальний конструктивізм зобов'язує розглядати цивілізаційні образи не як споконвічну природну даність, а як витворений певним

соціокультурним середовищем інтелектуальний конструкт. Такий підхід виключає засади *есенціалізму*, при апелюванні до яких цивілізації розглядалися б як природні, позачасові, реально існуючі, позасвідомісні утворення. З огляду на те, що такі категорії, як цивілізація, цивілізаційна ідентичність, перебувають у фокусі дослідницької уваги у багатьох соціогуманітарних науках (філософії, історії, політології, соціології, психології тощо), то доречним є застосування *міждисциплінарного підходу*, який передбачає використання наукової інформації, незалежно від її дисциплінарної належності. Міждисциплінарність спрямована на комплексне вивчення єдиного об'єкта (у нашому випадку – цивілізаційної ідентичності) представниками різних дисциплін, спеціальностей, галузей. У процесі теоретичного та емпіричного застосування окреслених вище категорій послуговуємося методологічним та дослідницьким інструментарієм цих наук.

Важливою рисою сучасної парадигми історіографії є *антропологізація* науково-історичних досліджень, яка визначає головним їх предметом і метою власне історика. Пропонована робота належить до жанрів *інтелектуальної історії*. Зрозуміло, що дослідження задекларованої теми неможливе поза врахуванням людського фактора – носіїв цивілізаційних ідей та уявлень. Антропологічний підхід спонукає розглядати цих носіїв не як ізольованих, обезлюднених чи самодостатніх інтелектуальних феноменів, а як діяльних особистостей в усій різноманітності зв'язків та суб'єктивних рис. Це спонукає враховувати у запропонованих інтерпретаціях особливості життєвого шляху, соціального статусу та оточення, психології та темпераменту, стилю мислення і поведінки, симпатії та уподобання кожного із вчених.

У функції дослідницького інструментарію у роботі використано сукупність загальнонаукових (аналіз, синтез, індукція, дедукція), спеціальнонаукових та конкретнонаукових методів. Так, опираючись на *імагологічний* метод, аналізуємо цивілізаційні образи\іміджі «свого» та «чужого»; *біографічний* уможливорює оцінювати рівень інтелектуальної культури окремих істориків в обґрунтуванні засад цивілізаційної ідентичності, а також вплив особистісних та суб'єктивно-психологічних чинників на цивілізаційні переконання; *просопографічний* метод сприяє в окресленні збірного (колективного) портрета істориків, з'ясуванні

особливостей їхнього духовного світу. Метод *абстрагування* дозволяє здійснити уявний відхід від несуттєвих й акцентувати у структурі історичних поглядів учених саме ті елементи, які стосуються цивілізаційних уявлень. Використовуючи метод *ідеалізації*, конструємо ідеальну модель цивілізаційного образу у свідомості істориків. *Генетичний* метод дозволяє послідовно простежувати процес зародження та розвитку двох основних форм прояву української цивілізаційної ідентичності. Завдяки застосуванню методу *порівняльного (компаративного) аналізу*, встановлюємо специфіку форм прояву цивілізаційної ідентичності в українській та зарубіжній (насамперед польській та російській) інтелектуальних традиціях, а також аналогій між двома формами цивілізаційної ідентичності в українській історіографії. За допомогою *типологічного* методу впорядковуємо й узагальнюємо історіографічні факти, в результаті чого виокремлюємо дві основні цивілізаційні ідентичності.

Оскільки цивілізаційні уявлення є інтелектуальними феноменами тривалої часової тяглості, то для відстежування їх трансформацій у різні історичні періоди використовуємо *діахронний* метод. *Контент-аналіз* конкретизує кількісні показники вживання в історичних текстах певних тез, положень чи понять, які увиразнюють цивілізаційну ідентичність істориків. Частота вживання тих чи інших понять чи положень у текстових масивах дає змогу висновувати про ступінь поширення окремих цивілізаційних уявлень у наукових колах. З'ясувати сутність певних категорій, термінів і понять сьогодні неможливо поза методами *термінологічного аналізу* та *операціоналізації понять*. Оскільки в історичних текстах цивілізаційні погляди та орієнтації вчених часто не є «відкритими», декларованими, то для відчитування й інтерпретації цих прихованих смислів використовуємо метод *герменевтичного аналізу*. Послуговуємося у роботі й іншими практикованими в історичних дослідженнях методами, зокрема проблемно-хронологічним, ретроспективним, історіографічного аналізу тощо. Використання окресленого вище дослідницького інструментарію дає змогу цілісної інтерпретації генези цивілізаційної ідентичності українських істориків «довгого XIX століття».

Таким чином, методологічною основою пропонованого дослідження є насамперед узагальнення інваріантних міждисциплінарних тлумачень і наукових характеристик змістонаповнення категорії *цивілізація* як інтелектуального конструкту або уявленої спільноти, ототожнення з якою становить суть цивілізаційної ідентичності. Визначальним концептом для окреслення цивілізаційної ідентифікації українських істориків обираємо імагологічну дихотомію «свій»-«чужий». Основу джерельної бази становлять насамперед синтетично-узагальнюючі студії, меншою мірою – вузькоспеціалізовані дослідження, популярні та публіцистичні праці українських істориків кінця XVIII – початку XX ст. Аналіз сукупності репрезентативних історіографічних джерел крізь призму цивілізаційних координат забезпечує досягнення поставленої дослідницької мети. Поєднання традиційних та нових методологічних підходів, врахування досвіду студювання деяких аспектів цивілізаційної проблематики у доробках попередників, сучасних українських, а також зарубіжних вчених дає змогу належним чином з'ясувати поставлені у роботі завдання. Комплексний неупереджений підхід до різнорідних пластів історіографічного матеріалу, до теоретичних концептів, архівних джерел дав змогу здійснити цілісний науковий аналіз генези української цивілізаційної ідентичності «довгого XIX століття».

РОЗДІЛ 2.

ДИСКУРСИВНІ СТРАТЕГІЇ СЛОВ'ЯНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

2.1. Ідейно-світоглядні джерела слов'янської ідентичності

Для простежування генези двох основних форм цивілізаційної ідентичності українських вчених «довгого ХІХ століття» важливо з'ясувати особливості життєпросторових та культурно-цивілізаційних уявлень інтелектуалів ще попередніх епох. Тут доцільно відштовхуватися від тези про «поліморфізм» (Д. Б. Беркофф) українського культурного коду, тобто від його багат шаровості, мінливості та піддатливості на зовнішні впливи [944, с. 223]. Першовитоки ідеї про етнокультурну єдність слов'янських народів в українській інтелектуальній думці варто шукати в церковно-книжній традиції ранньомодерної епохи. У ній, як відомо, побутували життєпросторові уявлення про поділ світу на Православний Схід та Католицький Захід. В основу такого духовно-просторового поділу світу, як відомо, було покладено релігійно-конфесійний принцип. Ці уявлення можна розглядати вже як певний прототип-попередник модерної цивілізаційної ідентичності.

Н. Яковенко твердить, що, незважаючи на актуалізацію у ХVІІ ст. метагеографічного поняття Європа як «свого» життєпростору, поняття «грецький Схід», що позначало візантійський культурний простір, продовжувало функціонувати в руській церковно-книжній традиції [944, с. 223]. Проте пропорції вживання й аксіологічне навантаження цих понять в літературі ще не досліджені. Звідси можна вести мову про амбівалентність, невизначеність цивілізаційних орієнтацій та просторових уявлень в українському бароковому та просвітницькому історіописанні. Одразу зазначимо, що така амбівалентність була характерна значною мірою і для історичних праць початкового етапу досліджуваного періоду.

Джерела ідеї про слов'янську культурно-цивілізаційну спільність можна відшукувати також в засадничих положеннях *хозаризму* української історичної думки ХVІІІ ст., яка була модифікованим варіантом польсько-руського *сарматизму* ХVІІ ст. [764, с. 148]. Як відомо, у ХVІІ ст. була популярною міфологема сарматського походження польської шляхти. Етногенетична концепція сарматизму ототожнювала

стародавніх сарматів (в деяких випадках – скіфів) та слов'ян [796, с. 130]. На думку сучасних дослідників, ця концепція сприяла поширенню ізоляціонізму і ксенофобії щодо Заходу [924, с. 41]. Для епохи Просвітництва було характерним ототожнення античних та модерних реалій, внаслідок чого риси стародавніх племен виявлялися у характерології сучасних різноплемінних потомків Східної Європи; звернення до минулого мало метою підтвердити різницю між германцями та слов'янами ще в античну епоху й поінтерпретувати витoki їхніх сучасних відмінностей [798, с. 221–222]. За словами Л. Вулфа, інтелектуали модерної епохи «часто відчували таке завалення хронології між сучасними спостереженнями та варварською передісторією» й намагалися «пов'язати стародавніх варварів із сучасними» [672, с. 405; 406]. Цей вчений переконливо довів, що стародавні скіфи і сармати часто ототожнювалися західноєвропейськими інтелектуалами із народами Східної Європи епохи Просвітництва, зокрема із слов'янськими; вони були вигідним матеріалом для конструювання Східної Європи у XVIII ст. Отже, ранньомодерна польсько-руська історіографічна традиція сарматизму у XVIII ст. виявилася співзвучною із західноєвропейською просвітницькою інтелектуальною тенденцією «винайдення» Східної Європи завдяки скіфо-сарматським етногенетичним кореням.

В русько-українській історіографічній традиції сарматський міф зазнав деяких трансформацій – до своїх етногенетичних предків українські літописці додавали ще плем'я хозар. Так, Г. Граб'янка (1710) вважав хозар давніми спільними предками слов'янських народів. Характерно, що у цього козацького літописця знаходимо уже чіткий елемент протиставлення хозар (праобраз слов'ян) «західним» франкам та германцям: згідно з текстом його літопису, хозар в Панонії знищив король франків Карл Великий, а в прибалтійських землях – цісар Отто [168, с. 20–21]. Отже, у тексті Г. Граб'янки маємо певний прототип протиставлення пізніших цивілізаційних образів слов'янського Сходу та германського Заходу. Подібно і С. Величко використовував у своєму монументальному літописному творі (1720) означення «сармато-козацький» поруч із «слов'яно-козацький» як ідентифікаційні ознаки; сам автор іменував себе «сином з хазарського племені» [159, Т. 1, с. 26; 304]. Так само П. Симоновський у своєму творі «Короткий опис козацького малоросійського народу» (рукопис 1765 р.,

видано у 1847 р.) дотримувався думки про «скіфослов'янське» походження козаків [565, с. 1–2]. На думку сучасних дослідників, теза про слов'янську спільність була для українського історіописання ранньомодерної епохи очевидною й не потребувала додаткових доказів [796, с. 131]. Як бачимо, козацько-літописна традиція XVIII ст. апелювала до ідеї слов'янської спільності й пошуку генетичних витоків слов'янства у скіфо-хозарському елементі. Безпосереднє твердження про суто слов'янські витoki козацтва віднаходимо у праці О. Рігельмана «Літописне повісткування про Малу Росію і її народ і козаків загалом» (рукопис 1780-их рр., видано у 1847 р.) [553, с. 34–39]. Проте названі історичні тексти XVIII ст. ще не можна вважати повноцінними джерелами цивілізаційних уявлень – вони становлять радше витoki для цивілізаційних ідей XIX ст.

Період, з якого ми розпочинаємо своє дослідження, – кінець XVIII століття. В історії (зокрема і в історії історичної думки) це, як відомо, епоха Просвітництва, що спонукає нас з'ясувати культурно-інтелектуальний вплив просвітницьких ідейно-світоглядних засад на становлення слов'янської ідентичності. Загалом проблема самобутності культур цікавила просвітителів ще з середини XVII ст. Французькі енциклопедисти та російські просвітителі, керуючись засадами географічного і соціального детермінізму й виходячи із ідеї природного права і суспільного договору, ставили питання про типи національних культур й національний характер різних народів [765, с. 85].

Саме в епоху Просвітництва у Західній Європі концептуалізуються основні цивілізаційні образи – Схід, Захід, Європа, Азія та міцно вкорінюються в інтелектуальній традиції засади європоцентризму (про це йшлося у підрозділі 1.1). На думку М. Скринника, для українських просвітників, зокрема для їхніх «малоросійських» наративів, характерний уже європоцентризм [883, с. 133]. Так само і В. Потульніцький твердить, що українська історична думка наприкінці XVII – першій половині XIX ст. розвивалася у західноєвропейському контексті [861, с. 56–57]. Очевидно, що в українському історіописанні епохи Просвітництва, на відміну від Європи, проблема цивілізаційної ідентичності ще не поставала як першорядна. За нашими спостереженнями, в українських історичних текстах доби Просвітництва

наявні ті ж самі цивілізаційні образи, проте без чіткого змістового (просторово-географічного й аксіологічного) наповнення. Українське історіописання цієї епохи, на відміну від західноєвропейського, не мало виразних ознак цивілізаційної самоідентифікації Русі-України в системі цивілізаційних образів. Тут можна говорити радше про хаотичне й безсистемне поєднання «східної» й «західної» самоідентифікації. Загалом можна вважати, що українські історики XVIII ст. ще не мислили цивілізаційними образами як основними формами ідентичності. Ідейний вплив європейського Просвітництва на українську інтелектуальну думку був значеннєвим для утвердження не стільки для конкретно якоїсь однієї форми цивілізаційної ідентичності (слов'янської чи європейської), скільки для актуалізації цивілізаційної ідентичності як такої. Головна роль Просвітництва у тому, що воно підважило нероздільне домінування домодерних форм колективної ідентичності – імперської династично-підданської та релігійно-конфесійної. Як відомо, Просвітництво, замість середньовічних форм ідентичності, почало запроваджувати модерні їх вияви – насамперед ідеї належності до народу/нації у їх модерному розумінні, а також до цивілізаційних спільнот (Заходу-Сходу).

Появу ідеї слов'янської єдності та самобутності дослідники пов'язують насамперед із впливом Романтизму. На його ґрунті у слов'янських народів появляються певні узагальнення щодо їх місця та ролі в європейській історії, які трансформуються в ідею слов'янської єдності, цілком своєрідну у кожному слов'янському народі. Поштовх до вияскравлення слов'янської ідеї здійснив Й. Гердер своїм прогнозуванням про те, що з часом слов'янам належатиме вагома історична роль та місце в історії.

Й. Гердер узагальнював, що слов'яни територіально займають більше місця, ніж в історії. Він характеризував їх як милосердних, гостинних аж до марнотратства, свободолюбних, слухняних і покірних, як противників розбою і грабежів, що сприяло їх поневоленню. Філософ підсумовував: «...багато народів, а найбільше всього німці, здійснили стосовно них великий гріх» [161, с. 471]. Головними поневолювачами слов'ян німецький філософ вважав саме германців. Оскільки його історіософська концепція ґрунтувалася насамперед на національно-культурній самобутності народів,

то Й. Гердер став пропагандистом слов'янської культури. Він твердив про велике майбутнє слов'янських народів, які, за його словами, «пробудяться, /.../ скинуть з себе ланцюги рабства, стануть обробляти належні їм прекрасні землі /.../ і відсвяткують на них свої древні торжества спокійного працелюбства і торгівлі» [161, с. 471]. Подібні висловлювання авторитетного німецького мислителя, зрозуміло, вселяли оптимізм щодо майбутнього слов'янських народів й спонукали до позитивної переоцінки їх історичного минулого.

З творчістю Й. Гердера більшість українських істориків-романтиків були знайомі безпосередньо, тобто із першоджерел. І. Срезневський, О. Бодянський, М. Костомаров, М. Шашкевич, Я. Головацький, І. Вагилевич з пошаною відгукувалися про німецького мислителя [765, с. 85]. Водночас ідеї Й. Гердера стосовно ролі слов'ян впливали на українських вчених-романтиків і опосередковано – через пануючу в добу Романтизму інтелектуально-духовну атмосферу, яка великою мірою визначалася впливом творчості німецького філософа. Крім Й. Гердера, вагомий вплив на популяризацію слов'янської тематики мала творчість німецького славіста К. Г. Антона. М. Лескінен відзначила такий дещо парадоксальний факт, що для славістики XIX ст. найбільшими науковими авторитетами були саме німецькі славісти. Саме в їх репрезентаціях народів Європи слов'яни отримали належне їм місце і наділені характеристиками, які пізніше активно використовували і розвивали представники романтизму слов'янських країн. Дослідниця вважає, що німецькі славісти ставили метою з'ясувати лише культурну самобутність германців і слов'ян як племінних спільностей, а фактично вони заклали основи для цивілізаційної класифікації [798, с. 223].

За твердженням дослідників, Романтизм, так само як і Ренесанс і Просвітництво, був не тільки духовно-культурним процесом, але й своєрідним світоглядом, основні засади якого випливали із попередніх етапів життя європейських народів і актуалізувалися за певних історичних умов як оновлене світобачення. При цьому для Романтизму характерні не лише відмінні, але й цілком протилежні у зіставленні із Просвітництвом ідеї й тенденції. Романтизм був самодостатньою

ідеологією, яка «сформувала духовно-смысловий вектор ХІХ ст., означений добою націоналізму» [883, с. 5].

Варто погодитися із думкою Т. Комаринця в тому, що український романтизм не тотожний західноєвропейському, оскільки він, попри наявність багатьох спільних ідейно-політичних ознак, поставав суверенним, формувався на іншому соціальному ґрунті і традиціях української дійсності. Романтизм в Україні був спрямований не стільки проти суспільних відносин та просвітительських ідей, скільки проти феодальної дійсності й породжених нею авторитарних форм свідомості. Український романтизм, як і романтизм західно- й південнослов'янських народів, забарвлювався насамперед ідеєю національного самовизначення. Т. Комаринець застерігав, що хоча культурний рух у Галичині не був ізольованим від аналогічних процесів у південнослов'янських народів (тим більше, що вони знаходились в межах однієї імперії), не варто перебільшувати південнослов'янського впливу на нього. На думку цього ученого, не меншу роль відіграв тут вплив Надніпрянської України: «Якими б сильними зовнішні впливи не були, вони не є основою розвитку громадсько-політичного та культурного життя» [765, с. 74–75].

Найбільш яскравим чинником романтичного впливу на становлення слов'янської цивілізаційної ідентичності виявилась ідея слов'янської єдності та взаємності. На думку А. Ліпатова, вихідним пунктом й «концептуальною константою» міфу слов'янської єдності були об'єктивні історичні факти – етногенез та мовна спорідненість слов'янських народів. Водночас цей дослідник констатує в процесі ідеологічних трансформацій цього міфу змінну величину – «вектор інтерпретацій і соціотехнічних маніпуляцій в суто прагматичних цілях – суспільних і політичних» [799, с. 76]. Ідея слов'янської єдності як ідилічних позачасових зв'язків теоретично обґрунтована, як знаємо, відомим ученим-славістом Я. Колларом, на думку якого всі слов'яни є одним великим племенем, а їхні мови – нарідчями однієї слов'янської мови. Ідея національного самоствердження слов'янських народів та їхньої взаємодопомоги становила домінанту творчості цього словацького діяча, якого традиційно називають співцем слов'янської взаємності. Я. Коллар у працях «Про добрі властивості слов'янської нації» (1822), «Про літературну взаємність між

різними племенами і наріччями слов'янського народу» (1836) та ін. стверджував ідею особливого історичного призначення слов'ян й виділяв п'ять головних ознак слов'янського характеру: релігійність, працелюбність, схильність до веселоців, любов до своєї мови й терпимість до чужих народів. У слов'ян він відзначав також гостинність, стидливість, чистоплотність, скромність, повагу до старості тощо. Вчений особливо акцентував на «миролюбності» слов'ян, протиставляючи їй «агресивності» германців. Навіть коли б слов'яни і не мали іншої заслуги перед людством, крім тієї, що саме вони подолали відомий в історії дикий варварський вандалізм і готизм давніх германців, своїми терпіннями поглинули його, своєю кров'ю, працелюбством, «тихою, безмовною присутністю» (серед германців) «олюднили їх звичаї, зробили їх такими, які вони тепер, – то вже тільки це принесло б слов'янам велич і безсмертя» [899, с. 185]. Слов'янська утопія Я. Коллара, яка спочатку була сприйнята з ентузіазмом, невдовзі досить швидко втратила свою актуальність серед чеських діячів. Надалі його ідеї знайшли резонансний відгук у слов'янофільських та панславистських концепціях. Вагомий вплив на обґрунтування ідеї слов'янської взаємності мала також творчість словацького діяча Л. Штура, зокрема його трактат «Слов'янство і світ майбутнього» (1867), у якому він закликав відмовитися від вузьконаціональних платформ окремих слов'янських народів, а будувати слов'янство як єдину сконсолідовану спільноту у Європі [819, с. 262]. Важливо, що Л. Штур пророкував загибель Західної цивілізації.

Діячі слов'янського відродження послуговувались термінами *Слов'яницина/Слов'янський світ* для позначення «своєї» спільноти. А. Вежбіцький акцентує на абстрактності та неозначеності терміна Слов'яницина, оскільки, на його думку, конкретного географічного регіону чи державного утворення із такою назвою ніколи не існувало. Цей польський дослідник звернув увагу, що історіографічна практика написання цього терміна з великої літери (на відміну від «романщини» та «германщини») засвідчує специфічну емоційну настанову вчених-славистів щодо цієї назви [961, с. 65].

Учені відзначають, що першорядну роль в утвердженні ідеї слов'янської спільноти зіграли події наполеонівської кампанії 1812 р., які сприяли піднесенню

хвилі патріотичних почуттів та усвідомленню сили та значення слов'янських народів. Чимало українських істориків романтичної епохи розглядали свою наукову та просвітницьку діяльність як складову загальнослов'янської справи. Відтоді слов'янське питання набуває всеєвропейського значення. Достатньо промовисто охарактеризував тогочасний інтелектуальний клімат І. Срезневський, який зазначав: «До чого тільки можна прикласти ім'я слов'янське, все привертало до себе увагу; почали читати і писати книги про них, наповнювати періодичні видання статтями про них, наче про якесь нове відкриття, яке змінює звичні уявлення» [765, с. 147]. Вагому роль у поширенні цієї ідеї відіграли тісні міжособистісні контакти національно-культурних діячів українського та інших слов'янських народів. Так, історики Я. Головацький, О. Бодянский, І. Срезневський мали змогу особисто побувати в західно- та південнослов'янських краях; тісні дружні контакти з вченими цих народів підтримували І. Вагилевич, М. Шашкевич, М. Максимович, П. Куліш та ін. З іншого боку, в Галичині побували такі діячі слов'янського руху, як Я. П. Коубек, К. В. Зап, Ф. Яхім та ін.; на території України (особливо у Львові) проживали багато вчених та діячів польського руху.

Ідея слов'янського єднання посіла провідне місце у діяльності романтиків. У період становлення національних культур вона стала прапором молодих слов'янських літератур, а проголошене гасло слов'янські взаємності набуло значення утвердження й захисту слов'янської самобутності. Все-таки погляди романтиків на слов'янську єдність не були одностайними: в одних випадках йшлося лише про літературно-культурну спільність, а в інших – про політичне об'єднання слов'янських народів під скіпетром російського царя чи австрійського цісаря. М. Скринник в процесі аналізу цієї проблеми посилається на польського дослідника Я. Козака, який з приводу її неоднозначності зазначав: «Для одних слов'янська ідея була не лише світоглядом, але одночасно й політичною ідеологією, для інших довільною, може навіть модною духовною конструкторською, що протистояла «буржуазному аристократизмові» і «соціальному анатомізму», а ще для інших вже – предметом панславистичних спекуляцій, великодержавних поривань та сподівань» [883, с. 293].

У 1840 р. в Харкові М. Костомаров ініціював ідею зближення слов'ян з наголосом на збереженні самобутності кожного слов'янського народу. Звідси ідея слов'янської єдності «приходить» до Києва. М. Скринник припускає, що українські романтики трактували слов'янське єднання насамперед не в політичному, а в моральному сенсі [883, с. 293–294]. Він прочитує передумови вибору слов'янської ідеї українськими романтиками у висловлюванні П. Куліша до М. Костомарова про гостре почуття відповідальності за майбутнє батьківщини, оскільки її сучасність, як і її історія, «сумна, журна, як поминальна пісня». А слов'янська ідея породжувала віру «у швидке здобуття якщо не повної незалежності, то принаймні політичної і культурної автономії у федерації одноплемінних народів» [883, с. 294].

Ідея слов'янської взаємності мала значний резонанс у польському національно-культурному русі. Починаючи з першого десятиліття після втрати державності, тут спостерігається переакцентування із «польськості» на «слов'янськість». За твердженням А. Вежбіцького, в цих обставинах слов'янофільство пропонувало полякам новий («поупадковий») варіант оптимізму [961, с. 66]. Водночас дослідник відзначає «двоїсту натуру» польського варіанту ідеї слов'янської взаємності: якщо у чехів і словаків слов'янофільство «будило» народну свідомість, то у поляків – «присипало». Погляди польських діячів-інтелектуалів на проблему слов'янської взаємності відзначалися непослідовністю.

В епоху Просвітництва у традиційному сарматському міфі польської історичної та суспільно-політичної думки відбулася трансформація – місце сарматів зайняли слов'яни. Польські вчені початку XIX ст. активно обговорювали проблему слов'янськості. Так, стародавній період розвитку слов'ян став головним предметом історичних зацікавлень польського вченого та політичного діяча, уродженця Брацлавщини графа Я. Потоцького [840, с. 73–74]. Польські історики не тільки дошукувались слов'янських ознак в польському національному характері, а й намагались поінтерпретувати специфіку своєї історії (зокрема й падіння польської державності) слов'янським походженням.

Серед польських інтелектуалів гердерівська дихотомія германізм/слов'янство інтерпретувалась за допомогою категорій старість/молодість чи

зрілість/несформованість. Зокрема, історики А. Нарушевич і Т. Чацький акцентували на тому, що недоліки слов'ян епохи «зрілості» (свавілля, високомірність, жадібність) запозичені у германців [798, с. 225]. Ранні спроби ідеалізації слов'янства Л. Зашкільняк вбачає у діяльності З. Доленги-Ходаковського (А. Чарноцького), який спричинився до ідеалізації порядків, які існували у слов'ян у давнину, зокрема такі риси, як лагідність простота, миролюбність, працелюбність, громадський устрій тощо [732, с. 274]. Цей історик спричинився у польських романтичних колах до ідеалізації «цивілізації древніх слов'ян» [659, с. 45]. Польські славісти 1830–40-х рр. активно студіювали стародавню історію слов'ян з метою виявити в ній ознаки «національного духу» – головної категорії романтизму. М. Мохнацький та Й. Лелевель підтримували «теорію завоювання» слов'ян, у якій стверджувалось, що поляки втратили свої автентичні слов'янські риси через негативний вплив західної цивілізації шляхом прийняття церковних і політичних інститутів – римського права, католицької церкви, феодалізму. Так, Й. Лелевель головною тенденцією польської історії вважав боротьбу європейської (монархічно-феодальної) та істинно польської/слов'янської (демократичної) стихій [798, с. 227].

У працях історика права А. Мацейовського помітна спроба поєднання романтичних уявлень про слов'янський характер з ідеєю слов'янської єдності. Він приписував слов'янам ідеальний демократичний устрій, який був порушений зовнішніми ворожими впливами (християнство і феодалізм), які дестабілізували суспільну рівновагу серед слов'ян й спричинили появу станів [732, с. 342]. Тут варто зацентувати увагу на польському варіанті ідеї слов'янського месіанізму, оскільки вона, на наш погляд, мала безпосередній вплив на український варіант цієї ідеї. Польський месіанізм виразно помітний в ідеології сарматизму, однак у першій половині XIX ст. він був переосмислений відповідно до романтичних засад. Польська історіографія доби романтизму пропагувала постулат, що поляки є «істинним», найбільш «чистим» слов'янським типом. Основоположником польського романтичного месіанізму став письменник К. Бродзінський, який стверджував, що польський народ покликаний стати на чолі слов'янського племені, оскільки саме він є втіленням головних засад слов'янського духу та характеру [798, с. 228].

Вагомий вплив на популяризацію ідеї слов'янської взаємності мала праця А. Міцкевича «Лекції із слов'янської літератури» (1840–1843), яка у свій час вважалася своєрідною енциклопедією слов'янознавства [887, с. 102]. У ній А. Міцкевич дотримувався гердерівської ідеї про протиставлення германського та слов'янського начал й стверджував, що протягом століть практичні європейці знищували слов'янську самобутність та державність й намагалися позбавити їх історії. Твори А. Міцкевича «Книги польського народу та польського пілігримства» (1832) й анонімний текст «Подністриянка» стали одним із джерел написання кирило-мефодіївських «Книг буття українського народу». Ці польські тексти ілюстрували віру польських романтиків у «містичну роль Слов'янщини», яка покликана відродити Європу до нового життя. «В обох «Книгах», – стверджував Т. Комаринець, – певною мірою виявилась віра в особливе призначення окремого народу (польського чи українського) у визволенні слов'ян» [765, с. 42]. Серед істориків активно пропагував засади слов'янського месіанізму представник польського романтизму А. Цешковський. На його думку, сам Бог відводив слов'янам провідну роль у новітній історії – подібно як германським народам в епоху середньовіччя [861, с. 84]. Такі польські історики, як І. Б. Раковецький, З. Доленга-Ходаковський й насамперед Й. Лелевель у полеміці із М. Карамзіним заперечували норманську теорію й протиставляли їй теорію самородної генези слов'янських держав й концепцію слов'янської общинної влади [658, с. 61]. Окреслені тенденції польської історіографії принципово не змінилися у позитивістському історіописанні другої половини ХІХ ст. Так, лідер Краківської історичної школи Ю. Шуйський у праці «Історія Польщі» (1862–1866), протиставляючи слов'ян германцям, інкрустував ідеалізований образ слов'ян такими характерними рисами: простота, миролюбність, любов до свободи і рівності, прив'язаність до землеробства тощо.

Слов'янська ідея у польському русі не обмежилася лише інтелектуальним обґрунтуванням – вона проникала і в політичну практику. У польському суспільно-політичному середовищі 1830-х рр. діяло декілька товариств, засади яких опиралися на ідеологему про месіанську роль Польщі у відродженні слов'янства. Це насамперед Демократичне товариство, Слов'янське товариство, Товариство з'єднаних братів,

Братство ім. св. Станіслава. Польський національно-культурний рух значною мірою спричинився до утвердження слов'янської цивілізаційної ідентичності у середовищі українських вчених. Польський вплив мав неоднозначний характер – він був насамперед взірцем для наслідування та джерелом історіософських ідей для українських істориків, але водночас своєрідним подразником для протиставлення та створення альтернативного українського варіанту слов'янського месіанізму.

У процесі генези ідеї слов'янської єдності дослідники відзначають неоднакове її розуміння з боку різних соціально-політичних угруповувань, виділяють декілька етапів у її еволюції. За слушним твердженням О. Аркуші та М. Мудрого, ідея слов'янської взаємності ніколи не набувала у свідомості її носіїв граничної чіткості, а функціонувала скоріше як пульсуюча, а не стала світоглядна категорія [633, с. 235]. Слов'янофільство, на їх думку, служило засобом «рекомпенсації почуття цивілізаційної молодості». Панрусизм поруч із південнослов'янським ілліризмом та ідеєю чехословацької єдності виступав органічною частиною слов'янофільських концепцій.

Визначальний вплив на формування слов'янської цивілізаційної ідентичності українських вчених мала світоглядно-ідеологічна доктрина слов'янофільства. Саме поняття *слов'янофільство* в науці вживається у двох значеннях: у вузькому – це течія російської інтелектуальної та суспільно-політичної думки 1840–1860-х рр. (включно з її пізнішими відгалуженнями); в ширшому значенні – це доволі широке й неоднозначне поняття для позначення інтелектуальної тенденції представників усіх слов'янських народів, суть якої зводилась до ідейної симпатії й політичної орієнтації на Слов'янщину/Слов'янський світ як надетнічну культурно-цивілізаційну спільноту. Як синонім до останнього (ширшого) поняття використовують також *слов'янолюбство*. Форми його прояву були доволі різноманітними: публічні вияви приязні до слов'янства, зацікавлення слов'янознавчою тематикою, пропагування етнокультурної спорідненості слов'янських народів, солідарність і взаємодопомога між національно-культурними рухами цих народів тощо.

Ідейними натхненниками слов'янолюбства були насамперед чеські та словацькі будителі: Й. Добровський, П. Шафарик, Я. Коллар, В. Ганка, Е. Копітар, Л. Гай,

Л. Штур та ін. [712, Т. 3, с. 210]. За твердженням І. Гирича, чеські діячі мислили себе «форпостом, авангардом слов'янства» у боротьбі із німецьким світом. На його думку, в умовах «інтелектуального напруження» не могло не виникнути аналогічної течії і в українців [682, с. 13–14]. Стосовно української історичної думки, то слов'янофільство у вузчому його значенні можемо розглядати як фактор зовнішнього (російського) інтелектуального впливу; якщо ж говорити про слов'янофільство у ширшому значенні, то більшість українських істориків-романтиків можна також вважати приналежними до цього феномена. Інколи прочитуємо твердження (Т. Комаринець, М. Рябчук) про *українських слов'янофілів*, у яких виразно проявилися прослов'янські симпатії: М. Максимович, М. Костомаров, І. Срезневський, О. Бодянський, Я. Головацький, І. Вагилевич та ін.

У змістовому наповненні багатоаспектної філософсько-світоглядної доктрини російського слов'янофільства нас цікавить насамперед основоположна антитеза «Росія/Слов'янщина – Європа», яка найбільшою мірою спричинилася до формування слов'янської цивілізаційної ідентичності. Генеза цієї опозиції має корені, що сягають початку XVIII ст., тобто часів реформ Петра I. За твердженням Л. Софронової, в російській інтелектуальній думці цієї епохи уявлення про Європу базувалися не тільки на протиставленні «свого»/«чужого», а й на дихотомії старе/нове та сакральне/світське: у літературі «європейські» нововведення царя зображувалися за допомогою художньої дефініції «диявольські підступи», а сам цар – як антихрист [888, с. 98].

Інтелектуальні джерела протиставлення Росії та Європи віднаходимо у поглядах ідейних попередників слов'янофілів – російських істориків, насамперед М. Карамзіна та М. Погодіна. Підкреслимо, що вплив цих класиків російської державницької історіографії на українських істориків більш очевидний, ніж історіософські та публіцистичні трактати самих слов'янофілів. У російській історичній думці вагомий вплив на формування слов'янської ідентичності мала праця М. Карамзіна «Історія Російської держави» (1818), на якій виховувалось покоління класичних слов'янофілів середини XIX ст. Особливо значимим у ній було концептуальне положення про Київську Русь як найбільш культурну й освічену

державу в часи середньовіччя. Звідси бере початок тенденція до ідеалізації стародавньої Русі, інтерпретації її як «золотої доби» національної історії у російській та українській історіографічних традиціях. У «слов'янських принципах» російський історик вбачав республіканське начало з його вічовим устроєм, а норманів вважав носіями монархічного, централістсько-державницького устрою. Проте у М. Карамзіна ще не простежуємо чіткого протиставлення Росії та Європи. Тому інший класик російської історичної думки й ідеолог офіційного народництва М. Погодін згодом закидав М. Карамзіну відсутність відповіді на питання, «чим відрізняється історія Росії від минувшини інших народів, європейських та азійських» [658, с. 54].

Сам М. Погодін вважав, що якщо в історії західноєвропейських народів державність сформувалася внаслідок завоювання, то Російська держава виникла як результат добровільного «запрошення влади». Звідси впливали його тези про принципову відмінність російської історії від західноєвропейської: відсутність класових битв та революцій; принципову відмінність давньоруського удільного поділу від європейського феодалізму; відсутність у Росії аристократії й третього стану; покірне підпорядкування православної церкви державі, а не боротьба із нею. М. Погодін підсумовував, що Росія і Західна Європа є двома великими, якісно відмінними світовими цивілізаціями, які, у свою чергу, постають спадкоємцями візантійської та римської цивілізацій [658, с. 55]. Свою власну позицію М. Погодін визначав як посередню між Сходом та Заходом з більшою симпатією до Сходу.

Російський (мордовського походження) історик М. Петров, професор Харківського університету, поділяючи гегелівський поділ народів на «історичні-неісторичні», відносив слов'ян саме до категорії «історичних». Слов'янську цивілізацію він трактував як наймолодшу, що дасть їй змогу у майбутньому, за Гегелем, мати помітний вплив на інші цивілізації [861, с. 272]. Вагомий вплив на українську інтелектуальну думку середини XIX ст. справляв викладач філософії історії Київської Духовної Академії П. Авсенев. За його твердженнями, російська національна душа характеризується універсалізмом: з одного боку – взаємини зі Сходом привнесли в національний характер східні риси, а з іншого – наявний елемент

співчуття до Заходу [861, с. 274]. Ці тези російських учених в більшості випадків були сприйняті й засвоєні українською історичною думкою, незважаючи на те, що стосовно інших науково-історичних проблем вчені могли гостро дискутувати із своїми російськими колегами. Окреслені вище концептуальні положення й стали науково-історичним підґрунтям слов'янської цивілізаційної ідентичності.

Відзначимо, що у Російській імперії після революційних подій у Європі 1848–1849 рр. («Весни народів») уряд вжив спеціальні адміністративні заходи з метою обмеження європейських інтелектуальних впливів. Так, міністр освіти князь Ширинський-Шахматов у 1849 р. заборонив викладання державного права європейських країн, а у 1850 р. ліквідував філософські кафедри в університетах імперії для «захорони від мудрувань новітніх філософських систем» [861, с. 264].

Джерелом історіософських ідей російських слов'янофілів був німецький консервативний романтизм. Як відомо, значний вплив на методологію історичної науки Європи та Російської імперії першої половини XIX ст. мали німецькі філософи Г. Гегель та Й. Гердер. «Протиставляючи гегелівському культу германізму свій культ слов'янщини, – писав Т. Комаринець, – вони [російські слов'янофіли. – І. К.] стали поборниками слов'янської незалежності під орудою білого царя» [765, с. 43]. Слов'янофіли не приймали не лише сучасної їм модерної Європи, але й середньовічного європейського минулого, протиставляючи старокатолицькій Європі православну стародавню Русь. Тут варто відзначити певний парадокс: західний/німецький світоглядний вплив (романтизм) у слов'янському середовищі трансформувався в антизахідну й виразно антигерманську ідеологію.

Російське слов'янофільство було, за влучним висловом А. Валіцького, «утопічною спробою силоміць повернути до життя втрачену традицію» – суспільні засади допетровської Русі [658, с. 519]. Ідеологія слов'янофілів передбачала, писав він, протиставлення «хижої», «агресивної», «індивідуалістичної», «морально зіпсутої» Європи мирному, «лагідному» слов'янському духові (у найчистішому вигляді репрезентованому Росією). На думку російського вченого В. Хорева, наукові висновки про відособленість древньої руської культури внаслідок її особливого перебування між Сходом і Заходом – це міфи, породжені в Росії у XIX ст. «під

гіпнозом її географічного положення між Азією та Європою і суб'єктивно хворобливого ставлення до відсталості її політичного устрою» [924, с. 26]. При цьому дослідник стверджує, що негативне ставлення слов'янофілів до Заходу було зумовлене комплексом неповноцінності, оскільки мірилом російського життя для них залишалася все-таки Західна Європа і Польща.

Найбільш концептуалізований виклад цивілізаційної ідентичності слов'янофілів прочитуємо в історіософському трактаті класика цієї течії І. Кириєвського «Про характер просвітництва Європи та його відношення до просвітництва Росії» (1852). Мислитель стверджував, що характер кожної цивілізації визначає релігія. Проте у західноєвропейській цивілізації прийнятий нею католицизм зазнав істотного викривлення через вплив давньоримської спадщини. Звідси логічно випливалася моральна перевага давньоруської цивілізації над західноєвропейською, оскільки перша з них зберегла справжні християнські риси. У протиставленні Європи та Росії І. Кириєвський вбачав не просто боротьбу двох цивілізацій, а вияв суперечностей між двома духовно-інтелектуальними засадами: раціоналізмом та чистим християнством. Перевагу російської цивілізації він вбачав у тому, що тут раціоналізм ще не набув поширення, в той час як у Європі цілковита перемога раціоналізму була вже очевидною як у філософії, так і у суспільних відносинах.

Не менш плідним в обґрунтуванні слов'янської цивілізаційної самобутності був ще один класик російського слов'янофільства – О. Хом'яков. У праці «Записки про всевітню історію» він обґрунтував засадничі критерії розрізнення Російської та Європейської цивілізацій: якщо германські народи жили за рахунок завоювань (звідси їхня основоположна ментальна риса – войовничість), то слов'янські завжди займалися рільництвом. Звідси для слов'ян характерні близькість до загальнолюдських цінностей, відсутність аристократичної зневаги до чужих народів, лагідність характеру, що, у свою чергу, зумовлювало піддатливість до завоювань та асиміляції. Кріпацтво О. Хом'яков розцінював теж як західну інституцію, грубий поліцейський засіб, штучно насаджений для задоволення державних потреб. Вся історіософська концепція О. Хом'якова пронизана ідеєю про те, що Слов'янський світ несе у собі можливість морально-духовного порятунку і відродження для всього людства.

Ще більше увиразнив протиставлення Росія – Європа К. Аксаков, який у своїх статтях («Основоположні засади історії Росії», «Про те саме») стверджував вже не принципову відмінність Російської держави від західноєвропейських, а тезу, що сама держава не була у Росії основоположною засадою суспільної організації й мислилась народом як «менше зло». К. Аксаков погоджувався із норманською теорією, стверджуючи, що тут держава постала внаслідок добровільного запрошування влади, в той час як у Європі держави виникали у процесі завоювання і гноблення. Звідси в основу західної державності закладено насильство, ворожість та неволю; основою ж російської державності є добровільність, свобода і мир. Відповідно аж до реформ Петра I російська державність розвивалась, за К. Аксаковим, без революцій та класових конфліктів. Досить близьким до середовища слов'янофілів був основоположник російської славістики О. Гільфердінг, за твердженням якого слов'яни упродовж свого історичного шляху відкидали «стихію латино-германської Європи» [793, с. 96]. Головною засадою слов'янської спільності цей учений вважав православне віросповідання.

У 1840-х рр. ставлення до Європи та різномірних західних цінностей стало головним критерієм ідеологічних розмежувань. Слов'янофільство розвивалось у ході гострої полеміки зі своїм ідейно-світоглядним антиподом *західництвом*. Головне питання цієї полеміки – приналежність Росії до Європейської цивілізації чи її цивілізаційна самобутність/самодостатність – окреслилось одним із центральних у російській думці XIX ст. Дискусія про цивілізаційну належність Росії продовжилася і після розпаду та дезінтеграції цих двох течій. Полеміка стосувалася не просто питання цивілізаційної належності Росії – в ширшому сенсі це була дискусія про тип цивілізації [658, с. 454].

Вплив російського слов'янофільства на українську інтелектуальну думку, зокрема історіографію, виявився неоднозначним. Найбільш прийнятною, як простежуємо, була для українських інтелектуалів власне основоположна засада слов'янофілів – цивілізаційна самобутність Слов'янського світу, унікальність його історичного минулого й відмінність від германсько-католицької Європи, а також погляд на православ'я як на «справжнє» християнство. Українська історична думка

активно артикулювала також слов'янофільську тезу про «зраду» Слов'янщини Польщею. Водночас інша визначальна засада слов'янофільства – різке протиставлення патріархальної допетровської Русі та зреформованої за європейським взірцем Росії – в українській історіографії не знаходила помітного відгуку. Якщо російські слов'янофіли здебільшого погоджувались із положеннями норманської теорії, то українські історики, як відомо, гостро полемізували з цього приводу. Що ж до соціальної та політичної утопії слов'янофілів, то тут вплив був ще меншим. Так, за висновками Т. Комаринця, ідея слов'янського єднання зближувала українських діячів слов'янського руху із слов'янофілами, проте в цілому їх доктрина залишалась для них чужою [765, с. 192]. Звідси поділяємо твердження про наявність українського слов'янофільства, але при умові значно ширшого розуміння цього феномена – як прихильність до ідеї слов'янської цивілізаційної самобутності.

Ще однією ідейною течією, яка великою мірою зумовлювала слов'янську ідентичність українських вчених, розглядаємо *панславізм*. Підкреслимо, що в загальнослов'янському контексті можна говорити про два відмінні й взаємоконкуруючі варіанти панславізму. Так, І. Франко у статті «Два панславізми» (1884) стверджував про наявність російсько-православного та австрійсько-католицького панславізмів. Якщо перший з них ратував за державно-політичне об'єднання слов'янських народів під скіпетром російського царя й на православній духовній основі, то другий – в межах Габсбурзької монархії й духовних засадах католицизму [909, с. 435]. До головних ідеологічних засад російського панславізму можна віднести насамперед такі: цивілізаційне протиставлення Слов'янщини та Європи, підкреслена тенденційність у ставленні до Австрії, таврування поляків як «зрадників» Слов'янщини, визволення слов'янських народів Османської імперії й утворення слов'янської федерації із центром у Константинополі. Тут варто зазначити, що дослідники інколи ототожнюють слов'янофільство та панславізм, що, на думку А. Валіцького, є неправомірним [658, с. 572]. З таким ототожненням можна частково погодитись при умові, коли мати на увазі слов'янофільство у широкому значенні слова. Уточнимо: якщо російське слов'янофільство поставало насамперед світоглядно-філософською, а також історичною доктриною, то панславізм був суто

політичною (точніше геополітичною) ідеологією. До того ж функціонування цих двох інтелектуальних рухів у Російській імперії не зовсім співпадало хронологічно: якщо час класичного слов'янофільства – це 1840–1860-і рр., то поширення панславізму припадає на другу половину XIX ст. Все-таки ці дві ідеології генетично споріднені: панславізм можна розглядати як продовження слов'янофільства у сфері зовнішньої політики; теоретики панславізму (М. Погодін, І. Аксаков, М. Данилевський) цілком перебували під світоглядним впливом слов'янофілів. Об'єднуючою засадою для представників цих двох течій було переконання про Слов'янський світ/Слов'янщину як окрему й самобутню культурно-цивілізаційну спільноту.

На формування слов'янської цивілізаційної ідентичності вагомий вплив мала праця одного із теоретиків панславізму М. Данилевського «Росія і Європа. Погляд на культурні та політичні відношення Слов'янського світу до Германо-Романського» (1869). Обґрунтувавши у ній струнку теорію про культурно-історичні типи, учений стверджував, що слов'янські народи вміщують у собі «зародок» нового культурно-історичного типу, цілком відмінного від романо-германської європейської цивілізації [260, с. 469–509]. Звідси ідея Слов'янщини трактувалася ним як найвагоміша – після Божої сутності – ідея для кожного слов'янина. М. Данилевський не погоджувався із слов'янофілами у твердженні, що «слов'янські принципи» мають універсальну, загальнолюдську вартість. На його думку, жоден із культурно-історичних типів не може мати абсолютної загальнолюдської вартості – кожен із них є по-своєму самодостатнім і самоцінним. Тобто якщо слов'янофіли вбачали особливу вагомість Слов'янщини для всього світу, то М. Данилевський твердив, що вона, ця вагомість, – в першу чергу для самої себе. Вчений не засуджував основоположних «романо-германських принципів» й не оцінював європейське минуле з точки зору абсолютних етичних критеріїв. Він визнавав, що європейський («двокореневий») культурно-історичний тип досяг найбільших в історії людства успіхів, проте на даному етапі він переживає розпад і загнивання. В той час як Європа котиться до свого кінця, на історичну арену вийде слов'янський культурно-історичний тип. Щодо стосунків з Європою, то М. Данилевський ратував за дотримання принципів відрубності і збереження самобутності. Його праця мала вплив на українську історичну думку

другої половини XIX ст. Так, західноукраїнські історики-русофіли поділяли основоположні ідеї М. Данилевського; його вчення про культурно-історичні типи позначилось, зокрема, на історичних поглядах М. Костомарова.

Сучасні підходи до вивчення джерел слов'янської ідентичності увиразнюють науково-есеїстичні міркування М. Рябчука. Цей дослідник акцентує увагу на амбівалентності українського варіанту слов'янофільства: воно «виявилось дивною сумішшю справді слов'янофільських рис (нативізм, ідеалізація національної історії, сильні антипетровські настрої, донаціоналістична ксенофобія чи принаймні підозріливість до всього чужого-неслов'янського, етнічний месіанізм), а з іншого боку – суто західних запозичень (федераціоналізм, конституціоналізм, демократія) [872, с. 78]. За його спостереженням, українські слов'янофіли так само, як і їхні російські колеги, критикували Петербург, однак при цьому акцент робили не на його «вестернізованості», а на «ворожості» українству. Якщо російські слов'янофіли критикували Петра I за модернізаційні реформи на європейський лад, то українські – за загарбницько-централістську політику щодо Гетьманщини. У слов'янофільських рухах обидвох народів, за М. Рябчуком, найістотніше вирізнялися об'єкти їхньої історичної ідеалізації: якщо в російських мислителів таким об'єктом був патріархальний уклад допетровської Московії, то в українських – «модерні» та «європейські» суспільні явища та ідеї, утверджені згодом Просвітництвом і Французькою революцією. На думку вченого, українське слов'янофільство перейняло від аналогічної російської течії нативістський дискурс та символи, меншою мірою – антизахідну риторику й ще меншою – ідею національної винятковості та зверхності [872, с. 89].

Одним із визначальних чинників утвердження слов'янської ідентичності стали також внутрішньополітичні реалії Наддніпрянської України першої половини XIX ст. Як знаємо, Російська імперія після реформ Петра I була типовою бюрократичною державою з легітимістською династично-підданською ідеологією. В її адміністративно-управлінському апараті впливові місця посідали вихідці із західноєвропейських країн, зокрема німці і французи. Зрештою, культурні, мовні, соціально-побутові уподобання освіченої аристократії апелювали здебільшого не до

місцевої слов'янської (російської чи української) традиції. У такій ситуації Російська імперія XVIII – першої половини XIX ст. сприймалася частиною інтелігенції (в тому числі української) як «чужа» щодо місцевої слов'янської традиції, як держава, у якій панують «європейці» (німці, французи тощо). Таке ставлення підсилювалось ще й соціальною конфронтацією – поміщицько-аристократична верства з її «європейськими» культурними уподобаннями і особливо соціальним визиском селянства тим більше сприймалася «чужою». Така ситуація стала сприятливим ґрунтом для слов'янофільських настроїв.

З іншого боку, слов'янофільство слугувало в романтичну епоху первинною, дещо завуальованою формою вияву ідеї української національно-культурної самобутності, тобто йшлося не про відверте заперечення міфу «общеруської єдності», а намагання модифікувати цей міф у потрібному руслі. «Загальнослов'янське» братство у такій призмі виглядало привабливішим, ніж «загальноруське» (східнослов'янське). Ідеологічно його концепція була цілком безпечнішою, оскільки прямо не заперечувала російського домінування. Отже, «слов'янофільська концепція таким чином була використана в Україні для конвертації місцевого патріотизму у новочасний націоналізм» [872, с. 86]. Уточнимо, що ідея слов'янської взаємності могла виконувати таку «конвертаційну» та «маскувально-прикриваючу» функцію лише на первинному, академічному етапі національного руху. При переході його у культурницьку, а тим більше політичну стадію ця функція виявилась уже неактуальною. Тоді з усією гостротою постала проблема «відросійщення», для реалізації якої більше надавалася не слов'янська, а європейська ідентичність українців. Саме таким фактом можна поінтерпретувати приблизну хронологічну синхронність переходу українського національного руху від культурницької до політичної фази, а з іншого боку – цивілізаційну переорієнтацію інтелектуалів із Слов'янського світу на Європу. Ці два паралельні процеси відбувалися уже впродовж останньої чверті XIX ст. До цього у Наддніпрянській Україні у XIX ст. мали місце сприятливі соціокультурні умови для утвердження слов'янської цивілізаційної ідентичності.

Що стосується соціокультурних реалій в півавстрійських регіонах (Східна Галичина, Північна Буковина та Підкарпатська Русь), то вони хоча і відрізнялися від наддніпрянських, проте були не менш сприятливими для утвердження ідеї слов'янської взаємності. Тут відігравав вагому роль той факт, що монархія Габсбургів мислилася як німецька імперія. Зрозуміло, що про насильницьку германізацію чи адміністративно насажене німецьке національно-культурне гноблення тут не йшлося. В епоху «йосифінських» реформ й навіть після їхнього згортання (упродовж першої половини ХІХ ст.) представники русинського руху вважали віденський уряд своїм покровителем й політичним союзником стосовно місцевих польських, угорських та волоських еліт.

Після поразки революції 1848–1849 рр. (період «бахівської» реакції) діячі руського руху відчували себе «зрадженими» імперським урядом: незважаючи на підтримку русинами офіційного Відня в період революції, уряд згодом зробив ставку все-таки на польський рух. Таке відчуття «зраженості» поглибилось після конституційних реформ 1860-х рр., коли влада у трьох руських регіонах фактично перейшла до польських, угорських та румунських аристократичних еліт. У цих обставинах діячі руського руху сприймали своє перебування у складі Австрійської імперії («німецької» за своїм характером) як національне гноблення. Хоча й безпосередньо німецького національного гніту на руських землях не було, проте русини усвідомлювали, що паннімецькі устремління Габсбурзького двору не обіцяють ніяких перспектив їхній національній емансипації. У пошуках альтернативи пангерманістським ідейно-політичним й культурним тенденціям русини не могли покладатися тільки на власні національні сили. Тому для протиставлення могутньому германському впливові руські інтелектуали апелювали до ідеї взаємності з генетично спорідненими слов'янськими народами.

У півавстрійських регіонах був відчутним прямий вплив культурно-просвітницьких та національно-визвольних рухів західно- та південнослов'янських народів Габсбурзької монархії (особливо чеських «будителів»). Як відомо, національні рухи цих народів у ХІХ ст. вже відзначалися вагомими культурними здобутками й поставали для руських провідників певним «авторитетом» та взірцем

для наслідування. Очевидно, що тогочасне політичне і культурно-освітнє становище русинів не прогнозувало шансів самостійно протиставитися високому іміджу німецької культури та заявити про свої політичні права. Тому ототожнення себе із слов'янською спільнотою як в культурному, так і в політичному сенсі обіцяло серйозну морально-психологічну опору для національно-культурної емансипації.

Треба відзначити, що цілковите домінування польської, угорської та волоської аристократії ще більше сприяло утвердженню ідеї слов'янської взаємності. Щодо угорської (на Закарпатті) та румунської (у Північній Буковині) еліт, то тут рецепція їх була цілком однозначною: вони сприймалися русинами як культурно й етнічно абсолютно «чужі». До того ж національне гноблення угорською аристократією ще й ряду інших – споріднених з русинами – слов'янських народів (словаків, хорватів) підсилювало почуття слов'янської солідарності. Угорська шляхта виступала ще й носієм «західних» конфесійних ознак (католицизму та протестантизму). Що ж стосується Східної Галичини, то слов'янське походження політичних опонентів, тобто поляків, не завадило також апелювати до ідеологеми слов'янської взаємності. Для ідейного умотивування тут була використана слов'янофільсько-панславистська теза про Польщу як «зрадницю» Слов'янщини. До того ж католицьке віросповідання поляків ще більше підсилювало переконання, що польська політично-культурна еліта «перейшла на бік Європи». Отже, соціокультурні реалії західноукраїнських земель упродовж ХІХ ст. спонукали (виходячи із політичного принципу «ворог мого ворога – мій друг») апелювати до ідеї слов'янської взаємності й акцентувати увагу на генетичній спорідненості та культурній близькості слов'янських народів. Це й стало однією із головних передумов утвердження у колах місцевих інтелектуалів слов'янської цивілізаційної тотожності.

Таким чином, виникнення слов'янської цивілізаційної ідентичності – це результат складних й довготривалих впливів, співіснування та синтезу декількох різнорідних соціокультурних чинників. До них належала насамперед церковно-книжна інтелектуальна традиція ранньомодерної епохи віднесення Русі/України до «грецького Сходу» як православного духовно-культурного простору. Ідеологія хозаризму акцентувала на давності й унікальності генетичних витоків козацтва, а в

ширшому сенсі – слов'янства. Просвітництво актуалізувало власне цивілізаційну ідентичність як один із пріоритетних способів модерної альтернативи середньовічним (імперським та конфесійним) формам ідентифікації. Вплив Романтизму спонукав акцентування на етнонаціональній та культурній самобутності народів й особливостях їхнього історичного минулого, а звідси до групування та класифікації їх за цими ознаками. Слов'янофільство (як течія російської думки і як загальнослов'янська ідеологія спорідненості та взаємності), опираючись на світоглядні засади романтизму, поділяло принципи самобутності й унікальності історичного шляху слов'янських народів. Воно найповніше увиразнювало ідею цивілізаційної окремішності та самодостатності слов'ян. Панславізм (в його російському та австрійському варіантах), спрямовуючи почуття цивілізаційної самобутності слов'ян у сферу практичної політики та міжнародних відносин, стимулював їхнє науково-теоретичне обґрунтування.

Утвердження в епоху Романтизму ідеологеми про окрему й самобутню слов'янську цивілізацію можна розглядати як модерну трансформацію давнішої церковно-книжної тези про «свій» візантійсько-православний духовний простір. Під впливом модернізаційних ідей колишній «грецький»/православний Схід окреслювався як слов'янський Схід; так само латинський Захід трансформувався у германський Захід. Впливи Просвітництва та Романтизму надали пріоритету етнонаціональній та культурно-цивілізаційній ідентифікації, дещо витіснивши релігійно-конфесійну ідентичність на другий план. Конфесійна ідентичність в епоху Романтизму, хоча і поступилася двом вищезгаданим, все-таки не вийшла за межі інтелектуального вжитку – вона стала складовою цивілізаційної ідентичності. Звідси одним із визначальних ідентифікуючих компонентів слов'янського Сходу залишалося православ'я, а європейського/германського Заходу – католицизм.

2.2. Концептуальні константи Слов'янщини крізь призму автостереотипу «свої» цивілізації

Генетичні витоки ідеї про Слов'янський світ як «свій» життєпростір сягають ранньомодерної епохи і, отже, дещо виходять за хронологічні межі нашого дослідження. Важливо одразу зазначити, що теза про слов'янську спільність була для східноєвропейського історіописання ранньомодерної епохи очевидною й не потребувала додаткових доказів [796, с. 131]. Думки про слов'янську приналежність русинів-українців простежуються у літописних та історичних творах XVIII ст., зокрема Г. Граб'янки, С. Величка, П. Симоновського, О. Рігельмана. Слов'янська ідентичність, таким чином, не була нововведенням істориків епохи Романтизму – вона була вже майже усталеною у попередній історіографічній традиції. У XVIII ст. уявлення про власну слов'янськість хоча і побутували в історичних текстах, все-таки вони ще не були належним чином сконцептуалізовані. У писаннях вищезгаданих авторів прочитуємо лише поодинокі згадки про слов'ян як про «своїх». Процес увиразнення й популяризації слов'янської ідентичності припадає власне на XIX ст.

Як відомо, у процесі зародження та генези модерної української історичної та суспільно-політичної думки знакова роль належить політичному трактату «Історії Русів», який можна означити ще як історична праця-синтез. Це перший твір в українському історіографічному процесі, у якому проглядається цілісна концепція цивілізаційної структури світу й виразна спроба визначення у ній власного місця. Всі попередні історіографічні намагання цивілізаційної ідентифікації мали нечіткий, фрагментарно-епізодичний характер. В «Історії Русів» вперше порушено питання власне цивілізаційної приналежності Русі-України. Автор праці буквально з перших же рядків окреслив «свою» цивілізаційну ідентичність. Стародавніх русів він чітко й однозначно вписував у ширший, наднаціональний контекст – слов'янський. Термінологічно ця ідентичність окреслена за допомогою цілого ряду найменувань: *Слов'яни*, *Слов'янські народи*, *Слов'янське плем'я*, *Слов'янські землі*, *корінь Слов'янський* тощо. Підкреслимо, що навіть ведучи мову про «народ Слов'янський» в однині, автор аж ніяк не мислив це поняття в етнонаціональному масштабі, оскільки тут же вів мову про «Слов'янські народи» як етнічну та культурно-цивілізаційну

спільність [347, с. 37]. Все, що пов'язане із слов'янськістю, для автора є «своїм»; все, що виходить поза її межі (тобто є «неслов'янським», «чужоплемінним»), вважається «чужим» або навіть «ворожим». В «Історії Русів», зрозуміло, ще не могло бути чіткого змістового визначення слов'янської ідентичності. Все-таки ми віднаходимо тут непряму вказівку на основоположні ознаки, за якими автор (як і його сучасники) здійснював свою цивілізаційну ідентифікацію. Так, ведучи мову про події Північної війни, він згадує про «одновірство і однородство» малоросів із великоросами, з чого випливає, що «народ Малоросійський /.../ прихильний до сторони Великоросійської природно» [347, с. 266]. Як бачимо, цивілізаційні образи у своїх витоках базувалися насамперед на уявленнях про єдність віри, а також про спільність походження.

В «Історії Русів» ще досить зримо присутній вплив хозаризму. Автор, зокрема, зауважує, що слов'яни собі більше «назв наробили», й з-поміж них вказує і на самоназву «козар». Ще чіткіше вплив хозаризму проглядається у міркуваннях про те, що відтворювані деякими письменниками війни слов'ян з печенігами, половцями, козарами та іншими слов'янськими племенами «і бездоказово чужоплемінними війнами звані, означають не що інше, як міжусобні самих слов'ян січі за межі обласні» [347, с. 37]. У творі простежуємо впливи не лише безпосередньо хозаризму, але і його ідейного попередника, тобто сарматизму. Так, автор безапеляційно твердив, що скіфи, або ж, як їх називали, скити, були слов'янами. Отже, для автора «Історії Русів» цивілізаційна ідентичність полягала у визнанні «своїм» саме слов'янсько-православний світ. Зауважимо, що у тексті твору акцент робиться не на концептуалізації «свого» життєпростору, а більшою мірою на протиставленні йому «чужих» та «ворожих» цивілізацій. Попри нечіткість та деяку суперечливість, автор фактично окреслив парадигму подальшого розвитку української цивілізаційної ідентичності у «довгому ХІХ столітті». «Історія Русів» започаткувала в українській історіографічній традиції тенденцію до ототожнення Русі-України із Слов'янським світом як самобутнім цивілізаційним простором, тенденцію, яка побутувала майже ціле століття.

Ці тенденції простежуємо у працях Д. Бантиша-Каменського та М. Маркевича, які, однак, уникали чіткішого окреслення «своїї» цивілізаційної ідентичності. Так,

Д. Бантиш-Каменський у праці «Історія Малої Росії» (1822) вів мову про давньоруських киян та новгородців як про слов'янські племена та носіїв слов'янської мови [144, с. 480]. Він також із докором констатував недостатню увагу до використання слов'янської мови у закладах освіти XVII ст. М. Маркевич у праці «Історія Малоросії» (1842) унікав термінологічного окреслення «своєї» цивілізаційної спільноти, однак все-таки акцентував увагу на «єдиновірстві та єдиноплеменності» малоросів з іншими православними слов'янськими народами [515, с. 125; 150]. Отже, окреслення слов'янської ідентичності у двох вищезгаданих істориків виявилось ще більш розпливчастим, ніж в автора «Історія Русів». Вона прочитується радше у загальному контексті їхніх праць, ніж у конкретному дефініціюванні. Названі історики набагато чіткіше писали про «чужий», ніж про «свій» життєпростір.

Якісно новий рівень концептуалізації слов'янської ідентичності простежуємо у науково-історичній спадщині М. Максимовича. У його текстах «свій» життєпростір позначений поняттями Слов'янський світ, слов'яни, слов'янське плем'я, слов'янський круг, слов'янська стихія, а найчастіше – Слов'янщина. Маємо тут і поняття слов'янсько-християнський світ. В одній із своїх ранніх праць М. Максимович стверджував про наявність «глибокого почуття й усвідомлення своєї особистості у племені слов'янського» [496, с. 48]. Думка про глибинне почуття близькості слов'янських племен була висловлена ним у праці «Волинь до X віку» (1841). Слов'яни, писав тут учений, хоча деякий час поділялися на різні вітки, інколи не мирилися одні з одними, але все-таки були ближчими між собою за ступенем спорідненості й місцеперебуванням. В етнографічній студії «Дні і місяці українського селянина» (1856) М. Максимович чітко відокремив «нашу рідну Слов'янщину», «наше слов'янське плем'я» від «інших індоєвропейських племен». У цій же праці, крім «нашої» (тобто руської) Слов'янщини, він згадує також Західну, Полабську, язичеську Слов'янщину. У праці «Нарис Києва» (1847) учений виразно розмежовував давнє населення цього міста на слов'янський та «іноплеменний» народи. У студії «Сказання про Коліївщину» він розглядав гайдамацький рух як «судорожне зіткнення двох ворожих стихій» – тобто слов'янської та західної [506, с. 375].

Найвиразніше слов'янська ідентичність М. Максимовича проглядається у його мовознавчих працях, оскільки саме у них він розробив власну систему класифікації слов'янських мов і народів та їх диференціювання із неслов'янськими. Так, у студії «Критико-історичне дослідження про руську мову» (1838) вчений окреслював місце народу і мови руської «в загальному крузі співплеміних йому народів і мов слов'янських». У праці «Початки руської філології» (1845–1846) він стверджував, що у східних слов'ян «природа слов'янська більше зберігає повноту буття свого, і слов'янська мова відзначається більшою єдиністю і цілісністю, ніж в половині західній» [476, с. 47]. Вчений писав тут про спільну для всіх племен «первинну» слов'янську мову, яка існувала за часів первозданної Слов'янщини. М. Максимович підсумовував, що «однієї слов'янської мови давно вже немає, як немає одного народу слов'янського. Вони давно розпались на декілька мов і народів» [476, с. 56]. Це стало наслідком того, що слов'янське коло поділилося на дві частини: руську (чи східну) і західну. Додамо, що М. Максимович у названій полемічній праці виправдовував М. Ломоносова від звинувачень з боку «журнальних перодряпів» у «надмірній слов'янськості». При акцентуванні уваги на слов'янськості українських земель М. Максимович все-таки визнавав присутність тут на українських землях представників неслов'янських «стихий». Так, у передмові до фольклорної збірки пісень (1827) він писав, що населення Малоросії «складали не одні племена слов'янські, але й інші європейці, а ще більше, здається, азіатці» [489, с. 455].

В цілому погляди М. Максимовича на історію слов'ян зводяться до висновування про їхню «первозданну» єдність та «одноплемінність», тобто «загальнослов'янське коло», яке внаслідок германо-латинських, візантійських та азіатських впливів поділилося згодом на Західну Слов'янщину та Східну. Останню він частіше називав *Руський світ*. В особі М. Максимовича маємо найбільш послідовного представника слов'янської ідентичності, який своїми працями спричинився до концептуального увиразнення цивілізаційного образу Слов'янщини.

Глибшого наукового тлумачення цивілізаційний образ Слов'янщини/Слов'янського світу набув у публіцистичній та науковій спадщині М. Костомарова. Його публіцистичний памфлет «Книги буття українського народу»

(1845–1846) можна вважати своєрідним маніфестом ідеї слов'янської взаємності. Як відомо, цей твір, хоча і був написаний за польським взірцем, все-таки адаптований до потреб українського руху. Власне цю редакторську адаптацію науковці приписують М. Костомарову [821, с. 210]. У названому творі Слов'янщина, поруч з Україною, є одним із головних об'єктів авторської уваги. Якщо в етнонаціональному аспекті М. Костомаров ідентифікував себе із Україною, то в цивілізаційному – саме із Слов'янщиною. У памфлеті, крім чіткого окреслення образу «свого», автор подає не менш чіткий образ «чужого»: «племено німецьке», «романське племено», «бусурмани», турки, татари, Литва. М. Костомаров описав цивілізаційний автостереотип в категоріях християнського месіанізму: слов'янське плем'я «ще до віри святої не мало ні царів, ані панів, і усі були рівні, і не мало воно ідолів, і кланялись одному Богу Вседержителю, ще його не знаючи» [372, с. 256]. При цьому вчений трактував піддатливість слов'ян на «чужі» цивілізаційні впливи як одну з найбільших їх вад. Це, за М. Костомаровим, «два лиха» у слов'ян – незгода і переймання чужих («братівських») запозичень, незважаючи на те, «своє було лучче». І саме через ці «лиха», за словами ученого, слов'яни попадали до «чужих»: чехи і полабці – до німців, серби і болгари – до турків, руси – до татар і литовців.

У ранніх працях М. Костомарова проблема слов'янської цивілізаційної ідентичності посідає пріоритетне місце навіть у порівнянні з проблемою української етнонаціональної ідентичності. У «Книгах буття українського народу» образ України описаний не як самодостатній феномен, а як фрагмент ширшого образу, тобто Слов'янщини. В «Автобіографії» вчений згадував про свої ранні захоплення Слов'янщиною: «Наші дружні бесіди зверталися більше всього до ідеї слов'янської взаємності. /.../ Усвідомлення цієї ідеї було ще в дитинстві, але зате відзначалося такою свіжістю, яку вона вже втратила в близький до нас час. /.../ Взаємність слов'янських народів у нашій уяві не обмежувалась вже сферою науки і поезії, але стала представлятися в образах, в яких, як нам видавалось, вона повинна була втілитися для майбутньої історії» [355, с. 474]. За словами М. Костомарова, «таємничості» та привабливості цієї ідеї не стали на заваді ні відсутність «обдуманих образів для цієї взаємності», ні те, як «тьмяно» вона уявлялась. Пізніше, у 1860-х рр.,

слов'янська ідентичність втратила для М. Костомарова пріоритетне значення – головну увагу він акцентував вже на Руському світі. Все-таки Слов'янщина як цивілізаційний образ не зникає зі сторінок його історичних праць навіть на пізніх етапах наукової діяльності. «Свій» цивілізаційний образ у М. Костомарова термінологічно найчастіше позначений так само, як і в М. Максимовича, – Слов'янщина та Слов'янський світ. Додамо тут, що ще в одній із ранніх праць учений підкреслював, що українців та поляків єднала насамперед «кровна слов'янська спорідненість» [386, с. 114]. Загалом Слов'янський світ він у різні періоди трактував як «сім'ю слов'янських народів».

У статті «Про спогади боротьби козаків з мусульманством в народній південноруській поезії» (1876) М. Костомаров метафорично окреслив суть слов'янської спільноти: Слов'янство – це ланцюг, в якому всі ланки пов'язуються так, що, торкаючись однієї ланки, неможливо не порушити інших [389, с. 330]. Ідею слов'янської взаємності він пафосно називав «великою», акцентуючи, що вона була «не чужою» для кращих слов'янських умів ще у XVI і XVII ст. М. Костомаров у названій вище праці гостро критикував стереотипні уявлення, за якими слов'янське плем'я в ході культурного розвитку постає відсталим у порівнянні з іншими племенами Європи. Він резюмував, що цей «високомірний вирок» не тільки збурує почуття національної і племінної гідності, але й суперечить історичній правді. Зверхньо непомітний внесок слов'ян у культуру людства у порівнянні із германськими та романськими племенами учений пояснював невдалим їх географічним розташуванням. Слов'янські народи, опинившись на східних межах освіченого світу, приневолені були поборювати чужі, некультурні стихії і захищати безпеку і спокійний розвиток інших європейських народів. Саме у цьому М. Костомаров вбачав причини, «чому слов'янські народи не йшли в ряду інших народів, хоча і не пізніше від інших ознайомилися із шляхом культури» [389, с. 328–329].

Структурний образ Слов'янського світу найбільш виразно проглядається в етнографічних студіях М. Костомарова. Так, у праці «Слов'янська міфологія» (1847) він розрізняє в межах всієї Слов'янщини руських («наших») та «інших» (західних,

польських, чеських, прибалтійських, ілірійських, андріантичних) слов'ян. У своїй пізній студії над слов'янською міфологією «Декілька слів про слов'яно-руську міфологію в язичеському періоді...» (1872) вчений стверджував, що диференціація первинно цілісної Слов'янщини відбулася під впливом Заходу: слов'яни, що залишились після переселення їх одноплемінників на північ в старій придунайській батьківщині, контактували із латинськими і германськими народами, звідси мусили засвоїти масу вражень, які були чужими для їх одноплемінників на півночі і сході. Історик висловлював думку, що саме східні/руські слов'яни зберегли «чистою» свою слов'янськість, в той час як придунайські – піддалися західним впливам. Саме цими впливами він пояснював, що у Слов'янському світі «було багато спільного, але було багато і окремого» [385, с. 262].

Чимало засад слов'янської ідентичності М. Костомаров розкрив у концептуальній студії «Думки про федеративні засади Древньої Русі» (1859). У ній, зокрема, він стверджував, що, крім переказів про походження, слов'ян об'єднувала «спільність» в їх звичаях та вдачі. Учений підкреслював, що впливи іноплеменних народів були для слов'ян засобом «роз'єднуючим». У цій же праці він вказував і на позитивні моменти контактів слов'ян з іноплеменниками для власної самоідентифікації, оскільки мандрівки і поселення останніх між слов'янами настільки ж допомагали збереженню поміж ними племіної єдності, наскільки заважали фактичному їх єднанню. Кожне слов'янське плем'я, писав М. Костомаров, могло сприймати інше як відмінне від нього, в багатьох аспектах не усвідомлюючи своєї спорідненості із цим племенем «до тих пір, поки не знайомилось з таким народом, який був рівним чином чужий обидвом» [383, с. 25]. В іншій концептуальній студії «Дві руські народності» (1861) М. Костомаров вів мову про «одну» спільну слов'янську сім'ю, розгалужену і роздроблену. Поділ єдиного слов'янського племені на окремі народи, як читаємо у ній, «губиться в глибокій древності» [362, с. 56]. Важливо наголосити, що у праці «Риси народної південно-руської історії» (1861–1862) М. Костомаров висловив думку про те, що мотивом походу князя Святослава Ігоровича у наддунайську Болгарію була ідея слов'янської єдності. Кияни йшли у Болгарію, як читаємо тут, не з метою завоювання чужих володінь, а «керуючись

почуттям близькості єднання слов'янських народів, які повинні увійти у закладини нової держави» [411, с. 18].

Слов'янська ідентичність М. Костомарова яскраво виражалася також в його політичній публіцистиці. У ній увиразнений костомарівський проект побудови федеративного устрою, який базувався саме на принципах слов'янськості. Наприклад, у зверненні до редакції «Колокола», історик висловив побажання, щоб Слов'яни об'єднались «в один союз, навіть під скіпетром російського правителя, якщо цей правитель стане правителем вільних народів, а не всепожираючої татарсько-німецької московщини» [397, с. 411]. Виразні елементи автостереотипу Слов'янщини простежуємо у його повсякденно-побутових міркуваннях. Так, у спогадах про свою подорож Італією М. Костомаров не уник нагоди висловитись про слов'янське плем'я, яке, за його спостереженнями, «найкрасивіше між європейськими племенами» [355, с. 514].

Слов'янська ідентичність зримо присутня в історичних працях П. Куліша. Він, як відомо, упродовж свого життєвого шляху проходив радикальні ідейно-світоглядні трансформації, які значною мірою торкалися і способу його цивілізаційної самоідентифікації. Кулішеві образи цивілізаційного «свого» та «іншого» у процесі цих трансформацій істотно змінювали своє аксіологічне навантаження. Однак саме слов'янська ідентичність цього діяча в основі залишалась незмінною. Термінологічно вона окреслена як Слов'янщина. Вчений вживав також назви Слов'янський світ, Слов'янське плем'я. Маємо у нього також і термін *грекослов'янська цивілізація*, але у значенні ступеня розвитку, а не спільноти.

Зрозуміло, що П. Куліш як активний член Кирило-Мефодіївського братства поділяв ідею слов'янської взаємності. Він згадував у своїй мемуарній праці «Моє життя» (1868), «яким високим духом київська громадка українська дихала. Обняла вона своєю думкою увесь мир Слов'янський /.../ Віра Христова й історія слов'ян була їм світом і теплом до великого подвигу» [80, с. 122]. У ранньому історичному нарисі «Повість про український народ» (1846) П. Куліш однозначно вписував історичний образ України у контекст «слов'янського народу». У пізнішій фундаментальній етнографічній праці «Записки про Південну Русь» (1857) він знову трактував Русь як

«головну галузь» слов'янського племені, а в епілозі до «Чорної ради» (1857) констатував факт «спільного руху» слов'янських племен до «своєрідності».

У фундаментальній праці «Історія возз'єднання Русі» (1874–1877) П. Куліш вів мову про Русь та Польщу як про складові давньої Слов'янщини, у яких були тотожні мови, вірування, доісторичні перекази. Тут чітко прочитується думка, що Слов'янщина є феноменом не тільки зі сфери давнього минулого – вона є реальністю і у «теперішній час». Додамо, що П. Куліш виразно акцентував на власній слов'янськості й артикулював поняття Слов'янщина також у низці своїх публіцистичних праць та виступів.

Водночас історичні праці пізнього П. Куліша наповнені тезами про «відсталість», «некультурність», «нецивілізованість» Слов'янщини у зіставленні із Західною Європою. Одним із таких прикладів може слугувати закид вченого слов'янам за погану організацію своєї оборони, оскільки слов'янин загалом «любить поле, ліси, розкидисте село». Обставини не навчили його, як німців, «зжиматися в горіхову шкаралупу ради безпеки». Протиставлення німецькості та слов'янськості за критерієм цивілізованості часто робилося не на користь «своєї» спільноти. За висновками П. Куліша, завдяки німцям у «слов'янське іррегулярне життя внесено початок німецької регулярної цивілізації» [420, с. 226–227]. Загалом у цивілізаційному автостереотипі П. Куліш визнавав наявність як західних, так і східних впливів. При цьому він характеризував «свій» життєпростір як світ самотнього життя, який лише окремими аспектами своїми уподібнений до «західного європеїзму і східного китаїзму».

У фундаментальній історичній праці «Відпадиння Малоросії від Польщі» (1888–1889) учений стверджував, що у Волощині (Молдавії) ще у XVII ст. переважав слов'янський вплив [438, с. 124]. За його словами, слов'янський елемент панував тоді за Дністром у всій своїй повноті. Цей елемент боровся тут ще з часів дако-римських з елементом румунським, який все-таки переміг способом «політичної махінації». Цю «політичну махінацію» за часів правління В. Лупула П. Куліш інтерпретував як намагання турків руками греків порушити «чистоту православ'я» й зруйнувати слов'янську єдність. При цьому П. Куліш відверто докоряв Б. Хмельницькому за його

байдужість до цієї «слов'янської справи», бо коли б гетьман «не був безпутним варваром, він міг би зробити дещо грандіозне в долях Північної Слов'янщини» [438, с. 132].

Серед істориків Наддніпрянщини зламу ХІХ–ХХ століть носієм слов'янської ідентичності була О. Єфименко. Ця дослідниця у більшості праць акцентувала на слов'янському характері Русі-України. Означення-характеристику «слов'янський» вона прикладала до «древності» загалом, до філології, історико-юридичної літератури, права тощо. У ранній праці «Південно-руські братства» (1880) О. Єфименко схилялася до думки, що феномен церковного братства є «виключно приналежністю слов'янського племені». У полемічній рецензії на працю німецького історика А. Мейцена вона, попри визнання наукових заслуг, водночас критикувала німецького вченого за необ'єктивне, на її думку, ставлення до «племені Слов'янського» [325, с. 415]. У фундаментальній праці-синтезі «Історія українського народу» (1906) дослідниця спробувала аргументувати засади слов'янської самобутності на основі порівняльного аналізу речових артефактів матеріальної культури давніх слов'ян та фіннів. Так, у фінських народів вона вбачала «грубе наслідування», «рабське копіювання» без врахування естетики чи хоча б технічного пристосовлення. Натомість про слов'ян дослідниця твердила зовсім протилежне: у них вона простежувала не механічне копіювання, а «усвідомлене запозичення, кероване ясним уявленням про призначення предмета і правильним почуттям художнього його достоїнства» [329, с. 23]. Як бачимо, у працях О. Єфименко виразно проглядається усталена ментальна мапа з поділом Європи на розвинуті/культурні (слов'яни) та відсталі (угро-фінни) народи.

Виразні ознаки слов'янської ідентичності простежуємо і в поглядах Д. Яворницького. У своїй фундаментальній праці «Історія запорізьких козаків» (1890-і рр.) історик акцентував на слов'янськості запорізьких козаків: українські або південноруські козаки належали до «чисто слов'янської народності». На його думку, феномен козацтва сформувався, крім тюркського компонента, на основі племені й культури слов'ян, народу «слов'янського кореня», який охарактеризований як «осілий, котрий пройшов уже кілька стадій культури» [313, с. 43]. В інтерпретаціях

запорізького козацтва зримо проглядаються не лише цивілізаційна ідентичність Д. Яворницького, а також його панславістські ідейні уподобання. Зокрема, запорожців він також характеризував як «панславістів», які випередили своїм рівнем сучасників більш як на два століття, приймаючи до себе в Січ і сербів, і волохів, і ляхів, і чорногорців, та «мовби самою справою казали, що сила всіх слов'ян у повній єдності між собою й у протиставленні себе всьому неслов'янському світові» [614, с. 251]. Загалом Д. Яворницький унікав в історичних текстах декларування своїх світоглядних уподобань, в тому числі й цивілізаційних. Однак зацитований вище фрагмент не дає підстав сумніватись у слов'янській ідентичності вченого.

Деякі ознаки слов'янської ідентичності простежуємо в історичних працях В. Антоновича. Так, у дисертації про Велике князівство Литовське (1878) вчений розглядав історію цієї держави у контексті Слов'янського світу. У своєму узагальнюючому лекційному курсі про козацьку епоху в історії України (1895–1896) він неодноразово вписував історію козаччини у контекст Слов'янщини. В історії інших слов'янських народів В. Антонович віднаходив чимало явищ та феноменів, аналогічних з українськими. У засадничій праці з етнопсихології «Три національні типи народні» (1888) учений вів мову про українців, росіян та поляків як про споріднені нації. Всі вони, як писав В. Антонович, слов'яни, але під впливом географічних, історичних та інших обставин так порізнилися, що «тепер мають більше різного, свого власного, аніж схожого, однакового, спільного» [123, с. 92]. Зацитоване свідчить, що у світогляді історика наявні елементи слов'янської ідентичності. Але водночас не маємо підстав твердити, що ця ідентичність пріоритетна у зіставленні з проєвропейськими симпатіями вченого. З великою вірогідністю можемо припустити, що слов'янська ідентичність В. Антоновича посідала у системі його світоглядних переконань спорадичну роль – вона була не самодостатнім феноменом, а лише фрагментом або складовою частиною європейської ідентичності.

Аналіз історіографічних праць вищезазначених авторів засвідчує, що упродовж всього ХІХ ст. українські історики, будучи носіями слов'янської цивілізаційної ідентичності, все-таки не надали їй чіткого наукового дефініціювання. Припускаємо,

що приналежність Русі-України до Слов'янського світу була для них самоочевидним фактом, який не вимагав глибшої теоретичної аргументації чи доведення. При цьому сама категорія Слов'янський світ/Слов'янщина хоча і була загальноновживаною та однією із найпопулярніших, упродовж століття продовжувала побутувати з радше абстрактним, а не конкретним наповненням.

Зміст слов'янської ідентичності розкривався істориками здебільшого за допомогою поняття Руський світ, яке, за нашими спостереженнями, в тогочасних українських історичних текстах є частіше вживаним, ніж Слов'янський світ. Руський світ інтерпретовано як частину Слов'янського світу; ці два поняття сприймалися як часткове і загальне. Зрозуміло, що змістові ознаки Руського світу трактувались істориками як атрибути усієї Слов'янщини; якщо якісь атрибутивні ознаки руськості і не були характерними для інших частин слов'янства, то такі поставали як «втрачені», «забуті» західними чи південними слов'янами. Часто означення руський та слов'янський поєднувались у складну лексему, їх зміст сприймався істориками як нероздільний чи взаємодоповнювальний. Так, М. Максимович писав, що древній Новгород «впроваджував між Чуддю і Німцями свою Слов'яно-Руську народність» [472, с. 383]. Власне Руський світ декларовано як найбільш «чисте» та «незіпсоване» Заходом втілення Слов'янщини, своєрідну квінтесенцію Слов'янського світу. Українські історики вважали Руським світом увесь східнослов'янський православний простір. В одних випадках Руський світ могло вживатись як поняття з розряду етнічних означень, а в інших – з розряду цивілізаційних. Так, коли вчені вели мову про епоху давньоруської державності, то руськість ще могла означати як цілісне етнонаціональне поняття. Проте коли мова йшла про епоху литовської, польської та московської держав, то ні про державно-політичну єдність, ні навіть етнографічно-культурну тотожність різних частин Руського світу вже не йшлося. Але тим не менше для українських істориків ХІХ ст. Руський світ був реальністю і у ранньомодерній епосі, і в сучасний їм період. Отже, вони вживали це поняття для позначення радше культурно-цивілізаційного чи духовного, а не етнонаціонального простору. І слов'янське населення Московської держави, і східнослов'янсько-православне суспільство Литовської та Польської держав історики включали до його змістового

наповнення. Львівський історик Д. Зубрицький, наприклад, вів мову про Руський світ як «систему Руських князівств» [339, с. 109].

Слід відзначити, що в історичних текстах носіїв слов'янської ідентичності як синонім Руського світу побутувало також поняття *Свята Русь*. Наприклад, М. Максимович у праці «Бубнівська сотня» (1848) писав, що після закордонного походу проти Наполеона «наші переможні війська повертались уже у Святу Русь» [457, с. 828]. Загалом термін Руський світ не мав конкретного, чітко визначеного змістового наповнення, а був радше напіваабстрактною категорією. Так, М. Максимович у статті «Святі врата Печерської Лаври» (1848) вживав стосовно святих Києво-Печерської Лаври вислів Симона Суздальського «небесні громадяни Руського світу».

Руський світ був однією із головних робочих категорій у науковій спадщині М. Максимовича. Вчений одночасно вживав також поняття *Руське життя* і *Руський дух*, що слугує аргументом на користь того, що Руський світ мислився більше як духовно-культурна і цивілізаційна категорія, ніж етнічна. Так, у праці «Листи про Богдана Хмельницького» (1859–1860) він стверджував, що Московська і Київська Русь – дві складові одного Руського світу. В іншій праці учений, зокрема, писав: «Якщо ці дві половини Руського світу нерідко навіть ворогували одна з одною, /.../ але і тоді вони заодно берегли своє древнє православ'є, /.../ і однаково дорожили святинєю рідного Києва, із якого розвинулась їхнє єдине Руське життя» [490, с. 222]. Малоросію він вважав «заслуженою» у Руському світі землею, а зосередження східнослов'янського простору у двох державах – Московській та Литовській – називає як «нові і важливі переміни в Руському світі». Обидві держави М. Максимович характеризував як рівнозначні компоненти Руського світу. Проте Польща, на його думку, не належала до цього життєпростору. Про це, зокрема, може свідчити його вислів про те, що Київ був «повернений Руському світові Богданом Хмельницьким» [507, с. 270]. У листі до М. Погодіна М. Максимович так само вів мову про Святоруську землю і рідну їй Слов'янщину [475, с. 243].

Найчіткіше М. Максимович окреслив зміст Руського світу у праці «Історія древньої руської словесності» (1839). Тут він стверджував, що з другої половини

IX ст. постає «особливий» Руський світ, у якому тисячолітній розвиток закарбований стремлінням до повної єдності, цілісності і народної самобутності. У ньому слов'янська сутність сягає повноти свого буття. Підкреслимо, що у названій праці учений дослідив генезу самого поняття Руський світ. За його твердженням, ця назва вперше вжита була ще на початку XIII ст. у спадщині єпископа Симона Суздальського.

Вважаючи Руський світ за найвиразніше втілення «слов'янської природи», М. Максимович водночас протиставляв йому «західну» половину слов'янського племені. Через відособлення, односторонню освіту на цій «західній половині» багато не тільки не могли втримати за собою своїх давніх земель (як, наприклад, в Угорщині, Північній Німеччині) і державної самостійності, але навіть остаточно втратили свою слов'янську народність (наприклад, поморяни і заодерські слов'яни) [472, с. 363–364]. Як бачимо, східні/руські та західні слов'яни диференціювалися М. Максимовичем за критерієм збереження своєї «слов'янської природи». Все-таки західних слов'ян у цивілізаційному сенсі учений вважав представниками «своєї» спільноти, а у статті «Книжна старовина південноруська» (1849) писав про них як про «нашу західнослов'янську братію». Ще промовистішим є висловлювання у листі до О. Бодянського, у якому М. Максимович називав західну Слов'янщину «нашим двоюрідним світом» [475, с. 32]. У студії про давньоруську історичну поезію він уточнював, що саме на основі «живого чуття слов'янина» західнослов'янська поезія становить із давньоруською «одну сім'ю». М. Максимович водночас не заперечував впливу чужих – неслов'янських – стихій на Руський світ. Древнє життя Русі, писав він, характерне злиттям двох нових стихій, тобто варяго-руської і греко-слов'янської, з природною східнослов'янською в «цілісність Руського духу» [472, с. 374]. Ієрархічне співвідношення руськості та слов'янськості в ідентичності М. Максимовича виразно проглядається у статті «Пісня о полку Ігоревім» (1836), у якій співець Ігоря ідентифікований ним «як слов'янин загалом, як південний русин зокрема» [499, с. 528].

Руський світ, як простежуємо, був об'єктом наукової уваги, а звідси і однією з основних робочих категорій у працях М. Костомарова. Він доволі часто вживав у

нерозривній єдності означення руський та слов'янський. Так, давніх болгар учений інтерпретував як найближчу руським слов'янам народність і висловлював припущення, що в часи Святослава Ігоровича «про болгар могла появитись також думка, що вони повинні увійти у руський світ» [411, с. 18]. М. Костомаров використовував також поняття східно-слов'янський світ, слов'яноноруський світ, руська сім'я, руський материк тощо. Південна Русь, як читаємо в одній із його праць, на тривалі часи була відірвана від «руської сім'ї», піддавалась насильницьким діям «чужих стихій» і вибивалась з-під їх тиску кривавими зусиллями народу [361, с. 158]. Впливом «чужих стихій» він обґрунтовував політичне і суспільне відчуження Південної Русі від Руського світу.

Костомарівська рецепція Руського світу найвиразніше прочитується у праці «Думки про федеративні начала в Древній Русі». Крім спільності генетичного походження, головною об'єднуючою засадою Руського світу історик називав книжну церковнослов'янську мову. Він трактував її як найсильніший чинник у взаєминах «руських народів», міцну запоруку духовної єдності. Як бачимо, М. Костомаров писав про руські народи у множині. Австрійську освітню політику заміни церковнослов'янської мови народнорозмовною він однозначно інтерпретував такою, що спрямована проти слов'янської єдності. Австрійська держава, за його словами, з досвіду усієї попередньої історії слов'ян знає, що «ця мова є сильнішим двигуном спорідненості племен і взаємного братерства» [383, с. 33]. Ще одним об'єднуючим чинником Руського світу учений розглядав княжий рід, який сприяв єдності, на його думку, навіть своїми розгалуженнями та різнорідністю. При цьому історик зауважив, що не тільки рід Рюриковичів, але й Гедиміновичів почав згодом «оспорювати» право бути знаряддям взаємозв'язків між русько-слов'янськими народами. Зрозуміло, що православне віросповідання було для нього найважливішою ланкою єдності складових Руського світу.

У праці «Дві руські народності» південноруську М. Костомаров називав «одним із типів» Слов'янського світу. Означення руський і слов'янський він вживав як тотожні. Учений зауважував, що назва Русь на Сході приймалась «як приналежність до однієї спільної слов'янської сім'ї, розгалуженої і роздробленої на

частини, на південному заході це було ім'я гілки цієї сім'ї» [362, с. 60]. Стверджуючи відмінності між Південною та Північною Руссю в епоху Б. Хмельницького, М. Костомаров водночас зазначав, що відокремлені упродовж багатьох віків частини Руського світу при однакових цілях і спрямуваннях все-таки «не могли швидко зійтися і порозумітися» [356, с. 750].

Як бачимо, у текстах М. Костомарова артикульовані дві, на перший погляд, взаємосуперечливі тези: про єдиність Руського світу та одночасно існування двох окремих руських народностей. Однак, якщо костомарівський Руський світ/Русь інтерпретувати не в етнічному, а в цивілізаційному сенсі, то ця суперечність зникає. При зіставленні та аналізі різночасових висловлювань ученого з цієї проблеми висновуємо, що він вважав малоросів та великоросів (Північну та Південну Русь) окремими народами і розглядав їх двома складовими Руського світу як спільного цивілізаційного простору, який, у свою чергу, інтерпретований фрагментом ширшого цивілізаційного простору – Слов'янщини. Як простежуємо, у світогляді М. Костомарова проглядається певна ієрархія ідентичностей: Південна Русь/Малоросія (етнічний масштаб самоідентифікації); «вся Русь»/Руський світ (вужчий цивілізаційний масштаб); Слов'янщина/Слов'янський світ (ширший цивілізаційний масштаб). Відомо, що учений після арешту у справі Кирило-Мефодіївського братства до кінця своєї наукової кар'єри проявляв максимальну обережність в національних питаннях через звинувачення його у політично-національній неблагонадійності. Саме цим можна пояснювати його дещо розпливчасті формулювання про етнічну окремішність й водночас цивілізаційну єдність малоросів та великоросів. Акцентуючи в історичних працях на «общеруській» єдності, М. Костомаров, очевидно, таким способом приховував свої завуальовані положення про етнічну окремішність цих двох східнослов'янських (руських) народностей. Окреслена вище ієрархія ідентичностей з різним ступенем чіткості проглядається в більшості сучасників і навіть попередників М. Костомарова, які поділяли слов'янську ідентичність.

Доволі оригінальними були інтерпретації сутності Руського світу в історичних працях П. Куліша. Так, уже в його ранньому історичному нарисі прочитуємо думку

про два руські народи, які різняться між собою мовою, одягом, вдачею [426, с. 26]. Проте у «Записках про Південну Русь» він писав про древню Русь як етнічно гомогенний простір. Русь, наголошував тут П. Куліш, ця головна гілка слов'янського племені, від давніх часів становила один народ і розмовляла однією мовою. Важливо, що у цій праці він акцентував на центральних позиціях руського компонента у Слов'янщині загалом: «Як руська мова, так і руський народ є головним представником усіх слов'янських» [335, с. 263]. Як бачимо, національні і цивілізаційні погляди ученого у ранньому та зрілому періоді його діяльності відзначалися непослідовністю та суперечливістю. Ці риси ще виразніше проявилися у пізнього П. Куліша. На цьому етапі його фундаментальна історична праця «Історія возз'єднання Русі» вже самою назвою ставила проблему руської єдності як центральну. У передмові автор декларував сенс дослідження, зауважуючи, що епоха Богдана Хмельницького не достатня сама по собі для того, щоб пояснити злиття Руського світу. У тексті праці простежуємо акценти на термінологічних аспектах викладу проблеми. Слово руський, писав П. Куліш, в період творення політичного тіла Польщі означало, можна сказати, те ж саме, що і слов'янський, тобто «не підвладний онімеченню, латинізованим панам, своєрідний, народоправний» [420, с. 9]. Як бачимо, руськість тут вжито як абсолютний синонім слов'янськості й водночас як антипод до західності.

Для з'ясування етнокультурних відмінностей між великоросами та малоросами П. Куліш здійснив образне порівняння Руського світу XVII ст. з Ізраїлем старозавітніх часів: «Тодішній руський світ подібний був до Іудеї і Самарії часів босоногих апостолів. До Іудеї з її книжниками і фарисеями, яка тупо притримувалася букви закону і обрядовості, близько підходила Русь московська; на Самарію, готову увірувати, що «істинні поклонники» не потребують Іерусалиму, була подібна наша окремішня Русь» [420, с. 249]. У цитованій праці П. Куліш писав, що Руський світ, не дуже міцно поєднаний засадами віри і родовим началом князів Рюриковичів, розпався на декілька частин; організм цього політичного тіла перестав діяти як одне живе ціле, але це, підсумовував він, «тільки поверхово». Далі увчений узагальнював об'єднуючі чинники цієї спільноти: «ім'я Русі», «руська віра, «руський звичай», «руська мова»,

«руська пісня», «руські історичні і казкові перекази» тощо. Власне ці ознаки, за його словами, обумовлювали «почуття окремішності «руської раси в різноплемінному напливі» [422, с. 253]. Теза про «руську расу» й відверте визнання внутрішньої різнорідності дають нам підставу вважати, що для П. Куліша Руський світ був радше цивілізаційною спільнотою окремих народів, а не гомогенною етнонаціональною цілістю. В іншій праці ідею політичного об'єднання Руського світу вчений метафорично назвав «великою думкою». У ній, полемізуючи зі своїми сучасниками, він заперечував усталені історіографічні традиції й переконував, що «не Острозькі і Могили привели великий Руський світ до єдності дій шляхом православ'я» [436, с. 185]. Стосовно Галичини, то П. Куліш висловлював думку, що у сучасні йому часи вона уже втратила ознаки приналежності до Руського світу – «вже якби не існує» [422, с. 241].

Руський світ поставав однією із найчастіше артикульованих робочих категорій у лексиконі українських істориків Східної Галичини, особливо старорусинсько-русофільської течії. Б. Дідицький найбільш чітко з-посеред них обґрунтував тезу про Руський світ як етнічно-культурну й духовно-релігійну цілісність. Змістове наповнення цього поняття історик виводив далеко за межі його ототожнення із руською державністю, оскільки фіксував його і на етапі входження частини руських земель до складу іноземних держав. Загалом у своїх історичних працях Б. Дідицький пов'язував Руський світ із руською народністю, однак повного співпадіння тут не простежуємо – учений все-таки визнавав деякі різниці в етноментальних рисах та історичній традиції двох компонентів Руського світу. Головною його ідентифікуючою ознакою, крім руської народності, поставала православна релігійна традиція. Звідси у змістове наповнення поняття Руський світ Б. Дідицький вкладав етнічний, культурний та духовно-релігійний простір в усій тяглоті його історичної ретроспективи. Концептуальне бачення історії Руського світу укладається у працях Б. Дідицького у таку схему: політичну дезінтеграцію й розпад єдиної державної Русі довершила монголо-татарська навала, внаслідок чого Київ перестав бути політичним та духовним центром; провідне місце на Русі остаточно перейняли два інші політичні центри – північно-східний (Володимиро-Суздальський) та південно-західний

(Галицько-Волинський); їх політичне життя формувало і визначало головний зміст національної історії до кінця етапу «двоєдержавія» (до 1340 р.). Вчений-русофіл відстоював свою основоположну тезу, за якою після татарського погрому обидві держави (Галицько-Волинська та Володимиро-Суздальська), незважаючи на політичну відчуженість, становили частини цілісного етнонаціонального, культурного й духовно-релігійного простору, тобто «єдиної Русі».

Таким чином, Руський світ в історичних та цивілізаційних поглядах українських учених поставав найбільш переконливим втіленням слов'янськості. Хоча це поняття могло вживатися і для позначення цілісного етнічного простору, однак домінувало його змістонаповнення для трактування культурно та цивілізаційно спорідненого середовища, яке включало в себе дві-три споріднені народності. У працях більшості знакових постатей української історіографії XIX ст. переважало нечітке, розмите, а іноді і суперечливе трактування структурного образу Руського світу чи внутрішньої сутності руськості. Причину цього вбачаємо як в недостатній науково-концептуальній розробці проблеми, так і в самоцензурно-маскувальних мотивах: за декларативними тезами про «общеруську» спорідненість історики-наддніпрянци часто приховували свої погляди про етнонаціональну окремішність східнослов'янських народів.

Нечіткість, суперечливість чи навіть абстрактність уявлень українських учених про Слов'янський світ найбільшою мірою виявилися в інтерпретаціях внутрішнього змісту слов'янськості. Однією із визначальних ідентифікуючих ознак Слов'янського світу вони вважали православ'я, послуговуючись аналогічно поняттями Православний світ, Православно-слов'янський світ чи Греко-православний світ тощо. М. Костомаров використовував ще поняття Східно-православний світ. Зрозуміло, що ці поняття позначали насамперед релігійно-конфесійну приналежність, хоча часто вживалися і в контексті обговорення позаконфесійних проблем. Це дає підстави вважати, що в українській історичній думці XIX ст. Слов'янський світ та Православний світ були поняттями-синонімами. М. Максимович, зокрема, писав, що коли державну самобутність «покрила імла татарського іга», то непорушною залишилась тільки церковна єдність [472, с. 375]. М. Костомаров, характеризуючи

суспільні відносини в Речі Посполитій, зазначав, що у ній поняття про віру тісно зливалось із поняттям про народність. Він підкреслював, що русько-слов'янський світ «прийняв Божественне Одкровення з меншим опором, ніж багато інших народів» [383, с. 36]. Переконливою ілюстрацією рецепції православ'я саме як цивілізаційного атрибута може слугувати термінологія галицького історика і священника С. Качали, який називав православну церкву «Слов'янською». Якщо католицизм він інтерпретував як чуже, по-насилницьки насаджене й несумісне із слов'янською ментальністю віросповідання, то православ'я – як невід'ємну ознаку слов'янськості.

Одними із визначальних атрибутивних ознак слов'янськості, крім православ'я, історики трактували тенденції до соціальної рівності та демократизм суспільного устрою. Так, М. Костомаров, ведучи мову про слабкість князівської влади у Галицькому князівстві, зазначав, що княжа влада не мала тут монархічної сили. Князь ставав князем виходячи із «старої слов'янської ідеї». А князь Володимир Мономах, за словами ученого, дотримувався древнього принципу, тобто «слов'янського вічового народоправства» [373, с. 385]. Він акцентував також, що вічове начало було характерне для руських слов'ян. Все-таки щодо рівноправності чи демократизму, то ці ознаки артикулювалися істориками безсистемно й непослідовно. Ті ж учені, які акцентували на слов'янському демократизмі (наприклад, М. Костомаров), могли так само толерантно трактувати монархічно-самодержавні форми правління. Найважливішою і загальновизнаною ознакою слов'янськості, таким чином, трактувалось православне віросповідання.

Важливо, що носії слов'янської ідентичності рецептували історичний образ Московії/Росії як невід'ємну складову Слов'янського світу. Загалом вони не піддавали сумніву слов'янськість великоросів чи їхніх генетичних попередників (володимиро-суздальців, московитів). Більшість учених не брали до уваги фактів угро-фінського походження племен, що заселяли Заліський край у доруську епоху. Лише починаючи від М. Костомарова, українські історики почали системно віднаходити в етногенезі великоросів неслов'янські (насамперед чудські й татарські) компоненти. (Останню тенденцію відносимо вже до проявів нової цивілізаційної орієнтації й тому аналізуємо її у підрозділі 3.3). Наддніпрянські ж учені, у яких не

проявлялися виразно проєвропейські симпатії, на слов'янськості великоросів не акцентували, але вели мову про це, оскільки це було для них самоочевидним фактом. Дещо відмінні інтерпретації простежуємо у працях галицьких істориків-русофілів.

У перших історичних студіях в українській науці Галичини здебільшого не акцентовано на ролі Московії/Росії у руській національній історії. На той час (перша половина XIX ст.) найбільш актуальним завданням поставало розмежування руського і польського історичного процесів, а визначення північно-східних меж руського життєпростору суттєвим не видавалося. Цей факт, а також недостатній рівень знань про історичні, етнічні та географічні реалії східнослов'янського простору спричинили доволі загальні, іноді суперечливі висловлювання стосовно (не)причетності ранніх етапів російського державотворення до русько-слов'янської історичної традиції. Так, у 20-х рр. XIX ст. лідер Перемишльського гуртка І. Могильницький в нарисі «Відомість о Рускомъ Языцѣ» диференціював Північну та Південну Русь (Малу Русь), обґрунтовував їхню спорідненість, підсумовуючи: «Московитянин не багато відрізняється від русинів» [677, с. 56–58]. Члени гуртка «Руська трійця» (І. Вагилевич, Я. Головацький, М. Шашкевич) також уже розрізняли поняття *руський*, *малоруський* та *великоруський* [678, с. 153], хоча контури їхніх національних та цивілізаційних автостереотипів були ще доволі розмитими. У працях членів гуртка ще не прочитуємо належно сформульованої думки про «іншість» Північної та Південної Русі. Нечіткість висловлювань з цього приводу допускала багатозначні інтерпретації їхніх поглядів. Зрештою, у першій половині XIX ст. проблема ставлення до Росії, ступеня співвіднесення її із «своїм» життєпростором ще не належала до найактуальніших.

Принципове розмежування у ставленні до російського чинника в галицько-українській історіографії помітне аж у 1860-х рр. Як відомо, саме на підставі (не)включення російського елемента до складу руської ідентичності історики поділились на дві течії – русофілів та українофілів. Більшість інтелектуалів старорусинського середовища еволюціонували в цей час у напрямі русофільської ідентичності. Остання передбачала таку модель уявлень, згідно з якою російський державотворчий процес повністю відносився до руської національної та історичної традиції.

Найбільш принциповим для української наукової думки Галичини було з'ясування етнічного та цивілізаційного характеру Володимиро-Суздальщини. Інтерпретація саме цієї проблеми увиразнила критерії поділу галицьких істориків на русофілів та українофілів. Перші, виходячи з ідейної засади «общеруськості», наголошували як на етнічній спорідненості, так і на цивілізаційній тотожності малоросів й великоросів. Звідси у їхніх історичних працях спостерігаємо посилене акцентування на руськості (у ширшому сенсі вона ототожнювалась із слов'янськістю) Володимиро-Суздальщини, Московії та Росії. Основоположником цієї концептуальної засади в галицькій історіографії став уже згадуваний львівський вчений Д. Зубрицький. Він беззастережно декларував приналежність Володимиро-Суздальщини до Руського світу, не згадуючи про угро-фінські корені її населення. Державно-політичне усамостійнення цього князівства історик вважав закономірним наслідком політичної дезінтеграції Руської держави, не вбачаючи у цьому процесі етнічних чи цивілізаційних передумов. Володимиро-Суздальщина, як і Галичина, поставала для нього династичною спадкоємицею, носієм державно-політичної та цивілізаційної традиції Київської Русі. Знаковою подією для Д. Зубрицького було здобуття галицького престолу «блюстителем порядку на Русі» новгородським князем Мстиславом Удатним, героїзований образ якого викликав у нього захоплення. Прихід «міцної допомоги від півночі Русі, з далекого Новгороду» у Галичину з метою «вигнати поселившися там іноплеменників» мав для вченого-русофіла символічне значення, оскільки, на його думку, у XIX ст. галичани очікували на російську допомогу. З приводу прибуття в Галичину Мстислава Удатного Д. Зубрицький патетично резюмував: «Визначено було долею пригніченій чужоземним ігом Галичині очікувати порятунку від далекої півночі, від Фінської затоки, від берегів Ільменя і Волхова!» [340, с. 66].

Ідея про слов'янськість і руськість північно-східних князівств Русі найчіткіше прочитується в історичних працях одного із провідних ідеологів русофільського середовища Б. Дідицького. Думка про чужорідність північно-східних князівств стосовно решти земель Руської держави була для нього недопустимою. Правда, історик визнавав етноплемінну «різномірність стихій», із яких сформувалася

давньоруська держава на початковому етапі свого існування, однак це аж ніяк не викликало у нього сумнівів стосовно приналежності Володимиро-Суздальщини до Руського чи Слов'янського світу. Уже від часів прийняття християнства Б. Дідицький розглядав Русь, включно із її обширними північно-східними окраїнами, як етнічну, політичну, культурну й духовну єдність і, зрозуміло, як приналежну до спільного життєпростору. Галицький учений, подібно до М. Костомарова, визнавав, що Володимиро-Суздальщина відрізнялась від решти Русі основоположними засадами політико-адміністративного устрою. Він, зокрема, писав: «Андрій Боголюбський дуже добре розумів, на чому стоїть сила держави: він перший із князів не роздавав уділів ні братам, ні братанцям, но володів сам єдиною державою» [274, с. 39].

Б. Дідицький відзначав також різниці у психоментальній поведінці та політичній культурі північно-руських князів, «котрі всі відзначалися тим, що були дуже міцного духу, при цьому в ділах своїх обережні, в житті ощадні, а в досягненні своїх цілей тверді і постійні» [274, с. 40]. Проте всім цим відмінностям він не надавав істотного значення. Важливо, що свого твердження про русько-слов'янський характер Володимиро-Суздальщини історик не підкріпив належним фактологічним аргументуванням. Правління у цих землях династії Мономаховичів й приналежність краю до Київської митрополії було, на його думку, цілком достатнім й неспростовним доказом руськості Володимиро-Суздальщини. Етнічних, культурних, соціально-економічних чи навіть державотворчих процесів у північноруському регіоні Б. Дідицький не брав до уваги. Особливо він ідеалізував постать поборника «західних ворогів» Олександра Невського, який «діяльно сторожив границі Русі від вражого Заходу» [274, с. 56]. Історик досить уважно простежував процес набуття Москвою статусу центру Суздальського краю. У цьому процесі він вагомий факт «єдинства» Русі: виходець з Галицько-Волинської держави митрополит Петро Ратненський, осівши у Москві, надав їй статусу «першопрестольного» міста, «серця і духовного ядра святої Русі». Саме цим митрополит спричинився до здобуття Московським князівством політичного лідерства у Суздальському краї. Подібно до Д. Зубрицького, Б. Дідицький трактував політичне лідерство Москви як результат «Божественного вибору».

Засаднича теза русофільської концепції ґрунтувалася на твердженні про прямий континуїтетний зв'язок між давньоруською державою та Московським князівством, згодом Московським царством (Великою Руссю). Русофіли мислили Московську державу «істинно руською», на противагу Великому князівству Литовському, де з часів Ягайла значний вплив здобула антируська, литовсько-католицька течія. У працях Б. Дідицького простежуємо думку, що в міру втрати південно-руськими землями свого автономного статусу роль «осереддя» Руського світу переходить до Москви. Символічного значення Б. Дідицький надавав факту перенесення до Москви резиденції Київського митрополита, називаючи навіть тогочасну митрополію Київсько-Московською. Ця обставина давала йому підстави вважати Москву духовним центром не лише східного слов'янства, але й всього православного світу. З часу падіння Царгорода, розмірковував історик, видавалося, що уже загалом зник осередок святого православ'я; але на сторожі його стала «свята Русь Велика, Богом вибрана держава». Коли не стало Греції, то новим осередком Христової церкви явилось руське царство на Сході [274, с. 186]. Отже, утвердження Москви як нового політичного та духовного центру вчений тлумачив актом «Божественного вибору». Московське царство поставало в його історичній свідомості носієм чи не всіх основоположних ознак руськості – одержавлене православне віросповідання, централізована та самодержавна форма правління, «природна» правляча династія із нащадків Рюриковичів тощо. Все це давало підстави ученому вважати його ідеальною формою тогочасної руської державності, а відсутність південноруських земель у його складі – головним недоліком.

В інтерпретаціях конфліктів між Великим князівством Литовським та Московським царством симпатії Б. Дідицького були, зрозуміло, на боці останнього. Серед причин цих конфліктів він виокремлював таку: «Самостійна Русь Велика готувалась його [Великого князя Литовського Олександра. – І. К.] за кривду рідної православної братії показово покарати» [274, с. 198]. Як бачимо, Московська держава поставала для історика-русофіла не лише суто руською державою, а й захисником інтересів православних русинів Литви. Учений акцентував увагу на етнічній єдності русинського населення Литовської, Польської та Московської держав, переконуючи,

що русини у Польщі та Литві «всесильно стриміли» до Великої Русі. Б. Дідицький негативно відгукнувся про участь козаків у війнах Польщі і кримських татар проти Москви. Адже, писав він, недобре було руським козакам «з чередою татар» воювати проти русько-православного царя, зате було їх покарано під час першого походу, адже схибили вони проти своєї «священної цілі, яка козаччині першопочатково небом самим була назначена» [274, с. 216]. Як епохальну подію не лише козацької доби, а й усієї національної історії Б. Дідицький окреслював Хмельниччину. Переяславську угоду 1654 р. він розглядав цілком логічним, закономірним та історично необхідним кроком – вона символізувала для нього повернення більшої частини Південно-Західної Русі до єдиного Руського світу. Таким чином, в русофільській концепції національного минулого генеза Московської держави поставала невіддільною складовою Руського світу, а у ширшому сенсі – Слов'янщини.

Підсумовуючи огляд цивілізаційних автостереотипів слов'янської ідентичності в українській історіографії, варто насамперед вказати на таку їх загальну рису, як нечіткість та незавершеність образу «свого». В текстах більшості істориків спостерігаємо тенденцію посиленої уваги радше до образу «чужого», ніж «свого» цивілізаційного середовища. Перефразовуючи тезу І.-П. П.Химки про негативну дефініцію русинства [919, с. 370], можемо констатувати, що українська історична думка ХІХ ст. мимоволі і більшою мірою виробила негативну дефініцію Слов'янського світу, ніж позитивну. Іншими словами, історики ХІХ ст. послідовніше окреслювали відповідь на питання «Що не є Слов'янщиною?», ніж «Що таке Слов'янщина?». Нечіткість відповідей на ці питання, на нашу думку, зумовлена як науковою недослідженістю окресленої проблематики у працях попередників, так і суперечливістю між змістом цивілізаційного автостереотипу та об'єктивними історичними фактами. Так, стереотипне трактування православ'я як основного атрибута Слов'янщини суперечило католицькому віросповіданню західнослов'янських та деяких південнослов'янських народів. Тому українські історики обирали, за винятком польської тематики, стратегію «непомічання» проблеми наявності слов'ян-католиків. Так само тези про споконвічність слов'янського демократизму та рівноправності суперечили фактам існування

монархічних державних утворень на слов'янських землях. Звідси образ Слов'янського світу упродовж XIX ст. побутував як науково недовершений, інколи напіваабстрактний. У текстах навіть таких вчених-концептуалістів, як М. Максимович чи М. Костомаров, він не набув належної конкретності. Оперуючи категорією Слов'янський світ як однією із головних, ці вчені не робили спроб надати їй чіткого наукового дефініціювання.

Варто підкреслити, що дослідницька стратегія вчених не була спрямованою на концептуальне обґрунтування тези про слов'янську приналежність Русі-України, оскільки історики в більшості випадків відштовхувались від неї як очевидного факту, що не потребував додаткових доказів. Такі дослідницькі підходи, зрозуміло, опирались на домінуючі в епоху Романтизму духовно-культурні та ідейно-політичні засади. Хоча слов'янськість в деяких випадках обмежувалась мовною чи етнографічною характеристикою споріднених народів, однак в більшості вона мала все-таки набагато ширший зміст – стосувалася релігійно-духовної сфери, соціального та політичного устрою, вищої культури тощо. Тобто у змістонаповненні цього поняття вчені привносили значеннєві аспекти, що складали цивілізаційну ідентичність. Розгляд історичних текстів підтверджує, що слов'янськість поставала для вчених головним критерієм оцінки та мірилом вартості. Явища та феномени минулого, які своїми походженням чи змістовими ознаками не вписувались у цей стереотип (були «чужими»), інтерпретувались зазвичай негативно.

Проаналізовані праці дають підстави для узагальнень про домінування в українському історіографічному процесі XIX ст. течії, представники якої поділяли саме слов'янську цивілізаційну ідентичність. До числа її репрезентантів зарахуємо автора «Історії Русів», Д. Бантиш-Каменського, М. Маркевича, І. Срезневського, О. Бодянського, П. Куліша, О. Єфименко, Д. Яворницького та ін. Виділяючи М. Максимовича та М. Костомарова як знакові постаті цієї течії, уточнюємо: якщо М. Максимович був найпослідовнішим репрезентантом слов'янської ідентичності, то М. Костомаров – найґрунтовнішим її представником у науковому аспекті. Слов'янська ідентичність у галицькому сегменті українського історіографічного процесу представлена як істориками старорусинсько-русофільського спрямування

(Д. Зубрицький, Б. Дідицький, І. Шараневич, А. Петрушевич, Я. Головацький, Ф. Свистун), так і українофільського (С. Качала, І. Вагилевич, О. Партицький). Чимало істориків так званого другого плану у своїх текстах відверто не виявляли власних цивілізаційних орієнтацій. Однак з огляду на інтелектуально-культурну атмосферу XIX століття загалом й історіографічну традицію зокрема, можемо припустити, що більшість із них схилилися до засад слов'янської цивілізаційної ідентичності. Очевидним є і той факт, що більшість учених в українській історіографії, які в позитивістську епоху засвоювали у різних формах європроцентричні світоглядні засади (В. Антонович, М. Драгоманов, пізній П. Куліш, М. Грушевський), починали свою наукову кар'єру як прихильники слов'янської ідентичності.

Стосовно хронологічних меж функціонування даної течії, то можемо констатувати: від свого зародження (кінець XVIII ст.) й до 70-х рр. XIX ст. вона була домінуючою, а вже з 1870-х рр. почала зазнавати конкуренції з боку adeptів європейської приналежності України. Все-таки кількісно прихильники слов'янської ідентичності переважали у колах істориків і наприкінці XIX – початку XX ст. Навіть постаті, які символізують перехід української історичної думки на європейські засади (В. Антонович, М. Драгоманов, М. Грушевський), не відмовлялись цілком від слов'янської ідентичності – у їхніх концепціях слов'янськість та європеїзм віднаходили різні форми поєднання та синтезу.

Один із найвищих щаблів в ієрархії соціальних ідентичностей українських інтелектуалів займав Слов'янський світ. Над ним епізодично вивищувався *Християнський світ (Християнська цивілізація)*. Проте з огляду на гостроту та актуальність насамперед антипольського чи загалом антизахідного або ж антикатолицького дискурсів останнє поняття артикулювалося досить рідко й переважно з метою протиставлення цивілізаційному образу Мусульманського світу. Звідси саме Слов'янський світ для вчених окресленої у підрозділі течії був об'єктом для самоідентифікації найширшого просторового масштабу, а слов'янськість й тотожне їй православ'я поставали найвищими цінностями. За соціальною вартістю слов'янськість могла поступатись лише руськості (або українськості), проте ці два

об'єкти ідентифікації сприймалися інтелектуалами ХІХ ст. не як конкуруючі, а взаємодоповнюючі. Учений-історик залежно від ситуативної стратегії – у межах етнонаціонального чи цивілізаційного дискурсу – міг по чергово робити акценти на образі Руського світу чи Слов'янщини, які рецептувались як спільноти вужчого та ширшого масштабів. Аналогічною була ситуація із православ'ям як об'єктом самоідентифікації: воно поставало однією із визначальних ознак як слов'янськості загалом, так і руськості зокрема.

Загалом для українських вчених слов'янська ідентичність не була абсолютно самодостатнім феноменом, а радше однією із домінант в ієрархії ідентичностей. У межах просторового масштабу найвищий рівень у цій ієрархії іноді посідав Християнський світ як спільнота, ідентифікована виключно за релігійним критерієм. Цей рівень ідентифікації актуалізований тільки у деяких вчених (М. Максимович, М. Костомаров, Б. Дідицький). Головним об'єктом власне цивілізаційної ідентифікації поставав Слов'янський світ як найширший «свій» життєпростір, складовою якого потрактовано Руський світ/Русь як цивілізаційну спільноту вужчого масштабу (або народ-націю). Найчастіше артикульованим був національний рівень ідентичності – Південна Русь, Мала Русь, а в пізніх українофілів – Україна. На нижчому його щаблі знаходилась регіональна ідентичність: українська (не в етнонаціональному, а в регіональному вимірі), галицька, слобожанська, підкарпатська тощо. Історики ідентифікували себе і в локальних просторових координатах (киянин, львів'янин, харків'янин). Таким чином, Слов'янський світ в ієрархії ідентичностей поставав територіально найширшою спільнотою, із якою ідентифікували себе більшість українських інтелектуалів.

2.3. Захід/Європа в цивілізаційних координатах: обґрунтування образу «чужого»

В українській історіографії епохи Романтизму цивілізаційна самоідентифікація здійснювалась не тільки окресленням «свого», а більшою мірою протиставленням «чужого» життєпростору. Роль головного антагоніста стосовно Слов'янського світу відігравав Захід, Європа чи так званий Германський світ. Останні поняття позначали

наднаціональне позачасове утворення, до якого належали народи германського походження та католицького віросповідання. Про романські народи та протестантське віросповідання (за незначними винятками) у текстах їхніх праць не йшлося. Історію слов'янських народів (і насамперед руського) вчені розглядали як протистояння слов'ян агресивному натиску з боку германців. Європа і Слов'янщина поставали, таким чином, антиподами.

Становлення української історіографії як самостійної наукової галузі відбувалося в епоху, коли, за словами А. Валіцького, «ставлення до цінностей, символізованих словом «Захід», зробилося головним критерієм ідеологічних розмежувань» [658, с. 69]. Утвердження стереотипного образу Європи/Заходу як «чужого» чи навіть «ворожого» для слов'янства світу – це, зрозуміло, не одномоментний, а, багатоетапний й багатоаспектний процес. Якщо Європа/європейський в багатьох текстах вживалися ще в географічно-просторовому значенні, то поняттям Захід позначався здебільшого культурно-цивілізаційний простір. Звідси суб'єктами історичного процесу поставали «західні вороги», «західні союзники», «західні християни», «західні держави» тощо. Як узагальнюючі назви європейських народів, учені використовували етноніми німці, германці, германське плем'я. Для означення європейського життєпростору побутовали також лексеми із релігійно-конфесійної сфери: римсько-католицький світ, латинство, папізм.

В українському історіографічному процесі модерної епохи першу вагому спробу концептуалізації образу Європи маємо в «Історії Русів». Автор цього твору, крім усталених понять Європа та Захід, послуговувався словосполученням Європейський світ [347, с. 110]. Германське плем'я готів він однозначно зараховував до «чужоземних», «чужоплемінних слов'янам» народів, що були «перехожими через Слов'янську землю». У тексті «Історії Русів» образ Європи/Заходу уже набував ознак не просто «чужого», але навіть «ворожого» цивілізаційного простору. Так, про імператора Священної Римської імперії Фердинанда III читаємо у творі як про такого, що здійснював активний зовнішній дипломатичний тиск на гетьмана Б. Хмельницького від імені та в інтересах «всієї Європи», яку автор ототожнював із «європейськими католицькими християнами» [347, с. 185–187].

Досить багато уваги Європі/Заходу приділяв у своїх працях М. Максимович. Помітною у них є поняттєво-термінологічна багатоваріантність в окресленні цього образу. Найчастіше він використовував поняття Захід, а Європа артикульоване здебільшого в географічно-просторовому значенні. Простежуємо у нього також словосполучки «чужоземний захід», «латино-західна просвіта», «німецький круг». Загалом усе європейське М. Максимович часто ототожнював із німецькістю чи германізмом. Так, він писав, що у поглядах М. Ломоносова злились «і древня Слов'янщина, і латинь, і германізм»; шведів, норвежців, англійців і готів називав «народами німецького племені». Сприйняття М. Максимовичем Європи/Заходу увиразнює його вислів «на нашому сході і Європейському заході» [496, с. 61]. Уявлення М. Максимовича про Захід як ворога Русі проглядаються у висловах на зразок: «Південна Русь, натерпівшись стільки від ворогів східних, страждала так багато від ворогів західних» [487, с. 210].

Наполеонівське вторгнення 1812 р. в Росію вчений розцінював як конкретний прояв західної військової агресії. У праці «Бубнівська сотня» (1848) він метафорично описував ці події, підкреслюючи, що Руська земля, подібно до схвильованого моря, намагалась побороти «надмірного кумира заходу з його полчищами». Свідченням того, що Наполеонівську імперію вчений сприймав як уособлення всього Заходу, може слугувати його вислів про те, що під час Бородінської битви «руська сила помірляся з силами заходу». Загрозливу небезпеку з боку Заходу для єдності й самобутності Слов'янського світу М. Максимович вбачав не тільки у військово-політичній експансії, але і в культурних впливах. Тому негативно ставився до західноєвропейських культурно-освітніх тенденцій в українському історичному процесі. Так, про латиномовні вірші Ф. Прокоповича учений іронічно висловився як про «академічні ігри». У праці «Про лаврську могилянську школу» (1847) читаємо, що в XVII ст. у древню русько-слов'янську традицію привнесена тогочасна західноєвропейська «вченість», прикрашена язичництвом чи поганством елінолатинської класики. Ця вченість прийнята як «зовнішня умова» для розвитку руського просвітництва. Та навіть «зовнішній» характер західноєвропейських культурно-освітніх впливів М. Максимович розцінював як загрозливе вторгнення

«чужого» у сферу «свого». Він акцентував на негативному реагуванні руської культури на ці західні впливи. Бо ж «руський розум» вже тоді бачив необхідність усунути від нього все, що належало культурі саме «як вимисел розуму, непросвітленого божественною істиною», і можливість спрямувати культуру «в своє, християнське просвітництво» [487, с. 213]. Наведений фрагмент увиразнює бачення М. Максимовичем європейської культурної традиції як такої, що відступила від засад істинного християнства.

У фундаментальній студії «Історія древньої руської словесності» (1839) М. Максимович у завуальованій формі досить критично оцінював «стремління до європейства» в культурно-освітніх тенденціях Російської імперії періоду від правління Петра I до Олександра I. Його прогностичні міркування були досить оптимістичними: навіть не зважаючи на домінування західноєвропейського просвітництва, все ж таки тут «самобутні стихії життя не переставали в цьому періоді яскраво виражатися» [472, с. 353]. Вчений акцентував увагу на антагоністичному характері взаємодії європейства та слов'янськості в культурно-інтелектуальних процесах, бо ж дві різні стихії «немирно» єднались між собою у «руському розумі». Зате у цілком схвальному тоні він констатував сучасну йому культурну тенденцію Росії навернення до «свого Східного Руського світу». М. Максимович обґрунтував періодизаційну схему історичного розвитку руської культури. Головним критерієм періодизації у ній стали саме цивілізаційні впливи на різних історичних етапах. Стосовно головних впливів на руське просвітництво, то учений пропонував називати древній період греко-східним або греко-слов'янським, середній – греко-латино-слов'янським, новий – новоевропейським, а сучасний йому період вважав початком самобутньо-руського [472, с. 354]. Тут же М. Максимович резюмував, що Росія поступово і своєчасно пройшла всі етапи «просвітленого Християнського світу» і тепер свідомо ступила на той етап свого розвитку, на якому їй належить розкрити всю довершеність «свого духу» й свою Руську народність. Як бачимо, вчений саме у поверненні від «чужих» до «своїх» самобутніх засад вбачав головну суть та логічний позитивний результат історичного розвитку Руського світу. Слід зауважити, що у названій праці проглядаються між рядками завуальовані думки автора про негативний

вплив «європейськості» на Російську імперію. Відверте їх висловлення спонукало б його більш критично поцінувати діяльність імператорів-«європеїзаторів» Росії – Петра I, Катерини II, Олександра I, що, зрозуміло, спричинило б запідозрювання в політичній неблагонадійності. Важливо підкреслити, що М. Максимович констатував піддатливість «слов'ян південноруських» на впливи іноплемянних народів, як азійських, так і європейських.

Вагомий дослідницький інтерес для нас становлять неопублічні висловлювання М. Максимовича про західні цивілізаційні тенденції, особливо ті його міркування, які були незалежними від самоцензурного й науково-етичного чинників. Так, у листах до О. Бодянського він називав латинську мову «варваро-латинською» [475, с. 40]. Ведучи мову (1862) про засилля «новообраних німців-просвітителів» в інтелектуальному житті Російської імперії, пафосно резюмував: «Очевидно, слов'янському племені не суджено вибитися з-під полону німецького навіть і на просторі руського світу» [475, с. 59]. Загалом простежуємо, що М. Максимович найбільш послідовно з-поміж українських істориків дотримувався погляду на Захід як на «чужий» для слов'янства життепростір.

Найбільш оригінальні твердження про цивілізаційну «іншість» Європи/Заходу віднаходимо в історичних текстах М. Костомарова. Для позначення цього життепростору М. Костомаров послуговувався тим самим набором понять, що і його попередники. В інтерпретації М. Костомарова Європа не була споконвічно «чужою» Слов'янщині. Так, коли йшлося про XI ст., він стверджував, що між Руссю і Західною Європою тоді «ще не було тієї стіни», яка появилася пізніше. Русь і Західна Європа, за М. Костомаровим, належали ще до однієї «політичної сім'ї» і відносини між ними були близькими. Також стосовно XIII ст. він, зокрема, писав, що «Південна Русь не була відрізана і від Заходу» з огляду на досить «близькі і часті зносини Києва із Західною Європою» [411, с. 102]. Витоки сприйняття Європи як «чужого» життепростору історик виводив із візантійської релігійної неприязні до західної церкви, яку греки не без труднощів намагались «насадити» русинам. Виникнення цієї фактично ворожнечі історик пов'язував також із намірами «Римсько-католицького світу» підпорядкувати собі Слов'янщину, зокрема Руський світ. Отже, Європа і

Слов'янщина рецептовані М. Костомаровим як первинно споріднені складові одного цивілізаційного простору – Християнського світу. Цивілізаційне розмежування між ними – це, за М. Костомаровим, наслідок збігу двох зовнішніх обставин: візантійського культурно-релігійного впливу і європейсько-католицького експансіонізму.

Водночас М. Костомаров стверджував про споконвічну ворожість між германськими та слов'янськими народами як носіями цілком відмінних цивілізаційних засад. Ворожість німецького племені до слов'янського він відносив до таких «всесвітніх історичних явищ», початки яких недоступні для наукових досліджень, тому що ховаються в «морозі доісторичних часів». Причини такого феномена історик виводив також із начебто з вродженої агресивності германців, яка проявилася, зокрема, в «натиску» на слов'ян ще у древніх часах. Уже починаючи з XI ст., читаємо у М. Костомарова, історія фіксує безперервне багатовікове переслідування слов'ян. Особливо поневолювали їх німці, відтісняючи на схід і рухаючись вслід за ними. Прибалтійський край, що був раніше заселений численними слов'янськими племенами, підпав під насильницьке поневолення німецького іга, втративши «до останніх слідів» свою народність. Слід додати, що для підсилення агресивності образу германізму М. Костомаров ілюстрував прагнення німців до поневолення чужих племен якраз на прикладі прибалтійських народів, до яких «проникли німці в образі войовничої общини під знаменом релігії» з метою «підкорення їх папському престолу» [361, с. 160]. В його описі історичного портрета Олександра Невського шведи та німці постають під збірною назвою «західні вороги». Ця словосполука і типізує костомарівську рецепцію Європи. Думку про «ворожість» Європи/Заходу стосовно Слов'янського світу прочитуємо між рядками у більшості історичних текстів ученого.

Починаючи зі своєї магістерської дисертації (1841), М. Костомаров інтерпретував князівські міжусобиці («страшні безпорядки») в Галицькій Русі як наслідок впливу «іноземщини і католицизму», де під «іноземщиною» він розумів насамперед «жадібні товпи» поляків й угорців. Як простежуємо, винуватцем галицьких смут історик так само вважав «ворожий Захід». Думки про «західну

загрозу» не втратили для нього актуальності і у 1860-х рр. Зокрема, у своїй засадничо-концептуальній студії «Дві руські народності» вчений стверджував, що галицькі русини першими у Руському світі стали у «спротив» з «чужими» поляками, німцями та угорцями (тобто саме «католицько-європейськими» народами), в особі яких мали місце «зусилля чужорідних елементів» погрожувати русинам і навіть «стерти» їх [362, с. 61].

Найвиразніше костюмарівський образ «підступного» Заходу проглядається в життєписі князя Данила Романовича. Резюмуючи безрезультатні спроби цього правителя організувати хрестовий похід католицьких монархів проти татар, історик пафосно стверджував, що «Захід обманув його» і що він повинен був знати, що з цього боку «не можна чекати Русі порятунку від татар» [361, с. 157]. М. Костомаров виразно вказував на згубність європейських орієнтацій Данила Романовича, оскільки понадіювшись на допомогу із Заходу, він «роздрознив» татар і залишився сам на сам із власним силам». В історичній долі Південної Русі учений вбачав фатальну роль її географічного сусідства із Заходом. Причину того, що вона стала «здобиччю чужоземців», він пояснював «близьким сусідством із Європою». Саме через це сусідство, за словами історика, Південна Русь тривалий час була відірваною від «руської сім'ї», піддавшись насильницькому тиску чужих стихій [361, с. 158].

Образ Європи як «чужої» для слов'ян цивілізації М. Костомаров обґрунтовував не тільки історичними аргументами, а й сучасною йому геополітичною ситуацією. Зокрема, у контексті чергової російсько-турецької війни, у якій Росію вчений сприймав як репрезентанта справи визволення слов'янських народів, антиросійську позицію європейських держав він трактував як «ворожу» стосовно слов'янського питання. Так, наприклад, у відкритому листі до А. Градовського він риторично запитував: «Хіба Англія і Австро-Угорщина не ворожі нам? А в інших європейських країнах мало у нас недоброзичливців. /.../ По всій Європі набагато більше бажають нам поразки, ніж успіхів у розпочатій війні» [396, с. 261].

У філософсько-світоглядній парадигмі М. Костомарова простежуємо намагання переглянути засади європоцентризму в оцінці історичних явищ та подій. Якщо в аналізі вселюдських явищ, писав учений, відійти від головних ознак і почати

вимірювати їх мірками західноєвропейського розвитку, то можна дійти до того, що перестанемо визнавати азіатів людьми тільки тому, що вони не подібні до європейців [367, с. 202]. В історичних працях М. Костомарова, таким чином, можна констатувати найбільш чіткий погляд на Європу/Захід як на цивілізаційного «чужого». Така рецепція не стояла на заваді його трактуванням про «просвічену» Європу, звідки у Русь-Україну приходило чимало позитивних культурних тенденцій та інтелектуальних віянь.

Історична спадщина П. Куліша, попри всю неоднозначність та суперечливість його ставлення до Європи, дає нам чимало суджень, які поглиблюють тогочасні уявлення про її «ворожість» слов'янам. Підкреслимо, що вагомі світоглядні трансформації й еволюція цивілізаційних уявлень цього ученого принципово не змінювали його уявлень про Захід як «чужий» слов'янам світ. Так, П. Куліш засадничо окреслив образ Європи як одну із двох цивілізацій-антагоністів, які споконвічно здійснювали агресію щодо Слов'янщини. Як читаємо у його історичній праці, спочатку древні «варягоруси», а згодом українські козаки боролися проти одних і тих же сил, які чинили тиск на Русь, «одна – іменем Європи, друга – іменем Азії» [420, с. 181]. Він констатував вплив на українців Речі Посполитої з боку двох цивілізаційних центрів. Малоруська нація, писав П. Куліш, у всій своїй цілості опинилась в Польській державі між двох протилежних течій. Одна притягувала її до Заходу, інша – до Сходу. Підкреслимо, що учений чи не найвідвертіше в українській історіографії висловився про Європу як «антислов'янську цивілізацію» [422, с. 263].

П. Куліш вважав, що всі досвіди древньої цивілізації, засвоєні Західною Європою, виявились «незадовільними». Він окреслював її як світ, що дисгармонійно розвивається шляхом «сумнівного» для Русі прогресу. Звідси вчений обґрунтовував «недовіру» до прогресу Західної Європи, що було характерним для Руського світу ще у часах «першого його організатора» і властиве для нього у часи теперішні.

Ставлення П. Куліша до європейськості виразно проявлялося у його оцінках окремих західноєвропейських національних традицій. Так, італійську придворну культуру XVI ст. вчений описував як «моральну розпусту», для якої характерні «пороки і зlodіяння». Надалі він поглибив цю тезу, акцентуючи, що ця «політична

розпуста умів» була не лише італійською, а й загалом загальноєвропейською ознакою. Бо саме такою поставала культура, що була спочатку власністю баронів прикордонних німецьких марок, потім німецького духовенства, вихованого феодалізмом, потім належала просвітителям Італії, папам і кардиналам, що не дозволяли природно обертатись землі в небесній сфері, а людським серцям – у сфері безкорисних устремлінь [420, с. 250]. За словами П. Куліша, в Речі Посполитій, завдяки політиці цієї держави, із «руської Азії» цілеспрямовано формувалась «латинська Європа». Проникнення західноєвропейської культури в руські землі вчений описував категоріями військового вторгнення. За його висловом, руським провідникам довелося боротися із багатівковими наслідками латинської культури, що «посунула свої траншеї» за межі католицького світу, в землі Володимира і Ярослава. Досить промовистим в сенсі Кулішевої рецепції Заходу є його вислів про католицьку Європу, яка, мовляв, «подарувала Росії двох самозванців». Образно-емоційні випадки стосовно західних впливів заходили іноді досить далеко: «Але хвиля за хвилиною набігали із Заходу на руську розвалину і наносили на наш рідний ґрунт сміття життя чужого» [436, с. 169].

П. Куліш підкреслював, що латинська культура чинила негативний вплив на розвиток слов'ян. Так, у своїй ранній праці він надто упереджено відгукнувся про вплив «чужого» на «своє»: до цих пір на Русі не отямилились від «іноземного чаду» [424, с. 67]. Внаслідок зіставлення історичного досвіду древньої Русі та Польщі він приходив до висновків про те, що часи Мономаха у Київській Русі і Данила Галицького в Русі Червоній підтвердили, що самобутня слов'янська просвіта без допомоги «латинських просвітителів» розвивалась значно успішніше, ніж у середовищі «латинізованих ляхів». За його словами, західна освіченість безперестанно здійснювала рух на схід, спланований Карлом Великим. При цьому вчений акцентував увагу на обманливих підступах європейської культури, оскільки вона зваблювала «уми егоїстичні» різними життєвими спокусами, і таким чином вершки руського суспільства прямували на «рожевий колір» її обіцянок. Русинів Речі Посполитої П. Куліш характеризував як доблесних, але «заморочених латинством», «оброблених по-іноземному» [422, с. 319; 365]. Як видно, П. Куліш не приховував

переконань у тому, що західний/латинський культурний вплив «спортив» слов'янські й загалом християнські цінності – і не лише поляків, але й русинів. Рецепцію Заходу у працях пізнього П. Куліша можна означити таким чином: Європа є «чужою» і в дечому навіть «ворожою» для слов'янства, проте за ступенем «просвіченості» та «цивілізованості» вона в післятатарські часи значно випередила Слов'янський/Руський світ.

Поодинокі і не дуже виразні судження про цивілізаційну «іншість» Заходу прочитуємо і в деяких студіях В. Антоновича, особливо раннього періоду його діяльності. Так, у рукописній праці «Про українофілів та українофільство» (1860) він негативно відгукнувся про «подражання Заходу» з боку вищих соціальних верств [119, с. 142]. Неоднозначний підхід до «іншості» Заходу простежуємо в історичній концепції О. Єфименко. Вона, з одного боку, критикувала усталений історіографічний підхід засадничого протиставлення руської та західноєвропейської історії, акцентуючи увагу на недослідженості цієї проблематики прийомами порівняльного вивчення. А з іншого боку, дослідниця все-таки визнавала «дійсну» відмінність від Європи, що закорінена не в одних лише умовах та особливостях історії Північно-Східної Русі. Одночасно вона окреслила Захід та Слов'янщину як «два вороже протиставлені історією релігійно-культурні начала», спроба примирити які обернулася у свій час страшною соціальною катастрофою [329, с. 178].

Визнаючи германське походження стародавніх русів, дослідниця трактувала їх як «інородне тіло», як «купку пришельців» у середовищі туземців-слов'ян. На її думку, тільки з прийняттям християнства відбувся різкий поворот у бік єднання двох чужорідних елементів. О. Єфименко підкреслювала, що політична історія Галицького та Волинського князівств відзначається досить помітним «вмішуванням іноземного – західного – елементу». Дослідниця протиставляла Польщі княжу Русь як репрезентанта «іншої духовної культури». Прочитуємо у неї негативне ставлення до тієї частини руської еліти Речі Посполитої, яка «повернула до латинського Заходу», що остаточно завоював її блиском і спокусами своєї культури. О. Єфименко не оминала зауважити і такі факти, як, наприклад, той, що в часи Речі Посполитої «європейські впливи ще так мало торкались Волині». У студії про малоросійське

дворянство О. Єфименко у гостро-критичному тоні оцінювала європейську освіту ранньомодерної епохи як «суміш форм зовнішньої поліровки із деякими умовно-необхідними навиками і відомостями, що деколи були приправлені, між іншим, і крупинками справжньої науки» [331, с. 177]. Ще більш скептично вона оцінювала результативність європейської освіти. Дослідниця сумнівалась, чи багато науки привозили з Європи малоруські паничі, хоча поверталися звідти «відполірованими по-європейськи» [331, с. 178]. Додамо, що задеклароване тут ставлення О. Єфименко до Заходу не стояло їй на заваді загалом позитивно рецептувати західноєвропейські впливи (особливо культурно-інтелектуальні) на український історичний процес.

Відверту опозиційність Заходу стосовно слов'янсько-руського цивілізаційного простору прочитуємо у галицьких істориків старорусинсько-русофільського спрямування. Така особливість українського історіографічного процесу у Галичині не випадкова. В суспільно-політичних реаліях Габсбурзької монархії німецький чинник значно більшою мірою торкався саме українських інтелектуалів. Тому у галицьких істориків рецепція всього німецького/західного як цивілізаційно «чужого» прочитується більш відверто, ніж в істориків Наддніпрянщини. Характеризуючи рецепцію образу Заходу у працях галицьких вчених-русофілів (Д. Зубрицький, Б. Дідицький, І. Шараневич, А. Петрушевич, Т. Ріпецький та ін.), необхідно зазначити, що вони акцентували увагу не на Європі в цілому, а на такому атрибуті європейськості, як католицизм. Зокрема, у викладі релігійно-конфесійних відносин та взаємин Русі із Заходом у XIII–XIV ст. вчені-русофіли стверджували про незмінно загрозливе намагання Заходу, передовсім поляків, повністю окатоличити Галицько-Волинську Русь шляхом насадження їй церковної унії з Ватиканом. Також у головному фокусі їхньої уваги знаходилася Польща, потрактована головним репрезентантом західної агресії у Слов'янському світі. Так, характеризуючи князівські міжусобиці, русофіли найбільш нищівній критиці («мерзенні злочинства») піддавали саме тих князів, які залучали на свій бік іноплемянних («західних») союзників – поляків та угорців.

Д. Зубрицький одним із перших в українській історіографії краю пропагував думку про цивілізаційну «іншість» європейського Заходу. Свої цивілізаційні погляди

він найвиразніше розкрив у викладі теми зовнішньополітичну орієнтацію князя Данила Романовича. Історик вважав, що участь князя Данила в антитатарській коаліції руських князівств засвідчила розуміння галицько-волинським правителем своєї приналежності саме до Руського світу. Все-таки повністю знехтувати фактором європейського вектора зовнішньополітичної активності держави Романовичів вчений-русофіл не наважився. Він, намагаючись належно поцінувати європейські контакти Данила Романовича, стверджував, що характер їх підтверджував велич, геополітичну вагу, престиж та могутність держави Романовичів у Європі й що саме Захід був більш зацікавленою та ініціюючою стороною у цих взаємовідносинах. Галицько-Волинська держава поставала у його працях захисником Європи перед експансією Золотої Орди. Важливо, що цей історик акцентував на факті втручання короля Данила у справи австрійського престолонаслідування.

Д. Зубрицький відзначав згубність наслідків «необдуманого приєднання до Римсько-Європейської системи» князя-короля Данила. Він запропонував доволі спрощене бачення схеми світової геополітичної ситуації у середині XIII ст. За цією схемою, у тогочасному світі виділялися два ворожі, але рівносильні політично-цивілізаційні полюси: католицький Захід і татарський Схід, якому і підпорядковувалась більша частина Руських земель. Між цими двома ворожими одна одній та рівнозначними за військово-політичною могутністю цивілізаціями знаходилась могутня й незалежна Галицько-Волинська держава, військово-політичний союз із якою був метою цих двох наддержав. Вчені-русофіли стверджували, що перехід королівства Романовичів на бік однієї із них здатен забезпечити їй повну перевагу над протилежною стороною. Звідси, за концепцією русофілів, Данило Романович поставав мало не ключовою постаттю тогочасної світової історії, оскільки своїм військово-політичним союзом був здатним забезпечити Заходу або Золотій Орді лідерство у світовій політиці.

Провідні історики цієї течії акцентували увагу на такому факті з біографії галицько-волинського князя Романа Мстиславовича, як відмова прийняти від Римського престолу королівський титул та церковну унію. Їм, безумовно, імпонувало те, що «так твердо стояв наш Роман у вірі православної» [275, с. 45]. Залишаючись

вірними своїм антикатолицьким переконанням, унійні домовленості Данила Романовича вони вважали нерозсудливим та шкідливим вчинком й протиставляли йому позицію володимиро-суздальського князя Олександра Невського, який від церковної унії відмовився. «Якби замість унії з Римом, – стверджував Б. Дідицький, – наш Данило успів був зв'язатися ближче з руським же Великим Князем Олександром Невським і подвигнути його на спільне діло супроти спільних ворогів Русі, не змогли би проти нас нічого ні татари, ні весь Захід» [275, с. 67–68]. Б. Дідицький акцентував і на згубних наслідках цього «схиблення» князя Данила: «власне його унія з Римом навела на нього якнайбільше горе» – війну з татарами. Все-таки вчений намагався підлаштувати європейські орієнтації князя під власні ідейні переконання, або применшити значення європейськості в Даниловій політиці, або ж покритикувати її. Він – як найпослідовніший антизахідник – все-таки вирішив будь-що применшити вагу європейського вектора в політиці «найзнакомішого Русі Князя», подати її як тимчасове, спорадичне, малозначиме й необдумане «схиблення» галицького правителя з метою забезпечити собі підтримку у створенні антитатарської коаліції. При цьому досить помітним виявився намір Б. Дідицького «знесилити» військово-політичний потенціал європейських держав при зіставленні їх із могутністю Галицько-Волинської Русі. Попри ідеалізацію та героїзацію постаті Данила Б. Дідицький не стримався від відвертих докорів на його адресу, зрозуміло, що за проєвропейські тенденції князя. В узагальнюючій характеристиці Данила Романовича історик відзначив: «Та тільки в тому похибив він, що став оглядатися на Захід, де для Русі не було і не буде порятунку, а тільки шкода і скрита ворожість для неї во віки» [275, с. 67]. Галицький історик ідеалізував ще одного поборника «західних ворогів» Олександра Невського саме за те, що цей князь «діяльно сторожив границі Русі від вражого Заходу» [275, с. 56].

Антизахідницькі переконання у поєднанні з ірраціональним світосприйняттям інколи надавали інтерпретаціям містично-символічної образності. Так, деякі історики майже стверджували взаємозумовленість об'єктивно не пов'язуваних явищ, як, наприклад, польська експансія та заразні недуги. Їхня часова синхронність та «західне походження» наштовхувало вчених-русофілів до висновків про прямий зв'язок між

ними. Одночасно з поляками, як читаємо у Б. Дідицького, прийшла у руський край тоді «ще одна велика нужда – дуже заразлива хвороба, чорною смертю названа. Та чорна смерть йшла від Заходу» [275, с. 95]. Найбільш тенденційну антизахідну риторику простежуємо у трактуваннях церковно-унійного процесу, який був для істориків-русофілів об'єктом найпильнішої уваги. Як бачимо, значно гостріше і відвертіше у порівнянні з істориками Наддніпрянщини актуалізуючи змістово-поняттєве наповнення «ворожості» Заходу Слов'янському світові, зокрема Руському, учені-русофіли акцентували на католицизмі («латинстві») як його внутрішньому атрибутові. Все-таки деякі з них (І. Шараневич, А. Петрушевич Т. Ріпецький та ін.), загалом поділяючи засади антизахідницької ідеології, не декларували власних антиєвропейських постулатів.

Рецепцію Заходу носії слов'янської ідентичності здійснювали здебільшого не в узагальненій змістово-стилістичній формі, а шляхом акцентування окремих європейських компонентів. Якщо збірний образ Європи/Заходу мав розмитий, напівабстрактний характер, то окремі його атрибути могли бути чітко окресленими, навіть деталізованими. Це стосується, як ми уже вказували, насамперед католицизму. Цей феномен трактувався значно ширше, ніж домінуюча християнська церква чи її віровчення. Католицизм, який у працях істориків слов'янської ідентичності оформився в збірний образ, майже тотожний образу західності чи європеїзму, сприймався як цілісна мегаструктура. Підкреслимо, що внутрішню диференціацію, неоднорідну етнонаціональну, династичну та політичну побудову католицького простору у Західній Європі учені рідко коли брали до уваги. Звідси католицький світ суб'єктивно мислився в їхніх цивілізаційних уявленнях радше структурно цілісним й гомогенним простором, а не мозаїкою конкуруючих і ворогуючих між собою народів, країн чи монархій. Саме поняття Католицький світ було одним із рідше вживаних синонімів Заходу та Європи й позначало не стільки віровчення чи церковну структуру, скільки цивілізаційний простір. Таким синонімам поняття католицизм, як латинство і папізм, носії слов'янської ідентичності надавали іронічно-зневажливого підтексту. Д. Зубрицький, наприклад, частіше оперував словосполученнями «Римсько-католицький світ» та «Римсько-Європейська система». Адміністративно-ієрархічна структура

католицької церкви рецептувалась істориками як об'єднуючий фактор Західної цивілізації. Папу Римського інтерпретовано не стільки духовним, скільки політичним лідером цієї цивілізаційно-політичної мегаструктури. Рим загалом в українських історичних текстах номіновано не тільки адміністративно-духовним центром католицизму – він поставав алегоричним образом Заходу.

В більшості історичних праць католицизм уособлювався як головний ворог православної Слов'янщини. Навіть збірний образ «східного» ісламу у порівнянні із католицизмом нерідко зображувався меншою загрозою. Звідси католицизм наділений тими ж означеннями, що і Захід в цілому: підступність, експансіоністський характер, агресивність, войовничість, інколи навіть аморальність й відступ від норм істинного християнства. Якщо такі ознаки європейськості, як культура, освіта, цивілізованість, сприйнято окремими істориками позитивно, то католицько-латинські впливи описані в негативістському тоні. Фактично католицизм у структурі образу Заходу потрактовано вершинним щаблем його цивілізаційного змісту.

Як знаємо, традиція козацького літописання XVIII ст. пронизана антикатолицькими тенденціями. Українська історіографія початку XIX ст. в ідейному плані продовжувала цю традицію. Звідси антикатолицьку тенденційність істориків-романтиків можемо трактувати насамперед як данину традиції. В «Історії Русів», наприклад, простежуємо осмислення католицизму як головного атрибута європейськості. Авторське ставлення до нього виразно негативне. Їхнє духовенство, читаємо у творі, присвоївши собі повноту влади на Божі та людські справи, «визначило збереження присяги поміж самими лише католиками, а з іншими народами бувші у них присяги та умови завжди їм розгрішало і відмітало, яко схизматичні і Судові Божому не належні» [347, с. 96]. Будь-які форми впливу католицизму на руську історію були для автора недопустимими. Описуючи вигаданий сюжет про спалення керівників повстання С. Наливайка на мідному бичу, автор наголошував, що «таке жорстоке і нелюдське варварство вигадано Римським духовенством за правилами і майстерністю їхньої священної інквізиції» [347, с. 78]. На підставі саме католицького віросповідання автор вважає середньовічну Польщу складовою уже не слов'янського, а радше європейського світу. Хоча ця думка не

задекларована у творі, але між рядками її прочитуємо. У текст листа Б. Хмельницького до московського царя автор «Історії Русів» вкладає вислів про те, що «грецьке благочестя» в усьому світі гноблене і знівечене «папством» [347, с. 163].

Образ католицизму під кутом зору його взаємин зі Слов'янщиною окреслений у праці М. Маркевича. Цей історик підкреслював, що «Папи завжди мали метою знищення греко-руської віри; їм приємно було б, володарюючи умами й совістю всієї Європи, володіти всіма багатствами і всією зброєю її» [515, с. 46]. Римському духовенству сукупно із польською шляхтою М. Маркевич приписував «буйство, кровожадність і сребролюбіє». Він звинувачував католиків також і у клятвовідступництві, оскільки католицьке духовенство, якому Папа надав владу розгрішення від клятв і гріхів, заявляло, що збереження клятв «святе» тільки між католиками, але з схизматиками клятви і присяги розгрішаються і відміняються як із «нечестивими» [515, с. 82].

Для М. Максимовича католицизм поставав атрибутом Європи, «вірою західною». Промовистим є його твердження про «багаточисельні посягання Риму, що не покидав своїх намірів притягнути Росію під владу папську» [483, с. 153]. Феодосій Печерський, за словами вченого, охороняв великого князя Ізяслава від спокусливих посягань «владики Заходу», тобто папи Григорія VII. Про пізніші часи М. Максимович писав як про «тяжку годину» для західної Русі, оскільки для неї настали часи вірогоніння. У розвідці про П. Сагайдачного вчений пафосно інтерпретував похід цього гетьмана на Москву, бо ж його козацьке серце не могло не мучитися думкою, що він «крушить» єдиновірну йому Руську столицю, «щоб віддати її в руки іновірця» [505, с. 259]. Як бачимо, в аналізі військово-політичних подій епохи московської смути М. Максимович опирався насамперед на релігійно-конфесійний чинник. Стосовно подій козащини середини XVII ст., то він міг висловлюватися про католицизм як про «ненависний папізм».

М. Костомаров, як знаємо, рецептував Європу/Захід в окремих аспектах позитивно, але католицизм в цілому чи окремі його компоненти викликали у нього протилежні міркування. Підкреслимо, що учений акцентував переважно власне на католицизмі, а не на Європі. Він окреслював у більшості своїх як наукових, так і

публіцистичних праць агресивно-експансіоністський образ «західного» католицизму. Достатньо виразно цю костюмарівську рецепцію прочитуємо у вербальних зворотах: «напор західного католицизму», «замахи папізму», «розбещення православних у латинстві» тощо.

Переконливим свідченням, що для М. Костомарова католицизм був цивілізаційною структурою, може слугувати його теза про Римський папський престол як «центральної силу, що рухала всім західним світом» [361, с. 152]. При цьому історик стверджував, що політика Папи мала метою «звабити руських і підпорядкувати їхню церкву своїй владі» [361, с. 157]. Історик детально розглядав питання про характер релігійно-конфесійних відносин у контексті взаємин Русі із Заходом. Додамо, що в історичних поглядах М. Костомарова хоча і простежується диференціація католицизму й протестантизму, проте домінує у них саме католицизм як головний репрезентант Заходу. У його концепції виразно проглядається думка про постійне експансіоністське намагання Заходу, передовсім поляків, окатоличити Руський світ, насамперед шляхом насадження йому церковної унії з Ватиканом.

Релігійну експансію римо-католицького Заходу стосовно православного Руського світу М. Костомаров неодноразово трактував як прагнення католицизму компенсувати втрату свого впливу у Західній Європі, оскільки папи, мовляв, маючи хитку владу на Заході, «звернули свою зброю на Схід» [393, с. 16]. Про поразку папської політики він метафорично писав, що поруїнована на Заході будова католицизму «хотіла дістати каменів для поправки свого фундаменту на Сході», але також втратила цей «фундамент», бо Схід «ополчився» проти католицизму.

Учений констатував наявність різних форм поширення католицизму на Сході. З-поміж них він акцентував на хрестових походах німецьких рицарських орденів, унійних процесах стосовно православної церкви та освітній і суспільній діяльності єзуїтів. Історик зазначав, зокрема, що папи, замість «грізних булл», які провокували хрестові походи на руських, вибирали інші шляхи підпорядкування Русі. Все-таки шлях посольств і переконань, виявився, як відомо, таким же безплідним, як і попередні «войовничі булли». Подальші контакти між католиками та православними М. Костомаров описував за допомогою категорій, що ілюстрували жорсткість

міжрелігійних та міжцивілізаційних протистоянь. Так, резюмував він, для Русі «рішуче зіткнення із католицизмом стало неминучим» [393, с. 5].

В одній із студій («Домашнє життя і звичаї великоруського народу») найбільш виражене у Руському світі несприйняття католицизму М. Костомаров фіксував серед московитів. Особливо виразною, читаємо тут, була ненависть до католицизму у XVI і XVII ст. Католицьку віру називали тоді еретичною, проклятою, католиків вважали «пропащими для царства Божого». Після Смутної епохи, писав учений, ненависть ця посилилася. Руські хоча і вважали протестантів «нехристами», але все-таки терпіли їх, а «на католиків не могли ні дивитись, ні чути про них» [364, с. 179]. Водночас серед русинів-галичан історик констатував відсутність попередніх упереджень до «ворожої церкви», вони уже з байдужістю споглядали на поселення католиків на їхній території. При цьому він вирізняв таку рису в їхній поведінці, як «слабість». Незважаючи на свої власні антикатолицькі упередження, М. Костомаров все-таки з цілковитим визнанням писав про культурно-іміджеву привабливість католицизму для русинів Речі Посполитої. Православна віра, за його словами, «не в силах була встояти проти рокового напору чужої цивілізації, яка ламала все руське, особливо коли на неї спокушалось одне із західних вірувань – будь це католицизм чи протестантизм» [412, с. 124].

Українське козацтво для вченого було «оплотом» православ'я проти «загрозливого католицизму». Образ «оплоту» він використовував не лише у текстах що стосувались «ворожості» Азії чи мусульманського світу, але й католицизму. Війну під проводом Б. Хмельницького М. Костомаров розглядав як війну слов'ян проти католицизму. Ця війна, писав історик, повинна була нанести «останній удар честолюбству пап» і похитнути їх надію на утвердження необмеженої влади в Європі. При цьому вчений наголошував, що у військо Ю. Хмельницького прибуло «багато різних еретиків, що утікали із Заходу, /.../ щоб мстити католицизму» [393, с. 33].

М. Костомаров акцентував на тому, що експансіонізм католицького Заходу здійснювався на фоні занепаду тут християнської духовності. За його висловом, захоплення класичною «древністю» у Європі XV–XVI ст. доходило до «навіженства» та «юродства», в результаті чого «християнська релігія втратила свою ціну.

Почитання святих уступало місце богам Греції і Риму» [361, с. 403; 405]. У нарисі про Максима Грека М. Костомаров висловив думку про духовну аморальність західного суспільства. Він, зокрема, наголошував, що цей грецький богослов в Італії «не зжився» із західною культурою, тому що не терпів аморальності і брехні [361, с. 404]. Переконавання М. Костомарова про західну «заразливу аморальність» прочитуємо у вже згадуваній праці «Домашнє життя та звичаї великоруського народу». У ній, зокрема, читаємо, що як тільки Іван Хворостінін познайомився із літературними творами Заходу, то одразу почав вести таке життя, що накликав на себе докори патріарха за те, що «напередодні світлого воскресіння був п'яним» [364, с. 178].

В історичному образі Європи М. Костомаров простежував тенденції, які були вороже настроєні стосовно католицизму. Учений висловився, що «мисляча і грамотна політично» Європа повстала проти папства і його прихильників [396, с. 260]. Як видно, ті явища, які виходили на Заході за межі католицизму, М. Костомаров міг інтерпретувати нейтрально чи навіть позитивно. Все-таки, будучи досить релігійною людиною, він із застереженням ставився до раціоналістичних чи атеїстичних тенденцій Заходу на початку модерної епохи. Так, у праці «Останні роки Речі Посполитої» з упередженням сконстатовано факт поширення у Франції «нової антирелігійної філософії» (тобто раціоналізму та просвітництва), внаслідок чого у Європі стало між освіченими людьми модою «невірити». Із контексту праць М. Костомарова помітне загалом негативне ставлення і до протестантських течій, що виникли на ґрунті католицизму, зокрема до аріанства.

В історичних нарисах для ілюстрації образу католицького Заходу М. Костомаров вміло використовував елементи богословсько-полемічної риторики. Так, читаємо у його праці, провідники секти «жидовствуючих» зі зв'язаними руками «сиділи звернені лицем на захід, /.../, дивились в той бік, де їх чекав вічний вогонь» [361, с. 342]. Як простежуємо, відомий у православній традиції образ католицького Заходу як втілення пекла зримо присутній і у текстах М. Костомарова. Він не оминув також нагоди наголосити, що у Московії німці-католики вважалися «нехрещеними» й контакти ними сприймалися православними як «осквернення». За правилами строгого благочестя, зауважував вчений, не тільки дружба з німцями, але й будь-які контакти з

ними «осквернювали» православного. Звідси коли царі чи князі приймали послів і допускали їх до руки, то руку обмивали, щоб стерти із неї осквернюючий дотик єретика [364, с. 178–179]. Додамо, що констатуєчи подібні факти у своїх працях, М. Костомаров оцінював їх не без скепсису. Все-таки багаторазове повторювання їх засвідчує, що вчений сприймав католицький Захід як «чужий» світ.

Колоритні характеристики католицизму простежуємо в історичних працях П. Куліша. Католики у нього – це «папісти», «латинці», «римські вовки», що розігнали «руське стадо». Ще у своїй ранній «Повісті про український народ» П. Куліш розцінював повстання Б. Хмельницького як «очищення» Русі від католиків, а у пізніх історичних працях послідовно обґрунтовував тезу про «помилку великої католицької ідеї – перетворити нашу живу Слов'янщину в релігійну окаменілість» [420, с. 263]. Католицька церква охарактеризована у них як «завойовницька», що, вступила у Слов'янський світ у всеозброєнні політичної тиранії. При цьому П. Куліш стверджував, що римська курія керувалась «прихованою думкою»: «заволодіти кормилом вселенної шляхом підпорядкування собі православного Сходу» [422, с. 209]. Учений переконував про споконвічну неприязнь католицизму до східного віросповідання слов'ян, бо «латинство», віддавна було «вороже» для слов'янського обряду. Католицьке віровчення, зрештою, як і загалом духовно-культурні впливи Заходу, він метафорично прирівнював до п'ї: «Руська церква /.../ все-таки була світлом, сяючим в п'ї; і все-таки треба віддати їй честь, що тьма не обняла світла її, не дивлячись на всі зусилля таких ангелів тьми, якими були проповідники папізму на Русі» [420, с. 214–215]. Учений часто вживав некоректні вислови на зразок «католицьке варварство» і «мусульманське варварство». Архієпископа Йосафата Кунцевича він рецептував як представника «папського вторгнення» у православну Слов'янщину. Типовим для його рецепції католицької церкви можна вважати вислів, що «римська система єднання Слов'янщини з народами старої формації обернала в ніщо багатий наш внесок в скарбницю польського духу» [422, с. 50].

Сприйняття європейського католицизму з боку пізнього П. Куліша вияскравлює його філософський трактат «Хутірська філософія і віддалена од світу

поезія» (1879). У ньому образно повторювалося протиставлення західного католицизму («чужого») й східного православ'я («свого»). «Європейський Бог, – читаємо тут, – перебував на землі в особі папи римського й пригинав голови додолу; наш був на небесах й підносив голови й серця вгору. /.../ Православ'я, яке проникло до нас із Візантії, не пригнічувало нас, як латинство закарпатську Європу» [427, с. 215]. Кардинальну різницю між Європою та Слов'янщиною учений вбачав і в мотивах прийняття християнства: у Європі, за його словами, приймали його, щоб врятуватись від сильного; на Русі ж прийняли християнство в намірах «прихильності до найслабшого».

Західноєвропейську схоластику, породжену «латинством», П. Куліш надто тенденційно трактував як «моральну сухотку» й «посуху» людського розуму. У Київському університеті, за спостереженням П. Куліша, латинська схоластика поступилася місцем схоластиці німецькій. У названому вище трактаті учений подав метафоричне осмислення європейських культурних впливів на Русь, прирівнюючи їх до чужорідних рослин. Чужоземні насадження, писав він, через невміння самих «вертоградарів» приймалися на руському ґрунті «важко, росли тупо, цвіли пустоцвітом»; а «дикорослі витвори» цього ґрунту винищували чужорідних, які глухнули в тіні, навіть зумисне їх викорінювали. І як висновок: «Таким був загальний характер того, що в нас відповідало європейському відродженню» [427, с. 221–222]. У подібному стилі П. Куліш інтерпретував і західноєвропейську освіту часів митрополита П. Могили, сутність якої розглядав як діяльність «секти розумових кастратів». Використання церковної лексики увиразнювало його сприйняття русинів-католиків – як «спокушених».

Не вийшла за межі стереотипного образу католицизму і О. Єфименко. За її уявленнями, католицизм в усі часи культивував завойовницькі плани проти східного православ'я. Тому дослідниця акцентувала найперше на «католицькій нетерпимості з обтяжливою нав'язливістю пропаганди» [329, с. 95]. У Речі Посполитій, писала вона, католицький прозелітизм «лютував» серед південноруського дворянства. Слід відзначити, що О. Єфименко негативно рецептувала не лише католицизм, але й усі західні антикатолицькі реформістські рухи. Про це, зокрема, можуть свідчити її

іронічно-образні характеристики реформаційних явищ: «гострий вітер релігійного вільнодумства, котрий дув із Заходу», «зараза свободомислія», «бродіння умів» тощо. Вважаючи антитринітаріанство крайнім (нехристиянським) проявом такого «реформаційного бродіння», вона не забула своїм читачам нагадати про те, що воно прийшло «з того ж Заходу».

У праці «Нариси історії Правобережної України» (1894) дослідниця уточнювала, що тільки Волинь ще не пронизана «заразою» європейського релігійного вільнодумства, яка проникла вже у Польщу. А у студії про українські братства О. Єфименко уже вкотре акцентувала на європейському походженні цієї «зарази»: «Заразніша із зараз, зараза вільної і діяльної думки, одразу проникла у Литовсько-Польську державу, цілком відкриту тоді для європейських впливів» [334, с. 205–206]. Про лютеран вона вела мову як про «заражених» лютеранською вірою або «єретичними новинками». Простежуємо, що протестантизм як ще одне західне віровчення дослідниця найчастіше характеризувала за допомогою «біологічної» лексеми «зараза», в іншому випадку прирівнюючи його до «справжнього пожару», який охопив Литву. Загалом, європейський Захід в інтерпретації О. Єфименко поставав причиною подвійних духовно-культурних загроз («зараз») для слов'янства: як католицької експансії та віронетерпимості, так і реформаторсько-протестантського вільнодумства. Одразу додамо тут, що антикатолицькі упередження зрідка прочитуємо і в працях Д. Яворницького. Так, в «Історії запорізьких козаків» учений зауважував, що козаки «ненавиділи ляхів за те, що були католиками /.../. Слово «католик» стало навіть лайливим у мові козаків» [612, с. 193].

Якщо католицизму з усіма його складовими українські вчені рецептували як духовно-релігійний компонент цивілізаційного образу Європи/Заходу, то іншими, не менш вагомими компонентами цього образу у їхніх уявленнях поставали окремі західні (насамперед германські) народи. Одним із таких, що домінує у дискусіях про цивілізаційну ідентичність, були літописні *варяги*. Власне варязьке або норманське питання виявилось чи не найвагомішим як в українській, так і російській історичній науці XIX ст. Гострота його впливала не стільки із неоднозначності джерельних повідомлень давньоруських літописів, скільки із наявності перегуків норманського

питання із актуальною проблемою інтелектуального та суспільного життя ХІХ ст.: ролі германського чинника в руській/слов'янській історії. В умовах гострої полеміки між слов'янофілами і західниками вирішення такої проблеми, як германізм/слов'янство літописних варягів і русів та їх роль у давньоруському державотворенні, залежало не стільки від наукових аргументів, скільки від ідейно-світоглядних переконань учасників полеміки, зокрема їхнього ставлення до германізму.

В українському історіописанні не простежуємо певної однозначності у розв'язанні норманського питання. Домінуючою була тенденція поділяти літописних варягів на поморських слов'ян та скандинавських норманів-германців. Відповідно ці дві гілки варягів по-різному вписувались у ментальні карти: якщо поморсько-слов'янські варяги (або руси) в цивілізаційному сенсі потрактовані «своїми», то нормансько-скандинавські варяги – однозначно «чужими». Останнім приписували всю сукупність західних/германських ознак. Деякі історики вважали варягів германцями, а, отже, «чужими».

М. Максимович зазначив, що в давньоруській літописній традиції варягами називали німців, тобто представників германських народів загалом. Він характеризував варягів як «корисників та головорізів». Варяги, на думку вченого, були на Русі уособленням заморського разбійника і ворога. Тому він схилився до думки, що етимологія цього слова, походить від співзвучного *воряги*. Як бачимо, вчений відверто натякав на злочинсько-розбійницький характер германців. В «Історії древньої руської словесності» М. Максимович найчіткіше окреслив образ варяга як «чужого», що був уособленням всього західного. З поняттям варяг, писав він, поєднувались завжди поняття заморяни, чужий, іноземець і, насамкінець, іновірець. В ХІ і ХІІ століттях західну чи латинську віру називали варязькою, а латинник і варяг означали одне і те ж. Учений вказував на спадкоємну тотожність понять варяги та німці в позначенні західної приналежності. З ХІІІ ст., уточнював М. Максимович, почала і на скандинавців поширюватись назва німці, якою в середньовічні часи замінювали назву варяги. Латинську віру називали вже німецькою, цією назвою

почали означувати не тільки «все іноземне, західне, але все чуже, іномовне» [472, с. 369].

У текстах М. Костомарова, що стосуються епохи становлення давньоруської держави, поняття варяги вживається як синонім до європейці або німці. Вчений уточнював, що під варягами на Русі розуміли західних європейців, подібно до того, як в теперішні часи в народі називають західних європейців німцями. Звідси

все, що на Русі стосувалося варязького, у працях М. Костомарова та й загалом істориків XIX ст. потрактоване як європейське, а звідси і негативне. Саме варяги названі у М. Костомарова «чужоземцями-скандинавами». Типовою поведінкою цих «пришельців» на Русь було, як писав учений, «безчинствувати». Промовистою є рецепція варягів у відомій популярній біографічній серії «Руська історія в життєписах її головних діячів»: «Їх влада мала не державницькі, а наїзницькі або розбійницькі риси. Вони оточували себе дружиною, шайкою молодців, жадібних до грабежів і вбивств, створювали із захочених різних племен рать і чинили набіги на сусідів» [361, с. 5]. Саме варязьке походження князів так званого Рюрикового дому спричинило, за М. Костомаровим, те, що у їх часи «панувало повне варварство». Поняття варварство тут вжито як атрибут варязькості/скандинавства, а опосередковано – всього європейства. При цьому вчений підкреслював, що «варварський устрій» суспільного життя на Русі змінився із прийняттям християнства із Візантії, «найбільш освіченої в ті часи держави». М. Костомаров, як бачимо, в окремих випадках для увиразнення ворожості Європи/Заходу міг кардинально міняти усталені ще з часів Просвітництва ментальні мапи: варязькість (синонім європейськості) у його текстах постає «варварською», а втіленням «цивілізованості» – Візантія.

Варяги як репрезентанти Германського світу не позбавлені наукової уваги в історичній думці Галичини. О. Партицький твердив, що варяги-руси на чолі з Рюриком силою завоювали слов'янські землі, а літописна оповідь про запрошення їх до Новгороду є варязькою «видумкою». Учений був переконаним, що войовничість та жорстокість стародавніх русів свідчили про їхнє скандинавське походження, оскільки слов'яни були мирним народом й не уміли «меча припоясати». Він вважав,

що поняття Русь у часи давньоруської держави так і не стало етнічною самоназвою для східних слов'ян, а лише узагальнюючою, державною назвою навіть для неслов'янських народів. Вчений переконував, що слов'янізація всіх Рюриковичів до Володимира Святославовича мала переважно лінгвістичний характер: «Слов'янізм русів обмежувався на саму лише бесіду; думками своїми, поглядами, звичаями, релігією вони ще цілком приналежали до світу скандинавського, любові до підбитого краю і народу у них не було» [525, с. 138]. Таким чином, О. Партицький був переконаний у тому, що назва Русь та давньоруська державність цілком скандинавського походження, причому норманську присутність на східнослов'янських землях він інтерпретував однозначно як завоювання германцями слов'ян.

У галицькій історіографії ХІХ ст. найбільш ґрунтовним дослідником норманської проблеми треба вважати русофільського історика Ф. Свистуна, який у 1880-х рр. першим серед галицьких науковців відверто виступив з позицій радикального антинорманізму. У ґрунтовному дослідженні «Спір про варягів і початок Русі» (1887) він помістив обширний аналіз джерельної бази та історіографічний огляд дискусії стосовно норманської проблеми в російській та українсько-наддніпрянській історіографії. Ф. Свистун був прихильником теорії про західнослов'янське – ругійсько-балтійське – походження стародавніх русів. Його праця побудована у формі полеміки з О. Партицьким, тому перелік досліджуваних питань у цих двох авторів майже збігається. Учений відмовляв варягам у праві вважатися засновниками чи навіть учасниками процесу становлення давньоруської держави. Такими Ф. Свистун вважав саме русів, народ, що належав до числа західних, поморсько-балтійських слов'ян. Підсумовуючи виклад своєї теорії, історик зазначав, що громадянськість Русі заснована на слов'янських началах і ублагороднена християнством. З'єднання західного слов'янства (рухомого і діяльного) із східним (більш стражденним) здійснювалося шляхом злиття русів із східними слов'янами. Це «поставило Русь попереду всього слов'янства і обумовило її дальше самостійне життя» [559, с. 168].

Теорія ругійсько-балтійського походження Русі Ф. Свистуна вирізнялася неабиякою оригінальністю. Цей історик був чи не єдиним у Галичині, хто радикально, опираючись на ґрунтовну наукову аргументацію, заперечив участь нормано-варязького елемента у виникненні Київської Русі. Будучи переконаним антинорманістом, він водночас не підтримував теорії автохтонного походження Русі – як самої назви, так і державного утворення під таким іменем. Виникнення держави Київська Русь, за інтерпретацією Ф. Свистуна, – це перенесення балтійсько-західнослов'янської військово-політичної традиції на східнослов'янський ґрунт. Звідси руськість постає у нього результатом синтезу західнослов'янської, східнослов'янської та християнської традицій, а нормано-германському чиннику не надано належної ваги. Як видно, за цією теоретичною побудовою Ф. Свистуна виразно проглядаються його антигерманістські й загалом антизахідні переконання.

Погляди Ф. Свистуна на генезу давньоруської держави формувалися у 80-х рр., в умовах гострої полеміки із О. Партицьким, яка часто виходила за межі наукової дискусії й переростала у суперечку з національно-політичним забарвленням чи з'ясування особистих стосунків. Обидва дослідники звинувачували один одного в упередженості, неаргументованості та хибності положень. Варто зазначити, що обидві концепції походження Русі мали в галицькому суспільстві своє соціально-політичне замовлення, яке впливало саме із цивілізаційних переконань. Так, для русофіла Ф. Свистуна головною метою було довести суто слов'янський характер давньоруської держави, ототожнити поняття руськість та слов'янськість й цілком заперечити участь герmano-скандинавського елемента у давньоруських державотворчих процесах. Саме цим можна пояснити його радикальні антинорманістські погляди.

Значно складніше поінтерпретувати ідейно-політичний підтекст радикально-норманістських положень українофіла О. Партицького. Очевидно, що для нього основним завданням було протиставити поняття руськість та слов'янськість, показати руськість такою, що була насильно насаджена герmano-скандинавською традицією і поставала символом германського завоювання та гноблення слов'ян. Тому, за О. Партицьким, руська історія держави Рюриковичів є для галичан «чужою». Беручи

до уваги факт пошуку українофілами у другій половині XIX ст. нової етнополітичної термінології, можна зробити припущення, що О. Партицький прагнув таким способом обґрунтувати неслов'янськість етнонімів Русь, руський, русини, що сприяли ідеології русофілів, й тим самим довести необхідність пошуку нової етнонаціональної самоназви для галичан. Все-таки обидвох істориків об'єднувало несприйняття ідеї автохтонного походження давноруської держави, пошуки її витоків поза межами східнослов'янського простору. Спільною рисою обох дискутантів було упереджене ставлення до германського фактора в національній історії, переконання, що германо-норманський світ був «чужим» і «ворожим» для слов'янства. Приналежність обидвох учених до антагоністичних національно-політичних течій не стала їм на заваді в обстоюванні власної слов'янської ідентичності. Якщо у питанні про руськість історики різко розходились, то стосовно слов'янськості вони були одностайними.

Якщо варяги в уявленнях інтелектуалів епохи Романтизму були уособленням західності стосовно етапу утворення давноруської держави, то аналогічним їй репрезентантом пізніших часів постали *німці*. Власне німців в етнонаціональному сенсі вважали народом, який найбільшою мірою втілює у собі характерні ознаки Заходу/Європи. Назва німці й означення німецький могла вживатися носіями слов'янської ідентичності у потрібному сенсі: для позначення власне німецького народу; як назва народів германської сім'ї; як узагальнююча назва західноєвропейських народів в цілому. Чіткого розрізнення цих значень у текстах не спостерігаємо. Як синонім до другого змістового наповнення цього слова було часто вживане *германці*. Похідним від нього було поняття *германізм*, яке охоплювало всі західноєвропейські тенденції: германізм сприймався як антипод слов'янськості. Ще одним похідним поняттям поставала словосполука *Германський світ* – цивілізаційний життєпростір, що уособлював Європу/Захід. Германський світ міг поширюватись на простір поза межами ареалу народів германської сім'ї. Саме Германський світ рецептовано як найбільш безпосереднього ворога-антагоніста Слов'янського світу.

Збірний образ німців/германців включав усю сукупність негативно-стереотипних ознак західності. У більшості випадків в українських історичних

текстах поінтерпретовано німців не тільки «чужими», але й «ворожими» слов'янству. Німці як репрезентанти чи не усіх германських народів, характерологічно описані переважно агресивними, войовничими, пихатими (інколи підступними, хитрими, аморальними) завойовниками, які від часів стародавніх готів і по ХІХ ст. безперестанно здійснювали агресію і натиск на Слов'янський світ з метою підкорити й германізувати його. Ворожість германців щодо слов'ян інколи зображувалась як генетично стала, засаднича психоментальна риса. Так, наприклад, Д. Бантиш-Каменський в «Історії Малої Росії» «німецьких кавалерів» називав неприятелими, які завжди готові «збурювати загальну тишу». М. Маркевич у праці «Історія Малоросії» також акцентував на участі русинів у війнах проти німецьких рицарів, яких зображував не тільки як національно-політичних, а й культурно-цивілізаційних ворогів.

М. Максимович вперше в українській історіографічній традиції спробував простежити еволюцію етноніма німці у давньоруській інтелектуальній традиції. За його висновками, німцями називали спочатку германських тевтонів, а з ХІІІ ст. так почали вже номінувати і скандинавських варягів. Слово німець, писав М. Максимович, невдовзі вийшло за межі свого попереднього, племінного вмісту, тобто спочатку неметів, потім всіх германців, а потім всього тевтонського племені: «Німецьким стали називати в народі вже неозначено не тільки все європейське, західне, але і все іномовне, не розмовляюче словами слов'янськими чи руською мовою, і тому ніби-то німе» [496, с. 84]. Він наголошував, що у Росії до ХVІІІ ст. німцями також називали всіх європейців.

М. Костомаров інтерпретував німців «споконвічними» ворогами слов'янського племені. Коли у текстах вченого чи його сучасників йшлося про німців, то в багатьох випадках малося на увазі не тільки етнічних німців, а й загалом західноєвропейців: «Всі західні християни перебували, в розумінні руських, під іменем німців» [364, с. 178]. Поняття німецьке/германське плем'я позначало у М. Костомарова не один тільки німецький етнос, а всі народи германської мовної сім'ї. Зокрема, у «Книгах буття українського народу» словосполученням «племено німецьке» автор охоплював німців, англійців, шведів і датчан. Ставлення М. Костомарова до

німецького племені як такого, що втратило засади істинного християнства, простежуємо ще у його ранніх працях, зокрема у політичному памфлеті «Книги буття українського народу». «Але і німці, – читаємо у цьому творі, – не зовсім зовлеклись ветх[ого] чол[овіка] со страстя[ми] і пох[отями], бо оставили королів і панів, і ще гірше дозволили королям і панам панувати над церквою Христовою, ніж папи і єпископи» [372, с. 255].

Чітке обґрунтування цивілізаційного антагонізму («племінної ворожості») європейців («племені німецького») та слов'ян з найдавніших часів прочитуємо у праці «Думки про федеративні начала в древній Русі». Ця ворожість, уточнював тут М. Костомаров, що становить всю сутність історії західних слов'ян, торкалась меншою мірою східних. Ознаки її учений простежував у ворожих відносинах Новгороду і Пскова з лівонськими рицарями і шведами а особливо «в тих поглядах, які народ наш мав і досі незмінно має на німецьке плем'я» [383, с. 40–41]. Як аргументи для підтвердження цієї споконвічної ворожості, історик наводив факти підтримки з боку руських князівств, насамперед Новгородського та Псковського, язичників естів у їх боротьбі із хрестоносцями та фінського племені в боротьбі із шведами. Такими сюжетами він намагався підкреслити цивілізаційний антагонізм Руського, в ширшому сенсі Слов'янського, світу та західних німців-католиків. Учений наголошував, що німці, поневоливши прибалтійських слов'ян, готовились підкорити і північних руських слов'ян; в XIII ст. вони уже встигли підкорити Псков, але були відбиті новгородцями під керівництвом Олександра Невського. З того часу псковські землі, за М. Костомаровим, стали «полем», де безустанно «розігравалась» «стара ворожість» слов'ян до німців, початки якої губляться в «доісторичному мороці» [383, с. 41]. М. Костомаров неодноразово, перераховуючи ворогів Русі, зауважував, що з північного заходу загрожувало їй німецьке плем'я в іпостасі західного католицизму. Він підкреслював також, що у католицькому Заході православний Руський світ теж сприймався «ворогом» християнства. «Руських», писав учений, представляли на Заході ворогами св. отця і загалом римо-католицької церкви.

Як одну з причин «племінної ворожості» М. Костомаров називав «владолюбні» наміри німців. Все-таки він розглядав їх не просто як ворогів-агресорів стосовно

Руського світу, а як ментальних антагоністів слов'янства на глибинному рівні. У німцях всі руські уявляли «щось тяжіюче, високомірне», що посягало на їх свободу; руський загалом ставив німця «в протилежність до себе» [383, с. 41]. Він опирався на висновок Олександра Невського про німецький народ як про «високомірний». М. Костомаров обґрунтовував, що саме німецький «натиск» став причиною утворення слов'янських держав – Польщі, Моравії та Русі, які сформувались з метою взаємного захисту та оборони від натиску германців, що наступали на слов'ян з часів Карла Великого.

Своє обґрунтування «споковичної ворожості» германізму та слов'янства М. Костомаров ілюстрував сюжетами насамперед з давньоруської історії, особливо епохи Олександра Невського. Він зазначав також, що її прояви не припинялись і після цієї епохи. Тому чимало подібних сюжетів «ворожості» ми прочитуємо і в студіях, присвячених козацькій епосі. Так, у праці «Богдан Хмельницький» вчений звертав увагу, що у війнах проти козаків значна частина польської армії складалась саме із німецьких найманців. При цьому він з цілковитим визнанням та повагою поцінював військові доблесті німців, називаючи їх «воїнами бувалими», «хоробрими, загартованими у боях рубачами». Описуючи опір українців королівським військам, історик підкреслював, що перші особливо переслідували «німців, бо ті лютували при взятті Трилісів» [356, с. 554]. У досить негативних тонах зображені німці, що перебували на службі у російській армії. Так, у праці «Мазепа» історик підкреслював, що з-поміж інших полководців царської армії козаки особливо не сприймали Й. Р. Паткуля, оскільки він був людиною «гордомисленною», розмовляв з ними тільки по-німецьки і оточували його всі німці, що поводитись із козаками презирливо.

Висловлювання про ворожість німців стосовно слов'ян маємо не тільки в історичних працях, але й політичній публіцистиці М. Костомаров. Яскравим прикладом оцінки «німецькості» у його ранніх працях може слугувати характеристика Катерини II: «Цариця Катерина – німка, курва всевітня, безбожниця явна» [372, с. 258]. Доволі яскравою ілюстрацією «споковичності» німецької ворожості до слов'янства є костомарівська оцінка тогочасної освітньої політики в Австрійській імперії. За переконанням ученого, політика заміни у руських школах

церковнослов'янської мови народною є не що інше, як прояв боротьби германізму проти слов'янської взаємності. Адже австрійські державники з досвіду попередньої історії слов'ян знають, що «ця мова є сильнішим двигуном спорідненості племен і взаємного братства» [383, с. 33]. Отже, німці (як окремий народ і як збірна назва всіх європейців) були в історичній спадщині М. Костомарова головним репрезентантом Європи/Заходу.

П. Куліш висловлювався про представників німецького етносу досить неприхильно, констатує, що серед слов'янства німецькі поселенці завжди сприймалися «чужими». Особливо неприйнятним для нього був «германський натиск» на Слов'янщину, що його учений вбачав насамперед у переселенні німецького населення до польських та руських міст, внаслідок чого вони ставали «напівнімецькими». Це спричиняло, за П. Кулішем, «почуття відрази сільської Польщі до міської». Германці зі своїх міст «скидали» увесь «обтяжливий і шкідливий» для себе «непотріб» у сільську Слов'янщину (саме «гірші» німці переселялись у Польщу). Ті ж германці із Слов'янщини «приваблювали молодих людей» до себе [436, с. 36]. Так само німецьких тевтонських рицарів П. Куліш характеризував як «хижих сусідів» й акцентував на їх агресивності та особливо невдячності за уступки з боку поляків, бо коли поляки віддали їм «яко воїнам Св. Хреста» балтійське помор'я, то тевтони (або крижаки) віддячили їм за це війнами [436, с. 37].

Негативну рецепцію П. Куліша підсилювали зовнішні вияви поведінки німців, які «відзначались демократичною грубістю звичаїв» [422, с. 250]. Сільське населення дивилося на цих «пришельців» як на людей «нечестивих», оскільки вони, наприклад, у святкові дні влаштовували у церквах торги з музикою та піснями, якими порушували чин богослужіння і відвертали молодь від молитви. Промовисту «чужість» німців П. Куліш констатував у шлюбно-сімейній та побутовій сферах. Для людей слов'янського оточення видавалось дивним, що вони, незважаючи на те, що перебували у шлюбі, «заключали нові шлюби шляхом обливання, тобто попойки, і таким чином тримали по декілька жінок. /.../ Під час ремеслових робіт німці одягались у такі короткі і дивні одежі, що навіть дивитись на них вважалось непристойністю. Святкований німцями понеділок відзначався крайнім буйством і

розпустою, подібними до язичницької вакханалії» [436, с. 36]. Наведені факти поінтерпретовані як такі, що спричиняли ворожість германських та слов'янських начал.

Численні антинімецькі випадки прочитуємо у працях В. Антоновича. Він у досить негативних тонах забарвленням описав перебування (як жорстоких й агресивних завойовників та гнобителів слов'ян) германського племені готів на українських землях. Про його рецепцію готів як представників саме Заходу свідчать не тільки вказівки історика на їхнє походження, а й артикулювання факту, що після поразки від гунів готи відійшли на «далекий захід». Жорстокість й агресивність готів опосередковано екстраполювалася на увесь Захід. У дисертаційному дослідженні В. Антоновича у подібних тонах зображені німецькі рицарські ордени давньоруських часів. Промовистими щодо рецепції німців є вислови «німецьке нашестя», «напор німців» тощо. Він вбачав у німців «завойовницьку тенденцію». Тут також простежуємо виразну вказівку на німців як виразників тенденцій всього Заходу: німецькі рицарські ордени викликали співчуттям і користувались матеріальною підтримкою всього католицького світу.

Учений викривав «гучну й дешеву славу» німецьких рицарів: вони, не піддаючись значній небезпеці близькосхідних хрестових походів, нападали на роз'єднані й слабо озброєні литовські племена. Для рицарів, читаємо у В. Антоновича, відкривалось «нове поле» діяльності, що мало релігійне забарвлення, але було більш безпечне. Незважаючи на те, «вони користувались в західному суспільстві славою військових подвигів, посвячених на служіння церкві» [110, с. 634]. Антинімецькі упередження В. Антоновича проявились також в оцінці явища «біронівщини» часів царювання Анни Іоанівни, коли Росія, за його словами, підпала під владу німців-фаворитів, насамперед Е. Й. Бірона та Й. Б. фон Вейсбаха. Історик позитивно відгукнувся про часи царювання Єлизавети Петрівни, оскільки тоді розпочався наступ на «німецькі шаблони».

Підвладною усталеним антигерманським стереотипам виявилась і О. Єфименко. Вона, зокрема, розглядала німецький рух на схід як страшну й загрозливу для слов'ян небезпеку. Германське плем'я ще з XII–XIII ст., писала

дослідниця, зі страшною силою «напирало» на Польщу із заходу. Німецька колонізація «заливала» не тільки зовсім онімечену Сілезію і Велику Польщу, але й Малу Польщу і Мазовію. Подібне твердження ми прочитаємо і в студії «Південно-руські братства», у якій вона констатувала, що німці здійснювали посилений тиск на життя поляків. Вони, писала дослідниця, «із Бог-зна яких часів колонізували Польщу». О. Єфименко резюмувала, що загалом німецький вплив на Польщу, а відповідно і Русь, був «глибоким, сильним», особливо у сфері міського промислового життя [334, с. 301]. Генерала Б. К. Мініха вона характеризувала як «грубого солдата», який для своїх військових акцій потребував десятки тисяч людей, хоча його військові перемоги виявились «надто дорогими і безплідними за результатами» [329, с. 353].

В українських історичних текстах репрезентантами католицького Заходу досить часто поставали угорці. Все-таки вони не могли повністю сприйматися як народ «західний» – історики враховували східне/азіатське походження угорців. Очевидно, що виходячи саме із цього факту, акценти робилися на хижості, жорстокості та інших їхніх «азіатських» рисах. Водночас католицьке віросповідання, династична інтегрованість у європейську систему монархій, входження Угорського королівства разом із пригнобленими слов'янськими народами до німецької Габсбурзької монархії – все це давало підстави вважати угорців представниками Заходу. Східне походження не применшувало, а тільки підсилювало уявлення про їхній антагонізм стосовно Слов'янського світу. У М. Костомарова, наприклад, вони наділені означеннями «гордих іноплеменників», «невірних іноплеменників» тощо. У контексті висвітлення галицьких смут XIII ст. учений зазначав, що угорці, будучи католиками, дуже швидко встигли роздрознити проти себе народ неповагою до православної віри [361, с. 129]. У праці «Богдан Хмельницький» прочитаємо думку про угорців як «споконвічних» ворогів слов'ян. Як писав М. Костомаров, для України «мало могло вийти доброго» від союзу з угорцями, бо з-посеред слов'янських народів, що ворогували з ними, жоден не зосереджував у собі стільки неприйняттого для угорської національності, скільки південноруський. О. Єфименко зазначала, що матеріальний і духовний гніт, під яким з давніх пір «тримали мадяри» підкарпатських

русинів, зумовлений «хижим» характером малярської національності [329, с. 400–401].

Ще одним «західним» народом, апелювання до якого часто артикульоване в українських історичних текстах, були шведи. Так, в «Історії Русів» яскравим ілюстраційним прикладом цивілізаційної «іншості» шведів-європейців слугує опис ставлення українського населення до шведів армії Карла XII. Як читаємо у творі, «одновірство і однородство» з великоросами «гостро» тоді відтінювалося на фоні шведської мови та чужовірства. Автор наводив вигаданий переказ про наругу шведів над православними іконами, нібито шведи, зневажаючи і затопчуючи їх ногами, змушували і Мазепу подібно зневажати і топтати ногами «чудотворний образ Богородичний» у наддеснянському селі Дегтярівці у мурованій тамтешній церкві, яку сам Мазепа і збудував. Цей образ, як читаємо, видавав тоді жалісний стогін, а Мазепа, стоячи на ньому, зрікався православної віри і присягався «на віру шведську». І хоча сам автор твору не вірив у достовірність цього переказу, проте наводив його як свідчення ставлення українців-слов'ян до «чужих» шведів-європейців. Особливо виразні акценти на цьому маємо в епізодах, коли йдеться про паралельні позиції українського населення стосовно шведських і російських військ. Хоча російські поводитись вкрай грубо й зухвало, в той час як шведи не чинили жодних утисків чи мародерств, все-таки симпатії місцевого населення були на боці Росії. Як читаємо у творі, «народ тутешній /.../ дивувався лагідності шведів, але за те, що вони розмовляли між собою не по-руськи і зовсім не хрестились, уважав їх за нехристів і невірних, а побачивши, що вони їдять у п'ятниці молоко і м'ясо, вирішив, що є вони безбожні бусурмани, і вбивав усюди, де тільки малими партіями і поодинці знайти міг, а іноді забирав їх у полон і припроваджував до Государя» [347, с. 265]. Отже, релігійний та етнічно-культурний чинники автор ставив як основоположні критерії для диференціювання цивілізаційного «свого» і «чужого». При цьому він, як прочитуємо у вищенаведеному сюжеті, підкреслював, що фактичне ставлення до представників іншого народу визначається насамперед, кажучи сучасною термінологією, цивілізаційною близькістю чи «іншістю».

В інтерпретації М. Максимовича (праця «Бубнівська сотня») шведи часів Північної війни постають не просто «чужими», але й відвертими ворогами. Вторгнення армії Карла XII вчений неодноразово називав «шведським нашествям», тобто використовував словосполучку, артикульовану в українській історіографічній традиції переважно стосовно образу Азії. Зрештою, вторгнення шведської армії він розглядав подією такою ж «роковою і переломною», як татарське нашествя для княжої України. Учений писав, що Батий і Карл XII – «відповідні один одному», а богослужіння шведів за протестантським обрядом рецептував «зборищем лютеранським» [457, с. 755]. У згаданій праці шведська війна, спричинені нею мор, а також морова язва перераховуються як явища одного значенневого ряду. Можемо констатувати, що М. Максимович з-поміж названих вище істориків найбільш упереджено ставився до шведів як представників Заходу.

Шведи, неодноразово згадувані М. Костомаровим, далеко не в усіх його історичних текстах поставали типовими репрезентантами католицько-германської Європи чи Заходу. Так, при згадках про часи XIII ст. учений ще цілком вписував їх у контекст загальної картини германської експансії на Русь. Як приклад, він наводив зіткнення Новгородської Русі із католицькою Швецією у Фінляндії. Водночас у часи Карла XII шведи вже не підпадали повністю під класичний образ католицького Заходу. М. Костомаров звертав увагу насамперед на протестантське віросповідання й антикатолицькі переконання Карла XII, який, «завжди по-лютеранськи набожний, схилився до містицизму і довіряв пророцтвам». Керуючись саме цими забобонними пророцтвами, він вірив, що «викоренить папізм і введе всюди істинну (тобто лютеранську) віру» [377, с. 233]. Вчений, хоча і констатував, що в походах українськими землями шведи не чинять жителям «нічого поганого», однак вважав їх «чужими». Стосовно І. Мазепи, то він стверджував, що аж ніяк не повинен був надіятися на розуміння народу гетьман, що опирався на зайшла в межі Гетьманщини іноземну шведську силу, якої народ майже зовсім не знав [377, с. 257]. В уявленнях М. Костомарова, як бачимо, було певне диференціювання: давні шведи-католики віднесені цілком до категорії «західних ворогів»; їхні нащадки-протестанти вже цілковито не вписані в образ ворога, хоча потрактовані як «чужі».

Глибший аналіз історичних текстів прихильників слов'янської ідентичності підтверджує, що уявлення про Європу/Захід як антипода Слов'янської цивілізації здебільшого не набували абсолютного і всеохопного характеру. Коли учені зосереджували увагу на азіатській/мусульманській загрозі, тоді «ворожий» Захід у їхніх текстах поставав частиною спільного із Слов'янщиною надцивілізаційного простору – *Християнського світу*. «Вороги»-католики в описах війн проти татар і турків часто перевтілювались в історичний образ союзників-християн. Ступінь ворожості Заходу залежав здебільшого від ситуативної риторичної стратегії конкретного автора; він міг динамічно трансформуватися навіть у межах однієї праці. Навіть в епоху Романтизму експансію на слов'ян вчені окреслювали на хвилі найсильніших антигерманістських тенденцій. Загалом історики-слов'янофіли зрідка висловлювали толерантні, навіть прихильні думки і судження про окремі атрибути Заходу. Що стосувалося культурно-освітнього або промислово-технологічного рівня розвитку західноєвропейських народів в ранньомодерну і модерну епохи, то більшість істориків слов'янської ідентичності все-таки визнавали їхню вищість. Цивілізаційна «іншість» чи Заходу/Європи здебільшого не заважала їм визнати її переваги. Важливо, що позитивні відгуки про окремі аспекти європейськості прочитуємо навіть у найпоследовнішого українського історика-слов'янофіла М. Максимовича. Він, зокрема, констатував, що «у нашої західнослов'янської братії велось вже книгодрукування за прикладом народів німецьких»; а Швайпольт Фіоль як першодрукар слов'янських книг названий «достопамятним німцем» [473, с. 663]. Непоследовним у своїх антизахідних упередженнях був М. Костомаров: незважаючи на переконання про Захід як «ворога» Слов'янщини, у пізніх його текстах простежуємо ознаки європоцентричного світогляду й початки толерантної рецепції європеїзму. Звідси констатуємо світоглядну еволюцію М. Костомарова як таку, що відзеркалює ключовий момент еволюції цивілізаційної ідентичності українських інтелектуалів загалом – початковий етап трансформації слов'янської ідентичності у європейську. Незмінно негативістську абсолютизацію Заходу як «найбільшого зла» простежуємо хіба що у текстах галицьких русофілів.

Таким чином, у системі цивілізаційних уявлень носіїв слов'янської ідентичності Захід посідав роль головного «чужого». Європейськість у них дисонувала із слов'янськістю. Збірний образ Європи/Заходу зводився до уявлень про сукупність германських (в окремих випадках романських) народів. Германську експансію на слов'ян учені окреслювали як споконвічний перманентний процес, який упродовж віків мав різноманітні прояви: вторгнення племен готів у Причорномор'я, захоплення германськими племенами балтійського помор'я, походи скандинавців-варягів на Русь, експансія німецьких рицарських орденів на Польщу та Велике князівство Литовське, німецька економічна колонізація міст, діяльна участь німців у військовій чи адміністративній службі в Речі Посполитій та Російській імперії тощо. Уявлення про «споконвічність» германської експансії на Слов'янщину зумовлювало в окремих істориків обґрунтування про природну, генетично-вроджену агресивність європейців-германців, а звідси про їхню психоментальну несумісність із слов'янами. Якщо визначальними рисами характерологічного образу слов'ян історики називали миролюбність, релігійність, чесність, то образ германців поставав цілком протилежним: агресивність, аморальність, підступність тощо. Відповідно Захід потрактований споконвічним антагоністом Слов'янського/Руського світу.

* * *

Слов'янська цивілізаційна ідентичність – це результат складного й довготривалого впливу, взаємонакладання та синтезу багатьох різнорідних соціокультурних чинників. Вона формувалася насамперед на ранньомодерній церковно-книжній традиції включення Русі/України до «грецького Сходу» як православного духовно-культурного простору. Ідеологія хозаризму акцентувала на давності й унікальності генетичних витоків козацтва, а в ширшому сенсі – всіх слов'ян. Просвітництво актуалізувало феномен цивілізаційної ідентичності як один із пріоритетних способів модерної альтернативи середньовічним (імперським та конфесійним) формам ідентифікації. Вплив Романтизму спонукав до актуалізації етнонаціональної та культурної самобутності, особливостей історичного минулого народів й звідси до групування та класифікації їх на основі цих засад.

Слов'янофільство (як течія російської думки і загальнослов'янська ідеологія спорідненості та взаємності) особливо акцентувало на самобутності й унікальності історичного шляху слов'янських народів. У його програмових постулатах найвиразніше проступала ідея цивілізаційної окремішності та самодостатності слов'ян. Панславізм (у російському та австрійському варіантах), втілюючи цю ідею у сферах практичної політики та міжнародних відносин, спрямовував її у русло глибшого науково-теоретичного обґрунтування.

Утвердження в епоху Романтизму концепції про окрему й самобутню слов'янську цивілізацію впливало із давнішого церковно-книжного вчення про візантійсько-православний духовний простір: під тиском модернізаційних ідей колишній «грецький» Схід трансформувався у слов'янський Схід, подібно як латинський Захід – у германський Захід. Впливи просвітництва і романтизму витіснили релігійно-конфесійну ідентичність на другий план й надали пріоритету етнонаціональній та культурно-цивілізаційній ідентифікації. На ментальних мапах українських істориків конфесійна ідентичність все-таки не залишалася другорядною – вона надалі сприймалася складовим (у деяких випадках продовжувала побутувати основоположним) компонентом цивілізаційної ідентичності. Звідси визначальною ідентифікуючою ознакою слов'янського Сходу стало православ'я, а європейського Заходу – католицизм.

Слов'янський світ займав один із найвищих щаблів в ієрархії соціальних ідентичностей українських інтелектуалів епохи Романтизму. Для вчених слов'янської ідентичності він окреслився як об'єкт самоототожнення найширшого просторового масштабу, а слов'янськість й православ'я – цінностями найвищої вартості. Росія у концептуальній побудові Слов'янського світу осмислена цивілізаційно «своєю», її слов'янськість не піддавалась сумніву, незважаючи на визнання фінно-чудської етнічної основи етногенезу росіян.

Головним антиподом Слов'янщини сформувався образ європейського Заходу, змістове наповнення якого зводилося до сукупності германських народів – про романський чи кельтський компоненти у структурі цього образу не йшлося.

Історичний процес у його найширших масштабних вимірах вчені трактували як споконвічну агресивну експансію германського Заходу на Слов'янський світ.

Одним із головних атрибутів Європи/Заходу більшість істориків вважали католицизм, сутність якого вони виводили за межі релігійно-конфесійної сфери. Поняття католицький чи латинський вживалися з політичним, культурологічним, соціальним наповненням. Словосполуки католицька Європа чи латинський Захід означували цивілізаційний образ. Такі різноманітні історичні феномени, як військово-місіонерська діяльність німецьких рицарських орденів, політично-династичні та церковні унійні проекти, Брестська церковна унія, суспільно-освітня діяльність ордену єзуїтів, дискримінаційна політика Речі Посполитої стосовно православних, потрактовані як втілення експансії католицизму на Слов'янщину.

Більшість учених-істориків ототожнювали католицизм із західністю. В працях окремих із них дотичні до національної історії факти протестантизму розглянуті аналогічно до католицизму, як «чужі» та «ворожі» для православної Слов'янщини. В деяких інтерпретаціях (наприклад, М. Костомаров про шведів) протестанти, навіть при визнанні їх «чужими», все-таки не рецептовані «ворожими». Стосовно реформістсько-протестантського руху, то він сприйнятий – як за своїми джерелами, так і наслідками – західним. Загалом в українській історіографії помітний факт ігнорування феномена протестантизму, оскільки він ускладнював усталену схему цивілізаційної дихотомії «православна Слов'янщина – католицький Захід».

В історичних текстах наявні неодноразові вписування історичних подій Слов'янського світу в загальноєвропейський контекст. Не уникаючи нагоди обґрунтувати переваги багатьох аспектів слов'янськості, учені в багатьох випадках обирали критеріями власних оцінок цивілізаційні вартості Європи/Заходу. Усталена ментальна карта з рецепцією Європи як еталона суспільного розвитку характерна для багатьох антизахідницьки налаштованих інтелектуалів; навіть найрадикальніші антизахідники відзначалися європоцентричними світоглядними засадами.

Образ «чужого» на тогочасних ментальних картах, попри свою розмитість, був все-таки глибше сконцептуалізованим, ніж образ «свого». Чіткіше прочитувалася констатація «Європа є чужою для Слов'янщини», ніж відповідь на засадниче питання

«Що є Слов'янщиною?». Звідси образ Європи/Заходу увиразнює, незважаючи на науково недовершене дефініціювання слов'янськості, змістове наповнення слов'янської цивілізаційної ідентичності.

Слов'янська ідентичність посідала домінуюче місце не тільки в епоху Романтизму, а мала вагомий вплив і в часи позитивістських та проєвропейських тенденцій упродовж другої половини ХІХ – початку ХХ ст. Вона зазнавала різних трансформацій, синтезуючись з ідеєю європейської належності України. Проникнення в українські історіографічні кола європейської ідентичності не призвело до цілковитого витіснення її концептів. Можемо говорити про аксіологічне знецінення слов'янськості, переведення її із категорії цивілізаційної тожсамості у мовно-етнографічну характеристику й вписування слов'янства у цивілізаційний образ Європи.

РОЗДІЛ 3.

ІНТЕРПРЕТАТИВНІ МОДЕЛІ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

3.1. Інтелектуальні та соціокультурні передумови європейської ідентичності

Зародження, поширення і трансформації європейської цивілізаційної ідентичності в українській історичній думці – це досить довготривалий, суперечливий та неоднозначний процес, початки якого сягають ще ранньомодерної епохи. Європейська ідентичність втілювалась у цивілізаційному образі, що його історики означували двома тотожними назвами: Захід та Європа. Ці назви входили в український інтелектуальний обіг в різний час та у різних обставинах. Захід та його синоніми (*Запад, Западная сторона, німецькі краї* тощо) були робочими поняттями з лексики ранньомодерної руської церковно-книжної літератури. Захід мав тут виразну релігійно-конфесійну конотацію – позначав католицькі країни та народи і сприймався саме як *католицький/латинський* Захід. Зрозуміло, що у православній книжно-полемічній традиції означений простір побутував як «чужий» та «ворожий» православним русинам, як носій «спорченого» християнства; він поставав метафоричним символом католицької загрози православному світові.

Поняття Європа набуло поширення у руському письменстві XVII ст., хоча в елітарних латинських текстах часів польсько-литовської держави воно появилось значно раніше – у другій чверті та середині XVI ст. Спочатку це поняття не мало виразного змістового наповнення. Проте на зламі XVII–XVIII ст. книжний образ Європи збігався із «реальною» (тобто географічною) Європою [944, с. 204–206]. Упродовж 1630-х рр. за ініціативою могилянських професорів відбувся, за словами Н. Яковенко, «перелом просторових уявлень», в результаті якого Європа починає сприйматися в руськомовному письменстві вже як «свій» життєпростір, а не частина «латинського Заходу» [944, с. 209–210]. Дослідниця пов'язує це із «крутою зміною освітніх комунікацій» – запровадженням європейських освітніх текстів. Ця новація в просторовій та цивілізаційній ідентичності русинів-українців прижилася і в історичних текстах барокової та просвітницької епохи. Так, Г. Граб'янка уже тричі вживає поняття Європа [168, с. 15; 22]; С. Величко, апелюючи до нього у своєму

літописі понад десяток разів, протиставляє «свою Європу» (*Європейський світ, європейська сторона*) «далеким азіатським країнам» [159, Т. 1, С. 46]. Водночас, як ми вже згадували, цей літописець дотримувався думки про «сармато-хозаро-слов'янську» приналежність козацької України. Як бачимо, в козацькому літописанні елементи європейської та слов'янської ідентичностей не суперечили чи взаємовиключали одна одну, а радше поєднувались й взаємодоповнювались: козацька Україна рецептована частиною «сарматського простору», який, у свою чергу, мислився як східна складова Європи. Така ситуація більшою чи меншою мірою характерна для історіописання XVIII – початку XIX ст., що свідчить про нечіткість, невизначеність чи амбівалентність просторових уявлень і цивілізаційних орієнтацій тогочасних українських інтелектуалів. Звідси можемо говорити про зародження ідеї європейської приналежності Русі-України вже в історіописанні XVIII ст., проте із застереженням, що вона була ще доволі розмитою, не сконцептуалізованою. Ця ідея ще не спонукала до чітких відповідей на ряд ключових питань: поняття Європа має більшою мірою географічне чи культурно-цивілізаційне наповнення?; до Європи належать тільки окремі слов'янські краї (включно із Руссю-Україною) чи увесь слов'янський світ?; чи входить до Європи Московія-Росія?; як співвідноситься православ'я із європейськістю?

В епоху Романтизму європейська цивілізаційна ідентичність відходить на другий план, поступаючись пріоритетом слов'янській тожсамості. В українському інтелектуальному просторі дискурс «західників» в цю епоху не міг бути зреалізованим. Хоча він обіцяв не гірші можливості для національно-культурної емансипації українців, проте реалізація його ідей неодмінно привела б до зіткнення із владою. «Західницька риторика, – вважає М. Рябчук, – не могла дати українцям більше переваг, ніж слов'янофільська, натомість клопотів могла заподіяти чимало» [872, с. 85]. Тут варто відзначити, що навіть в період домінування слов'янської ідентичності в поглядах української інтелігенції проявлялися деякі західницькі тенденції. В умовах Російської імперії слов'янофільський традиціоналізм об'єктивно набував прозахідного забарвлення – адже діячі українського руху апелювали до своєї власної традиції (значною мірою європейської, а не російської); вони критикували

більшою мірою російську тогочасність, а не європейську. Звідси М. Рябчук стверджує, що нечисленні намагання українських слов'янофілів «пересадити» у місцевий ґрунт антизахідну риторику російських слов'янофілів виглядали надто вже незграбно, навіть фальшиво [872, с. 79–80]. Загалом дослідник доходить висновку, що українські слов'янофіли 1840-х рр. (члени Кирило-Мефодіївського братства) у своїх текстах імпліцитно містили комплекс західницьких ідей. Він образно охарактеризував це покоління як «західники мимоволі» або «західники всупереч самим собі». Причину цього М. Рябчук цілком слушно вбачає у політичному принципі діячів українського руху: шукати підтримки у «ворогів своїх ворогів». Оскільки дискурс російського домінування був переважно антизахідним, то дискурс української емансипації змушений бути прозахідним: «Відцентровий рух від Росії з необхідністю означав доцентровий рух у бік Заходу» [872, с. 90]. Так само потреба емансипації від «нативістської» Російської імперії обумовлювала прийняття прозахідної модернізаційної риторики в ідеології українського національно-культурного руху.

Перебуваючи у територіальних межах між Росією та Європою, українські інтелектуали змушені були шукати ідеологічної противаги пануючому російському дискурсові. Оскільки слов'янофільська цивілізаційна ідентичність (у її російсько-панславістському варіанті) була складовою дискурсу російського домінування, то перед українськими вченими постала нагальна потреба знайти таку альтернативу цій ідентичності, яка підважувала б ідеологему «общеруської» єдності. У тодішніх обставинах ідея європейської цивілізаційної приналежності Русі-України й «виключення» з європейської спільноти Московії-Росії стала оптимальним заміником названої ідеологеми.

Вагому роль в утвердженні проєвропейських орієнтацій зіграла практика наукових відряджень та стажувань у європейських університетах. Крім підвищення фахового рівня, такі наукові відрядження мали своїм наслідком засвоєння європейських інтелектуально-світоглядних засад, зокрема європоцентричного світобачення. При цьому за кордон частіше виїжджали спеціалісти із європейської історії, ніж із національної. З університетів Наддніпрянщини за кордоном стажувались такі відомі у свій час учені, як П. Ардашев, О. Брікнер,

М. Владимирський-Буданов, М. Драгоманов, М. Зібер, Б. Кістяківський, М. Ковалевський, І. Лучицький, В. Піскорський, М. Петров, Ф. Фортинський та ін. Наукові відрядження були закономірними і для викладачів університетів Західної України. Одразу підкреслимо, що головний адепт європеїзму в українській інтелектуальній думці М. Драгоманов належав до числа тих вчених, що стажувалися у Європі. За узагальненням О. Богдашиної, освічена молодь мала «інтуїтивний потяг до європейських ідей як до більш прогресивних» [650, с. 148].

Певний вплив на утвердження європейської ідентичності мала ідеологія західництва, антипода російського слов'янофільства. Як відомо, західники як суспільно-ідеологічна течія російської думки були продовжувачами просвітницьких традицій, ратували за секуляризацію культури, запозичення європейських ліберально-демократичних цінностей та загалом досягнень цивілізації. Західники вважали Європу «ідеальним простором, звідки до Росії доходило світло істини» [924, с. 37]. Одним із основоположних їхніх постулатів була належність Росії до європейської цивілізації. Західництво інколи розуміють значно ширше, ніж суспільно-світоглядну течію, – як культурну орієнтацію на Європу й на її цінності та естетичні тенденції [797, с. 162]. В такому сенсі деякі вчені вели мову і про «українське західництво». У контексті нашого дослідження західниками називаємо носіїв європейської цивілізаційної ідентичності, оскільки «українське західництво вже цілком відверто озвучилося у працях Драгоманова і Франка. Обидва не мали жодної симпатії до слов'янофільства взагалі й до українського зокрема» [872, с. 91].

Однією із визначальних інтелектуальних передумов утвердження європейської/західної тожсамості в українській історичній думці став позитивізм. Тут насамперед необхідно звернути увагу на такі моменти: поширення європейської тожсамості українців є хронологічно синхронним запровадженню позитивістських засад в історіографії; головними адептами впровадження європейської ідентичності українців в історіографії були саме вчені-позитивісти (М. Драгоманов, І. Франко, М. Грушевський). Уже ці факти дають підстави інтерпретувати позитивізм як інтелектуальну передумову європейської цивілізаційної ідентичності українців.

Принцип європоцентризму впливає із самої внутрішньої природи позитивістського світобачення.

З-поміж характерних ознак українського позитивізму Я. Дашкевич виділив *окциденталізм*, який, за словами вченого, проявлявся як у використанні методології та методики західноєвропейської історичної науки, так і в усвідомленні приналежності українського народу до Європи [707, с. 80]. Сучасна дослідниця позитивізму О. Богдашина висноує, що для фундаторів та послідовників позитивізму характерний європоцентризм. Інтелектуальні джерела цього феномена вона відшукує у досить популярній в Україні праці Г. Т. Бокля «Історія цивілізації в Англії» (мала найбільший коефіцієнт цитування серед вчених-позитивістів). Цей англійський історик-позитивіст протиставляв два види цивілізації – європейську та неєвропейську. При цьому тільки європейська цивілізація, за переконанням Бокля, розвивалася на розумових засадах, в той час як неєвропейська – за законами природи [650, с. 107–108]. Зрозуміло, що постулати авторитетного англійського історика спонукали українських інтелектуалів до самоототожнення із європейською цивілізацією.

Водночас слід зауважити, що світоглядний європоцентризм не був інтелектуальним «винаходом» власне позитивізму. Основоположні його засади розроблені західноєвропейськими просвітителями. Як слушно обґрунтували Е. Саїд та Л. Вулф, ідея поділу світу на Захід та не-Захід, тобто Схід, є інтелектуальним винаходом Просвітництва. Саме відтоді сприйняття/описування світу за допомогою дихотомії Захід/Схід стало неодмінно поєднуватись із уявленнями про «цивілізовану» Європу та «дикий/варварський» Схід. Зрозуміло, що при окреслених уявленнях цивілізаційна належність саме до європейського Заходу (а не до Сходу в будь-якому його різновиді) була для інтелектуалів престижною. Така система уявлень та цінностей мала певний вплив і на українських інтелектуалів кінця XVIII – початку XIX ст., хоча у них ці погляди проявлялися не настільки виразно й чітко, як у їхніх західноєвропейських колег.

З настанням епохи Романтизму образ Європи/Заходу дещо змінив своє ціннісне навантаження – із «свого» він став для українських вчених «чужим» чи навіть «ворожим». І лише епоха позитивізму знову актуалізувала просвітницькі культурно-

цивілізаційні уявлення в українському інтелектуальному середовищі – із «чужого» цей образ знову стає «своїм». Отже, говорячи про позитивістський інтелектуальний вплив на становлення європейської ідентичності українських вчених, необхідно наголосити, що він не був цілковитим «винайденням» нової форми цивілізаційної ідентифікації, а радше повторною реактуалізацією старої просвітницької формули цивілізаційної ідентичності, призабутої в епоху Романтизму. Звідси, на наш погляд, доречніше вести мову про *просвітницько-позитивістський* вплив на становлення європейської ідентичності українців, який зазнав у своєму розвитку хронологічного розриву, зумовленого романтичним впливом.

Безпосередній вплив європоцентричних філософсько-світоглядних засад підсилювався високим загальним іміджем Європи у політичній, військовій, економічній, технологічній, культурній, науково-інтелектуальній сферах. Незаперечні успіхи західноєвропейських країн на всіх цих ділянках суспільного буття унаочнювали європоцентричні інтелектуальні постулати й були своєрідною ілюстрацією переваг Європи над іншими цивілізаціями. Так, дошкульна поразка Росії у Кримській війні слугувала підтвердженням тези про військово-політичну, технічну та економічну могутність Європи, її вищість у порівнянні з Росією. У свою чергу, поверхово з'європеїзована Росія упродовж «довгого XIX століття» неодноразово завдавала поразок «азіатській» Туреччині. Не менш вагомим аргументом престижу Європи слугували її промислово-технологічні досягнення, адже європейські промислові товари та побутові вироби вважалися виявом технічного прогресу. Отже, як в інтелектуальній, так і позаінтелектуальній сферах Європа користувалася іміджем «цивілізаційної вищості», що не могло не позначитись на цивілізаційних орієнтаціях українських вчених.

Головними чинниками утвердження європейської цивілізаційної тожсамості українських інтелектуалів були все-таки не зовнішні (інтелектуальні чи позаінтелектуальні) впливи, а внутрішні соціокультурні обставини. На нашу думку, зміна цивілізаційних парадигм українських вчених була обумовлена насамперед логікою поступу українського національно-культурного руху. В умовах пореформеної Російської імперії попередня – слов'янська – ідентичність уже цілком

вичерпала свій інструментальний потенціал для утвердження українського руху. Після розгрому Кирило-Мефодіївського братства стало зрозумілим, що український рух вийшов за межі суто культурницького явища й ставив виразно політичні цілі. Через це «маскувальна» функція (за М. Рябчуком) українського слов'янофільства уже не була актуальною. Слов'янофільство як перший прояв української національної ідеї виконало свою роль, а для реалізації завдань наступних етапів національного руху ставало уже непридатним.

Концепція загальнослов'янської спільності однією із своїх результативних складових мала підсилення тези про «общеруську» єдність – загальнослов'янська та «общеруська» спільноти мислились як загальне і часткове. Звідси слов'янська цивілізаційна ідентичність надалі почала уповільнювати процес національної самоідентифікації українців, оскільки вона поставала сприятливим аргументом радше для офіційної формули про «общеруську» народність. Як знаємо, суспільно-політична ситуація на Наддніпрянщині у другій половині XIX ст. спонукала лідерів українського руху до пошуків додаткових інтелектуальних аргументів для обґрунтування ідеї про окремішність українців (малоросів) від росіян (великоросів). Оскільки цивілізаційна ідентичність була не самодостатнім явищем, а слугувала інтелектуальним підкріпленням національної самоідентифікації, то перед вченими-українофілами постало нелегке завдання: обґрунтувати концепцію, за якою росіяни-великороси є не тільки «іншою» етнонаціональною спільнотою, а й частиною «іншої» цивілізації. Іншими словами, етнонаціональний «чужий» в епоху модерного націотворення мав співпадати із цивілізаційним «чужим». Саме таке поєднання і взаємопідсилення двох модерних форм ідентичностей (національної та цивілізаційної) гарантувало більший успіх національному рухові. Процес національно-політичного «відросійщення» (І. Чорновол) логічно вів українських інтелектуалів до усвідомлення, що слов'янська ідентичність українців буде неодмінно прив'язувати їх до офіційної ідеології Росії чи модерного російського націоналізму. Цей фактор став найвагомим аргументом для відмови українських діячів від слов'янської ідентичності й пошуків нової, альтернативної формули їхньої цивілізаційної тожсамості.

Обґрунтування цієї формули мало опиратись на принциповий момент – до «своїї» культурно-цивілізаційної спільноти не повинна належати Росія (чи її історичний попередник, тобто Московія). Саме цього вимагав процес «відросійщення», без нього зміна цивілізаційної парадигми втрачала своє практичне значення. За логікою тогочасних соціокультурних обставин, «включення» Русі-України до нової цивілізаційної спільноти мало означати автоматичне «виключення» із її складу Московії-Росії. Зрозуміло, що для цього українським інтелектуалам потрібно було «віднайти» таку цивілізаційну спільноту, стосовно якої росіяни самі декларували б свою «іншість». Ідеально видавалась українським вченим ситуація, коли б непричетність Московії-Росії до такої нової цивілізації визнала б і зарубіжна наукова думка.

В соціокультурних реаліях Наддніпрянщини другої половини – кінця XIX ст. вибір європейської (на противагу слов'янській) формули цивілізаційної ідентичності українців виявився практично безальтернативним. Як відомо, ментальна мапа з дихотомічним двоподілом на європейський Захід та азійський (і слов'янський) Схід, починаючи з епохи Просвітництва, була загальноприйнятою як у західноєвропейських, так і в східноєвропейських інтелектуальних традиціях (про це йшлося у підрозділі 1.1). Тому для українських вчених «довгого XIX століття» у їхній власній самоідентифікації вибір був обмежений цими двома (чи трьома – якщо розмежовувати слов'янський Схід від азійського) цивілізаційними образами. Як уже зазначалося, соціокультурні обставини другої половини – кінця XIX ст. (потреба «відросійщення») вимагали відмовитися від ототожнення України із слов'янським Сходом. Про включення Русі-України до образу азійського Сходу не могло бути мови – негативні конотації Азії як вкрай «ворожого» життєпростору в українському історіописанні мають свої корені ще в домодерній літописній традиції. У такій ситуації єдиною можливою цивілізаційною альтернативою *слов'янського Сходу* ставав *європейський Захід*. Самоототожнення із цивілізаційним образом Європи видавалось ученим як єдиноздатне вирішити цілий ряд актуальних завдань тогочасного українського руху. Насамперед така цивілізаційна переорієнтація ідеально вирішувала проблему «відросійщення».

Як переконливо довів Л. Вулф, на західноєвропейських ментальних мапах епохи Просвітництва Росія розміщувалась у глибині «напівварварського» Сходу, тобто вона однозначно перебувала поза цивілізованою Європою. Мотив Росії як цілком «азіатської» країни був також доволі поширеним у польській інтелектуальній традиції XIX ст., яка мала безпосередній й достатньо вагомий вплив на ідеологію українського руху. З іншого боку, із цією тезою цілком погоджувались провідні російські інтелектуали XIX ст., насамперед слов'янофіли та панславісти. Представники саме цих двох течій, а не російські західники, мали переважаючий інтелектуальний вплив на сучасних їм українських вчених. Отже, теза «Росія – не Європа» ставала для останніх не їхнім власним інтелектуальним винаходом чи ідеологемою «для домашнього вжитку» (М. Драгоманов), а загальноновизнаним у західноєвропейській (значною мірою – у російській) філософській думці постулатом. Звідси українські історики не мали особливої потреби спеціально обґрунтовувати «неєвропейськість» Росії – вони переважно писали про це як про загальноновизнаний факт, що не потребує додаткових доказів. Включення Русі-України до образу Європи за таких обставин передбачало виведення її за межі «общеруської» спільноти: теза «Русь-Україна – це частина Європи» чітко констатувала наявність іншої – «Русь-Україна не належить до Московії-Росії». Така ідея найкращим чином підходила для історичної легітимізації постулатів українського національного руху. Варто звернути увагу на те, що період впровадження європейської цивілізаційної ідентичності хронологічно співпадає із часом кристалізації ідеї про українську етнопонаціональну окремішність та самостійність (друга половина – кінець XIX ст.).

Зауважимо, що зі зміною цивілізаційних парадигм українська історіографічна традиція кінця XIX ст. не здійснювала для себе принципової новації – вона радше повертала до вжитку «призабутий» в епоху Романтизму спосіб цивілізаційної самоідентифікації. Як зазначалося вище, уявлення про Європу як «свій» життєпростір були характерними вже для українського барокового і просвітницького історіописання. Тому маємо підстави констатувати, що наприкінці XIX ст. відбулося не впровадження цілком нової, а радше повернення в науковий обіг старої, призабутої

формули цивілізаційної ідентичності. Проте цей «новий/старий» історіографічний образ Європи виявився не тотожним бароково-просвітницьким уявленням про Європу. Якщо в історіописанні XVIII ст. артикулювання поняття Європа як «свого» життєпростору не виключало одночасної належності до «сарматсько-хозарського» й пізніше до власне слов'янського простору, то в епоху позитивізму ототожнення себе із Європою означало деякою мірою нівеляцію реального наповнення поняття Слов'янський світ.

Прийняття європейської ідентичності мало ще й інші наслідки. Насамперед треба відзначити, що ототожнення себе із Європою означало спробу подолання певного психологічного комплексу цивілізаційної вторинності чи меншовартості. Належати до Європи (згідно з філософськими настановами Просвітництва) означало бути співпричетним до цивілізованого, розвинутого простору. В той же час належати до Сходу, у відповідності з тогочасними міфами та стереотипами, автоматично вказувало на приналежність до «дикого», «варварського», «відсталого» середовища. Тому вибір європейської цивілізаційної ідентичності можна потрактувати також і як вияв компенсаторського психоментального прагнення «вирватися» за межі стереотипно-негативістського образу Сходу. За підсумком Л. Горизонтова, в інтелектуальній атмосфері Російської імперії XIX ст. цивілізація асоціювалась із Європою, а варварство – з Азією; поняття «європеїзм», поруч із християнством і моральністю, визначало розуміння «цивілізованості» [695, с. 71].

Стосовно намагання представників східноєвропейських народів будь-якою ціною ідентифікувати себе з Європою, то досить влучним видається спостереження І. Лисяка-Рудницького. Учений констатував у них «чудну» рису: зусилля «робити вигляд, що вони цілком західні» та відмовлятися від будь-яких незахідних ознак свого національного обличчя. Така поведінка справляла на ученого враження, що «від них тхне ментальністю бідняків, що люблять нахвалятися своїми багатими родичами» [804, с. 3]. У виразненні висловленого можна розглядати міркування Я. Грицака, який твердить, що народи Центральної та Східної Європи мають у своїй інтелектуальній історії «традицію» подавати себе та свою культуру «як останній бастион Європи, за крайніми кордонами якого /.../ розкинулися безкраї азійські

простори» [701, с. 281]. Згідно з усталеними тогочасними ментальними картами належність до Європи/Заходу автоматично означала неналежність до Сходу. Саме цим можна пояснити акцентування деяких істориків на українській європейськості та протиставлення їй російської азіатськості. Хоча і в цьому моменті логіка міркувань істориків підпорядковувалась також національному дискурсові: якщо історія русинів-українців є проявом цивілізованості, культурності, а московитів-великоросів – дикості, відсталості, то це неодмінно свідчить про окремішність та принципову відмінність цих народів.

Згідно з філософсько-світоглядними настановами модерних мислителів Європа асоціювалась із успішним проектом модернізації. Європейськість ототожнювалась із такими ціннісними характеристиками, як свобода, прогрес («поступ») тощо. Особливо актуальна у працях європейських інтелектуалів категорія «прогрес» вказувала на динамізм як одну із визначальних характеристик європейської цивілізації. Ще одна ключова категорія європейської думки – «свобода» – апелювала до цінності людської особистості, її внутрішньої волі. Отже, модернізаційні процеси у Центрально-Східній Європі (особливо засади модерного світогляду) на практиці означали прийняття європейських цінностей, а звідси і ототожнення себе із Європою. В такий спосіб модернізація прямо чи опосередковано позначилась на зміні цивілізаційної орієнтації українських вчених. В той же час слов'янська цивілізаційна орієнтація у модерних мислителів часто мала негативні конотації, асоціюючись із традиційністю, відсталістю, а іноді із «варварством». Так, у культурознавчій критиці категорія «візантійщина» мала явно негативний підтекст. Загалом якщо слов'янська цивілізаційна орієнтація значною мірою апелювала до традиції (була ретроспективною, світоглядно зверненою у минуле), то європейська – більшою мірою зорієнтована на майбутнє (перспективна) й апелювала до розвитку. Прийняття українськими інтелектуалами європейської цивілізаційної орієнтації можна розцінювати як частину модернізаційних процесів, як рух у напрямку до прогресу, бажання подолати традиціоналістські засади у формах відсталості, варварства тощо.

Соціокультурні передумови прийняття європейської цивілізаційної тожсамості в Австро-Угорській імперії в дечому подібні до наддніпрянських. Як і для

наддніпрянських колег, для них не менш вагомими були інтелектуальні просвітницько-позитивістські впливи. Ключовим аспектом європейської орієнтації тут теж поставав чинник «відросійщення». Як відомо, упродовж 60–80-х рр. XIX ст. у суспільно-політичному та культурно-інтелектуальному русі подавстрійських русинів цілком домінуючі позиції посідала старорусинсько-русофільська течія. Її представники були палкими прихильниками традиціоналізму та слов'янської цивілізаційної орієнтації й водночас активними поборниками європеїзму в усіх його проявах. Проте, починаючи з 1880-х рр., на політичній арені розпочався процес суспільно-політичного перегрупування. З одного боку, русофільська течія почала втрачати домінуючий вплив, особливо після скандального процесу Ольги Грабар 1882 р. З іншого боку, авторитету набували позиції ідейних опонентів русофілів – «пізніх» українофілів-народовців та радикалів. Перед українофілами постало нелегке завдання: науковими аргументами (насамперед історичними та філологічними) спростувати русофільську ідеологему «общеруської» спільності й довести наукову спроможність тези про окремішність русинів-українців від росіян-великоросів. Зауважимо, що на попередніх етапах русофільська течія мала за собою солідний науковий імідж й опиралась на авторитет провідних наукових інституцій краю, в той час як наукова легітимізація ранніх народовців базувалася лише на популярно-публіцистичних викладах. Як і у випадку із українофільським рухом Наддніпрянщини, тут вкрай необхідно було не просто довести етнонаціональну нетотожність русинів-українців і росіян-великоросів, а й обґрунтувати їхню приналежність до різних цивілізацій. Логіка ідейно-політичного протиборства із русофільською течією спонукала вчених-українофілів не лише до заперечення русофільської формули етнонаціональної «общеруської» єдності, а й до відмежування від їхнього цивілізаційного постулату про Слов'янський світ як окрему цивілізацію.

В західноукраїнських регіонах (насамперед у Східній Галичині) цивілізаційна переорієнтація зі Слов'янщини на Європу відбувається починаючи з 1880-х рр. Тобто хронологічно вона збігається із максимальним загостренням ідейно-політичного протиборства між старорусинсько-русофільською течією, з одного боку, та українофільсько-народовською і радикальною течіями – з іншого.

Взаємообумовленість цих процесів стає очевидною, якщо взяти до уваги ще один факт: прийняття європейської ідентичності Русі-України представниками української історичної думки цього краю відбувалося насамперед завдяки старанням О. Барвінського – провідного активіста пізньонародовського руху, одного із найактивніших поборників русофільства. Всі ці обставини свідчать, що впровадження європейської тожсамості в українській історичній думці західноукраїнських земель відбувалося не як самодостатній процес, а як складова ідейно-інтелектуального комплексу для поборювання тут русофільських впливів.

Хоча в західноукраїнських регіонах, на відміну від Наддніпрянщини, не було безпосереднього адміністративно-політичного тиску владних структур Російської імперії, проте проблема «відросійщення» тут в останній чверті XIX ст. поставала не менш гостро, ніж на Наддніпрянщині. Оскільки у руському національному русі та греко-католицькій церкві переважала русофільська течія й під її контролем знаходились провідні світські інституції, то утвердження українофільської формули національної ідентичності науково-інтелектуального заперечення іншої, тобто формули двоєдиного (якщо ширше, то триєдиного) Руського світу й витіснення її із масової свідомості. Цього можна було дійти, виключивши один із компонентів цього русофільського етнонаціонального образу із руського життєпростору. Ця ідейно-інтелектуальна новація виражалася тезою: Московія-Росія не належить до Русі. В такий спосіб об'єкти ідеалізації русофілів (історичний образ Московської Русі та сучасна їм Росія) перетворювались із «свого» (для русофілів) у «чужий» чи навіть «ворожий» русинам-українцям життєпростір. Виведення Московії-Росії за межі «руського» життєпростору супроводжувалося ще й виключенням її із «свого» цивілізаційного простору та віднесенням до образу «чужої» цивілізації. Отже, інтелектуальний процес цивілізаційного «відросійщення» був значною мірою обумовлений утилітарною потребою «відросійщення» національно-політичного.

Вартує уваги ще один момент: зміна цивілізаційних орієнтацій українських вчених Австро-Угорської монархії припала на час, коли у Східній Галичині тривав процес досягнення порозуміння між поміркованими учасниками народовської течії українського руху та представниками польського руху. Як відомо, в середовищі пізніх

народовців упродовж 1880-х рр. існувала група активістів, які прагнули досягнення перемир'я та компромісу із пануючою в краї польською політичною елітою. Ця політична тенденція в кінцевому результаті спричинила появу у 1890 р. акту політичного порозуміння між представниками обох рухів й укладення угоди, так званої «нової ери». Головне вістря цієї угоди було спрямоване на поборення в русько-українському середовищі русофільських впливів, насамперед «общеруської» формули національної самоідентифікації. Характерно, що серед ініціаторів цієї польсько-української угоди був головний «європеїзатор» галицько-української історіографії – О. Барвінський. Ситуація з польсько-народовським діалогом та порозумінням при одночасному загостренні конфронтації між русофілами та українофілами показує, що у 1880-х рр. для останніх подолання русофільських впливів, насамперед національно-політичне «відросійщення», було більш актуальним завданням, ніж боротьба із домінуючою у краєвій адміністрації польською елітою. Проблема національного «відпольщення» (доведення окремішності русинів від поляків) на цей час фактично вже була вирішеною, тому неактуальною. «Відпольщення» результативно звершувалось на попередніх етапах національно-культурного руху переважно зусиллями старорусинів-русофілів, причому як в науково-інтелектуальній сфері, так і на рівні масової свідомості.

Як бачимо, прийняття європейської ідентичності здійснювалось на фоні спроби польсько-українофільського порозуміння. Опертя на формулу цивілізаційної тожсамості, загальноприйняту у тогочасній польській інтелектуальній традиції, означало, що для адептів української окремішності їхній головний опонент всередині руського руху (русофіли) ставав набагато актуальнішим противником, ніж «зовнішній» ворог (польська політична еліта та аристократія). На цей час «відросійщення» ставало найактуальнішим націотворчим завданням, тоді як позитивне вирішення проблеми «відпольщення» було вже очевидним. Тому по-українофільськи зорієнтовані вчені радше погоджувались «належати» до спільної із поляками цивілізації, аніж бути в одному цивілізаційному просторі разом із росіянами.

У Східній Галичині (подібні обставини мали місце у Північній Буковині та Закарпатті) постійне сусідство й протиборство з поляками спонукало українських вчених до актуалізації «іміджевого» компонента європейської цивілізаційної орієнтації. Якщо на Наддніпрянщині слов'янська ідентичність ще була якоюсь мірою підкріплена станом Російської імперії як могутньої «слов'янської» держави, то в Австро-Угорщині руські інтелектуали перебували у фактично «німецькій» (за династичною та мовно-культурною ознаками) імперії. Все це спричиняло регулярну зневагу чи глузування польської аристократії із руських національних, релігійних та культурно-цивілізаційних традицій і цінностей. За таких умов русинські інтелектуали як носії слов'янської цивілізаційної тожсамості неодмінно відчували психологічні комплекси культурно-цивілізаційної меншовартості.

Соціально-економічне становище українців (русинів) в двох імперіях так само істотно відрізнялося. У Російській українські землі не відзначалися принциповим відставанням від інших (особливо російських) регіонів, а за багатьма показниками могли їх навіть випереджувати. Українці в цій імперії зуміли частково зберегти своє представництво у вищих (аристократичних) соціальних станах. Натомість в Австро-Угорській імперії, згідно із поширеним стереотипом, соціальна структура русинів була зведена до «хлопів та попів». Як відомо, всі три західноукраїнські регіони Габсбурзької монархії були найбільш бідними та найвідсталішими провінціями не лише цієї імперії, а Європи в цілому. Руські провінції в Австро-Угорській імперії мали в адміністративних та інтелектуальних колах статус «напів-Азії». Такий стан соціальної та економічної упослідженості виразно контрастував із західними провінціями, а також із становищем місцевих польських та угорських аристократичних еліт, які вважали себе європейцями. Зрозуміло, що уявлення про «неєвропейськість» Русі-України ще більше підсилювали та інтелектуально легітимізували поширені стереотипи про її нецивілізованість, культурну неповноцінність тощо. Все це породжувало у колах руських вчених Австро-Угорської монархії досить сильну психологічну (компенсаторську) мотивацію потреби прийняття європейської цивілізаційної ідентичності. Воно давало їм змогу у контактах і протиборствах із

поляками/угорцями/волохами самопрезентувати себе європейським народом, співпричетним до надбань європейської цивілізації.

Вагомий вплив на українську історіографію у двох імперіях чинила польська інтелектуальна, зокрема й історична, думка. Цей вплив мав подвійний характер – як подразник й стимул до дискусій та як джерело інтелектуальних (методологічних і концептуальних) ідей. Як відомо, у модерній польській історіографічній традиції, незважаючи на спадок «сарматизму» та наявність слов'янофільських тенденцій, домінувала все-таки європейська цивілізаційна самоідентифікація з її стійкими міфологемами «оплоту християнства», «передмур'я Європи» та «цивілізаційної місії» на Сході. Почуття європейськості становило один із засадничих елементів польської національної свідомості модерної епохи [960, с. 14]. Хоча ідея слов'янської спільності і мала вагомий вплив на польську історіографію епохи Романтизму, проте далеко не всі польські мислителі поділяли її засади. За твердженням А. Вежбіцького, в польській історичній думці мав місце погляд на польське слов'янофільство як «антипольську ідеологічну диверсію» й «форму легітимізації російського анексіонізму» [961, с. 70]. Так, один із головних «історичних ідеологів» консервативного крила польської еміграції К. Сенкевич трактував слов'янську ідею як «злу, загробну силу», що стоїть на заваді польської незалежності [961, с. 71].

Носії польської національної ідеї ще з часів Речі Посполитої відзначалась специфічним, амбівалентним відношенням до Європи: з одного боку – приналежність Польщі до неї в геополітичному та конфесійному сенсі не піддавалася сумніву; з іншого – ідеологія сарматизму була позначена тенденціями ізоляціонізму та особливої месіанської ролі в Європі. Така позиція зумовлювалась тим, що Польща єдиною у Європі зберегла традиції римського республіканського устрою й водночас була оборонцем Європи від агресивного Сходу. Месіанська ідея «передмур'я християнства» наділяла Польщу особливим сакральним статусом – захисника Європи від мусульманської загрози [796, с. 74; 76]. При цьому критерієм європейськості поляки вважали конфесійну (католицьку) приналежність, а Європу сприймали як групу держав, об'єднаних внутріконфесійною солідарністю [796, с. 71–72]. Ці месіанські тенденції перейняла й активно пропагувала польська інтелектуальна

традиція модерної епохи. Як знаємо, Польща упродовж багатьох століть не лише активно засвоювала західну культуру, а й транслиувала її на схід [902, с. 57].

Польська суспільно-політична думка і публіцистика XIX ст. активно пропагувала ідею Польщі як захисника Європи від «азіатського варварства», зокрема від Росії. Поєднання понять Європа і Польща неодноразово простежуємо у заголовках тогочасних праць польських інтелектуалів: «Про польську національність і європейську рівновагу» Л. Мерославського; «Росія і Європа. Польща» Г. Каменського тощо. Опинившись у складі Російської імперії, поляки на початку XIX ст. вважали своє становище аналогічним до статусу Греції у складі Римської імперії, акцентуючи, що Греція підкорила завойовників своєю культурою [695, с. 63–64]. «Для Польщі, – вважає В. Хорев, – яка не одне століття перебувала у конфлікті із Росією, остання виступала подразником, необхідним для самоусвідомлення. При зіставленні із Росією прямо чи приховано проступало бажання підкреслити «західність», «європейськість» Польщі, її перевагу над російською «азіатчиною» і «варварством» [924, с. 46]. Такі переконання, на думку цього дослідника, були компенсацією польських психоментальних комплексів. Якщо представники Краківської історичної школи схильні ідеалізувати слов'ян, то історики Варшавської школи інтерпретували польські національні риси (лінівство, легковажність, свободолюбність, схильність до апатії) слов'янським характером [798, с. 231].

Представники польської інтелектуальної думки модерної епохи не лише особисто дотримувались європейської цивілізаційної ідентичності, але й активно розвивали ідею (зрозуміло, що більше теоретично, ніж практично) про «цивілізаційну місію» Польщі на Сході. Суть її зводилася до риторичного твердження, що поляки покликані нести європейські цінності іншим неєвропейським народам. «Цю місію, – стверджує С. Фалькович, – вони направляли насамперед на схід, на Росію /.../ Об'єктом цивілізаторської місії являлись й інші країни Східної і Південно-Східної Європи, в першу чергу слов'янські. В середовищі демократичної еміграції розвивалась ідея Польщі як «сонця» слов'янського світу» [902, с. 59]. Зрозуміло, що одним із першорядних об'єктів «цивілізаторської місії» Польщі була Русь-Україна. Згідно з поглядами Й. Лелевеля та А. Міцкевича, історія Росії позначена тенденцією

деславізації її народу, а деспотичні засади царату є запереченням слов'янськості [961, с. 71–72]. Це було цілковите заперечення слов'янофільської тези про зраду Польщею Слов'янщини. Актом слов'янської апостазії була не окциденталізація Польщі, а орієнталізація Росії.

Якщо в епоху Романтизму польські цивілізаційні образи сприймалися українськими вченими скоріше як об'єкт для критики, то в епоху позитивізму вони почали адаптуватись до потреб українського історіописання. Найбільшою мірою українським вченим імпонувала польська історіографічна традиція трактування Московії-Росії як «дикої», «варварської», а головне – «азіатської» держави. Так, ще у польській літературі XVI–XVII ст. окреслено Росію як країну «диких людей» із вкрай негативними характеристиками: невіглаством, віроломством тощо [924, с. 43]. Мотив «російського варварства» набув особливої актуальності у XIX ст. у зв'язку із захопленням частини польських земель Російською імперією. Внаслідок цього в польській інтелектуальній традиції утвердився стійкий та довготривалий стереотип про культурно-цивілізаційну нижчість Московії-Росії. Так, літератор К. Бродзінський у «Промові про польську національність» (1831) стверджував, що поляки не просто страждають під російським національним ярмом, а принижені як «народ цивілізації XIX століття» [906, с. 114]. За твердженням польського дослідника Я. Прокопа, образ Росії у XIX ст. був для поляків дещо двозначним: вони ненавиділи царизм, дошукуючись у ньому рис «східної деспотії», але при цьому співчували російському простолюду [866, с. 31].

Вагомим інтелектуальним джерелом для обґрунтування неєвропейськості Росії (й одночасно європейськості Русі-України) стала висунута у 1859 р. так звана *туранська* теорія польського вченого й політичного діяча Ф. Духінського. У ній автор, виходячи із засад расової філософії історії, розрізняв арійську (європейську) та туранську (азіатську) раси. При цьому категорію *раса* він трактував не у вузькому (антропометричному), а в широкому (культурно-ментальному) значенні. Є підстави розглядати вчення Ф. Духінського також як інваріант цивілізаційної теорії. Якщо Польщу і Русь учений відносив до арійської раси, то Московію-Росію – до туранської. До арійської Європи він також зараховував Білорусь, Литву, балтійські землі і

територію Смоленського та Новгородських князівств. Натомість росіян («москалів») відносив до чужого туранського світу: «Москалі не є ані слов'янами, ані християнами в дусі слов'ян та інших індоєвропейських християн. Вони залишилися кочовиками до наших днів і залишаться кочовиками назавжди» [805, с. 267]. Витоки російської («московської») історії Ф. Духінський виводив із фінського і татарського (тобто «азіатського») населення Поволжя й «не дозволяв» росіянам вважатися спадкоємцями княжого Києва чи Новгорода. Вчений твердив, що українці і білоруси є ближчими до ірландців чи португальців, ніж до росіян. У своєму зверненні до народів Європи Ф. Духінський патетично закликав: «На Дніпро! До Києва! О, народи Європи! Там ваша згода, бо саме там малороси ведуть боротьбу проти Москви на захист своєї європейської цивілізації» [805, с. 270]. Як бачимо, Ф. Духінський адаптував традиційну польську ідеологему «заборола Європи» до України й відводив українцям провідну роль у захисті європейської цивілізації від російського натиску. Отже, коріння українських історичних уявлень та стереотипів про Русь-Україну як «бастіон» європейської цивілізації перед «азіатською» Росією треба шукати у спадщині Ф. Духінського.

Автор туранської теорії мав неоднозначний вплив на українських інтелектуалів: якщо його ідеї про польсько-українську спорідненість не знаходили серед них відгуків, то теза про українсько-російську расово-цивілізаційну окремішність мала чималий резонанс. Туранська теорія була оптимальним (якщо не ідеальним) науковим вирішенням проблеми «відросійщення». За твердженням І. Лисяка-Рудницького, у Російській імперії її положення не мали шансів бути відверто висловленими через цензуру, хоча її прихильники були серед українських вчених Наддніпрянщини, зокрема О. Кониський [805, с. 273]. Зате туранська теорія мала значний відгук у полеміці західноукраїнських народовців із русофілами. Сам Ф. Духінський у 1870–1872 рр. публікувався у львівській газеті «Основа» під псевдонімом «Киянин». Яскравим прикладом української рецепції польського автора у Галичині є історико-популярні монографії і підручники О. Барвінського та публіцистична брошура Л. Цегельського «Русь-Україна а Московщина-Росія» (1900).

Проте далеко не всі представники української історіографії поділяли засади туранської теорії. Так, проти неї в українській історіографії відверто виступили М. Костомаров та М. Драгоманов. Їхня незгода із постулатами польського вченого базувалася як на наукових, так і на політичних аргументах. Політична критика з боку цих двох чільних прихильників федералізму була цілком зрозумілою – вони ратували за перебудову Російської імперії на демократично-федералістських засадах, а не за від'єднання України від Росії. Цікавими видаються саме наукові аспекти полеміки М. Драгоманова із Ф. Духінським, оскільки український вчений якраз був одним із ініціаторів прийняття європейської цивілізаційної ідентичності. Будучи позитивістом, М. Драгоманов вважав ненауковою «романтичну» категорію «національний характер» й виступав проти тлумачення історичних за допомогою расових ознак. Згідно з його переконаннями, історичний процес визначають не природні, а змінні соціально-історичні чинники. Як бачимо, Ф. Духінський та М. Драгоманов, намагаючись довести європейську ідентичність Русі-України, застосовували різну науково-інтелектуальну (і політично-ідеологічну) аргументацію. Полеміка між ними була не просто полемікою між польським та українським вченими, а полемікою між вченим-романтиком та вченим-позитивістом. Все-таки теорію Ф. Духінського є підстави вважати вагомими джерелом зовнішнього інтелектуального впливу на зміну цивілізаційних орієнтацій українських істориків. Хоча безпосередніх покликань на неї у працях українських істориків не простежуємо. Це пояснюється декількома чинниками: упередженість до поляків, цензурний тиск (в Російській імперії), а також імідж автора як політика, а не дослідника (термін «духінщина» в істориків-позитивістів мав негативне забарвлення). Її концептуальний вплив на прихильників європейської орієнтації виявився насамперед в історичному обґрунтуванні «неєвропейськості» Росії.

Таким чином, довготривала дія цілого ряду соціокультурних та інтелектуальних факторів спричинилася в українській історіографії до зміни цивілізаційної орієнтації із слов'янської на європейську. Ініціаторами та реалізаторами її були історики, які попередньо дотримувалися слов'янської ідентичності. Досить суперечливий процес цієї цивілізаційної переорієнтації тривав протягом другої половини XIX – початку

XX ст. На нього впливали більшою мірою соціокультурні чинники всередині українського суспільства, ніж зовнішні інтелектуальні фактори.

3.2. Утвердження ідеї європейськості української історії

В українському історіописанні епох Просвітництва та Романтизму, незважаючи на домінування слов'янської ідентичності, мали місце спроби вписування України у європейський життєпростір. В більшості випадків вони стосувалися Європи як географічного поняття, проте вже тоді простежуємо ознаки самоототожнення із нею як культурно-цивілізаційною спільнотою. Частішими були випадки, коли історики, не відмовляючись від слов'янської ідентичності, визнавали за Західною Європою статус високорозвинутого, цивілізованого середовища й, зрозуміло, досить позитивно трактували західноєвропейські впливи на національну історію. Так, автор «Історії Русів» в описі походу армії Карла XII Україною неодноразово наголошував на культурній поведінці шведів стосовно українців [347, с. 264–265]. М. Маркевич характеризував Малоросію як «одну із найпрекрасніших країн Європи» [515, с. 4]. Відзначимо, що навіть найпослідовніший противник європеїзму в українській історіографії М. Максимович не уник європоцентричних підходів у своїй науковій діяльності. Так, в одній із своїх філологічних праць під назвою «Руська мова в порівнянні із західноєвропейською» він розглядав руську словесність у європейському контексті [2, арк. 13].

Далеко неоднозначну ситуацію стосовно рецепції європеїзму маємо у працях М. Костомарова. Незважаючи на численні негативістські випадки стосовно «німецькості», католицизму й загалом негативну рецепцію Заходу, учений все-таки визнавав за Європою вищий рівень культурного розвитку в ранньомодерну епоху. Особливо виразно це помітно у його пізніх працях, присвячених російській історії. У них цивілізованість європейців неодноразово протиставлялась варварству та азіатству московитів. Так, у життєписі Бориса Годунова М. Костомаров наводив промовистий факт, що з числа чотирьох руських дворян, відправлених на навчання в Англію, «ніхто із них не захотів вернутись додому» [361, с. 621]. Він визнавав, що Західна Європа

пережила епоху «духовного відродження» й завдяки цьому «за розумовим розвитком стояла значно вище від Русі», тому мала на неї «цивілізуючий вплив» [361, с. 563].

М. Костомаров не вийшов радикально за межі усталеної ментальної мапи інтелектуалів модерної епохи з їх уявленнями про Західну Європу як «цивілізований» та «культурний» життєпростір (його упередження стосовно Заходу окреслені у підрозділі 2.3). Якщо в одних працях історик прирівнював європеїзм мало чи не до варварства, то в інших – декларував типові засади європоцентричного світогляду. Так, у праці «Південна Русь в кінці XVI віку» він відверто визнавав: «Коли Русь зіткнулась лицем до лица з європейською західною освіченістю і вчена мова Русі – слов'яноцерковна мова – зіткнулась із мовою науки на Заході, з латинською, то латинська мова з її писемним багатством, з розкішними спогадами про античний світ виявилась надто великою перед мовою слов'янською. Латинь поражала своєю величчю, знищувала в прах бідне слов'янство своєю видимою перевагою» [412, с. 124]. При очевидній антипатії до католицької церкви М. Костомаров все-таки констатував, що католицизм підкріплювався «блиском» західного просвітництва. Виразним контрастом до попередніх поглядів М. Костомарова на Захід стала оцінка такого аспекту європеїзму, як процес модерного націотворення у Західній Європі. Зрозуміло, що його рецепція модерного трактування народу-нації була цілком позитивною. Учений простежував, що коли у Європі поширилась ідея народності, то «наслідування поступилось оригінальності, а школярство таланту» [387, с. 281]. Він спостерігав у європейських народів любов до народності і особливу повагу до народної поезії. При цьому учений, всупереч своїм антигерманістським тезам, віддавав належне німецькій культурі як джерелу засад романтизму. Він, зокрема, писав, що перед іншими народами німці «можуть похвалитися» своїм Гердером, який реформував усі попередні наукові погляди і утвердив на стійкій основі «прапор народності» [386, с. 44–45].

Позитивна конотація Європи як цивілізованого життєпростору проглядається у багатьох історичних працях та публіцистичних виступах М. Костомарова. Так, у студії «Гетьманство Виговського» Ю. Немирича охарактеризовано як «людину європейську» і як приклад цієї європейськості наведено ставлення названого діяча до

послів – він «приймав їх ввічливо» [359, с. 77]. Здебільшого М. Костомаров позитивно оцінював впливи європейської культури на українську. Наприклад, українська література першої половини XVIII ст., за його твердженням, носила на собі «сліди впливу європейської освіченості» [387, с. 281]. У фундаментальних працях М. Костомарова з історії Росії одночасно з наголошуванням на ворожості московитів до всього західного часто прочитуємо факти, що засвідчували культурну вищість Європи. Наприклад: для будівництва кам'яних церков князь Андрій Боголюбський змушений був запрошувати майстрів саме із Заходу [361, с. 79]. А. Ордина-Нащокіна історик характеризував як одного із небагатьох людей Московії, яким вдалось окропитись «краплями західної освіченості» [403, с. 77]. Як видно, особистісний погляд М. Костомарова на Європу/Захід як на «чуже» і «вороже» слов'янам середовище не заважав Костомарову-ученому позитивно оцінювати європейську цивілізованість.

У пізніх працях ученого (насамперед популярній серії «Руська історія в життєписах її головних діячів») прочитуємо деякі не дуже виразні судження про належність Русі-України до Європи. Так, думка про європейськість Галицько-Волинської Русі досить зримо проглядається у життєписі Данила Романовича. Одночасно тут згадана «неєвропейська» політична культура князів Володимиро-Суздальської Русі. Князь Данило, за словами історика, був значно ближчим до європейських «понять», ніж східні князі. Стид рабського положення він не міг окупити нічим: «Його задушевною мрією стало звільнення від постидного іга». І далі вчений зазначав, що «мета ця могла бути досягнута в майбутньому /.../ возвеличенням його морального становища в ряду європейських володарів» [361, с. 148–149]. Європейство Данила Романовича М. Костомаров аргументував і втручанням князя «в діла Західної Європи», тобто у династичні міжусобиці Австрії та Штірії. Історик не оминув відзначити і той факт, що жоден руський князь «не заходив так далеко на захід» [361, с. 150].

Деякі судження М. Костомарова стосовно історії козацтва так само виказують європоцентричні засади його світогляду. Так, козацтво відстоювало ціною своєї крові європейську цивілізацію і слов'янство від руйнівного напору диких кочовиків, так

само як в іншому регіоні Європи подібний подвиг випав на долю сербів [389, с. 335]. Війни козаків з турками і татарами історик інтерпретував як «велику боротьбу», яку протягом віків вело християнство і європейська цивілізація загалом проти мусульманства і азіатського варварства [389, с. 338]. Як бачимо із наведених фрагментів, козацько-турецькі війни М. Костомаров вписував у контекст цивілізаційних конфліктів не лише Слов'янського світу, але і Європи.

Виклади української історії у його працях нерідко здійснюються у порівняльному контексті – не тільки з «общеруським» чи всеслов'янським історичними процесами, але і європейськими. Такий загальноєвропейський компаративний дискурс історичних студій дає підстави резюмувати, що у світогляді М. Костомарова (особливо в пізній період наукової діяльності) не було всеохопного негативізму стосовно Європи. Пізній М. Костомаров продовжував категорично не приймати лише окремих атрибутів європеїзму, таких, як католицизм чи рух германців на схід. Перебуваючи у 1870–1880-х рр. під впливом позитивістських тенденцій [821, с. 362], він частково поділяв і європоцентристські. Тому подекуди у його працях та публіцистиці простежуємо доволі толерантні інтерпретації європейських впливів на українську історію.

Світоглядну еволюцію М. Костомарова можна розглядати, на наш погляд, одним із перших кроків у тривалому та суперечливому процесі переходу української інтелектуальної думки від слов'янської до європейської ідентичності. З одного боку, у його історичній спадщині маємо досить чітку позицію із однозначним поглядом на Європу/Захід як «чужий» життєпростір; з іншого – простежуємо, зокрема у пізніх історичних текстах М. Костомарова, ознаки європоцентричного світогляду й толерантної рецепції європеїзму. Останнє виражалося у костомарівському визнанні за Європою статусу цивілізованого і культурного середовища та особливо позитивної інтерпретації європейської «просвіти». Звідси резюмуємо про світоглядну еволюцію пізнього М. Костомарова як таку, що відображає ключовий момент трансформації цивілізаційної ідентичності українських інтелектуалів – початок зміни слов'янської ідентичності на європейську.

Ще одним представником української історіографії, у працях якого простежуємо початки позитивної рецепції європеїзму, був П. Куліш. Насамперед підкреслимо, що погляди вченого на Західну Європу як цивілізований світ виявлялися ще на ранніх етапах його діяльності. Так, у «Повісті про український народ» він писав про цивілізацію як атрибут саме Західної Європи [426, с. 75]. Згодом в автобіографічному оповіданні «Моє життя» (1868) він також засвідчив своє захоплення Європою, «дивуючись цивілізації щасливих народів і сумуючи, що не дають лукаві люди рідну Україну так уцивілізувати» [80, с. 130]. На цьому етапі своєї діяльності вчений доволі виразно окреслив своє ставлення до європеїзму у літературознавчій студії «Простонародність в українській словесності». Європейська цивілізація, читаємо тут, не є для українців чимось ненависним, як для московських слов'янофілів, які «об'явили Захід гнилим і винайшли якийсь руський погляд на науку і мистецтво» [440, с. 10].

Незважаючи на численні антизахідницькі висловлювання П. Куліша, все-таки не маємо підстав говорити про його ксенофобське ставлення до Заходу. Вчений радше не сприймав окремих атрибутів Заходу. Пізній П. Куліш, не піддаючи сумніву слов'янську ідентичність як основоположну для українців, у 70–80 рр. XIX ст. почав ще відвертіше артикулювати погляд на Європу як світ високої культури та цивілізації. Власне ці два критерії (культура і цивілізованість) у його системі світоглядних цінностей стали основоположними. Звідси у його працях простежуємо своєрідну інтерпретаційну схему, у якій «своя» цивілізація (Слов'янщина) гостро критикована за варварство та нецивілізованість, а «чужа» (Західна Європа) протиставлена їй як цивілізований та культурний світ. У розвитку Європи увагу П. Куліша привертав такий її позитивний атрибут, як «просвіта». Оцінюючи становище української культури, він констатував її відсталість від «освіченої Європи».

Таким чином, пізні періоди діяльності М. Костомарова та П. Куліша ілюструють початок процесу зміни слов'янської ідентичності на європейську, що аж ніяк не означало відмови від першої – обидва вчені не зрікалися її. Принциповою новацією стала зміна рецепції Європи – із негативної на частково позитивну. Європа у їхніх пізніх текстах поставала вже не стільки «чужим» та «ворожим» слов'янству

світом, скільки світом «просвіченим», носієм високорозвиненої культури та цивілізованості. Деякі європейські впливи на Русь-Україну учені і надалі трактували як негативні (латино-католицизм, схоластику, єзуїтство). Хоча загалом Західна Європа і продовжувала сприйматися «чужою» цивілізацією, проте набувала статусу взірця історичного розвитку. Тут можна говорити про перший етап переходу до європейської ідентичності.

Дещо згодом – наприкінці XIX й на початку XX ст. – подібна рецепція була характерною і для інших істориків, зокрема О. Єфименко, Д. Багалія, М. Аркаса, Д. Яворницького. Не відступаючи від основоположних засад слов'янської ідентичності, О. Єфименко критично оцінювала усталену історіографічну традицію різкого протиставлення руських та західноєвропейських історичних традицій. Вона, зокрема, зазначала, що ґрунтовне використання історико-порівняльного методу у процесі їх вивчення згладило б гостроту такого різкого протиставлення [329, с. 7]. Все-таки питання про ступінь цивілізаційних відмінностей Русі-України та Європи вона залишала відкритим. Зауважимо, що у своїх історичних працях дослідниця намагалася активно використовувати історико-порівняльний метод. Так, «Руську правду» вона прирівнювала до інших «варварських законодавств» європейських народів [329, с. 52].

Дослідниця акцентувала на постійних політичних та торгово-економічних взаєминах між древньою Руссю та європейськими країнами, зокрема Польщею, Угорщиною та німецькими містами. Виразну спробу О. Єфименко вписати національну історію у загальноєвропейський контекст маємо у багатьох її міркуваннях. Наведемо хоча б таке: «Захід дивився на галицько-волинських князів як на свій головний оплот перед татарами» [329, с. 87]. У соціально-економічному устрої Великого князівства Литовського вона вбачала суттєву подібність до феодальних відносин Західної Європи. В інтерпретаціях ранньомодерної епохи дослідниця хоча і протиставляла слов'янсько-православну Русь латинському Заходу, проте визнавала що останній полонив її «блиском і спокусою своєї культури» [329, с. 186]. Православна традиція на українських землях у часи цієї епохи, за її словами, безпосередньо наближалась до Заходу. Цією обставиною О. Єфименко

обґрунтовувала факт, що саме українці значною мірою підготували те зближення з Європою, яке становило головний зміст Петрових реформ. Як видно, О. Єфименко відводила Україні роль посередника чи транслятора західноєвропейських культурних впливів на Руський світ. Виразні проєвропейські симпатії дослідниці прочитуємо у характеристиці Харківського університету, який, за її словами, був осередком західноєвропейських наукових та філософських ідей. Додамо, що вона рівнозначно поцінювала вагу у цьому середовищі слов'янофільської ідеї слов'янської взаємності та європейського вільнодумства.

О. Єфименко відзначила більший потяг до європеїзму у колах українського дворянства XVIII ст., ніж російського. Річ Посполиту, на її думку, не тільки можна було вважати європейською державою, але й «однією із передових європейських держав свого часу» [334, с. 205]. Загалом образ Європи дослідниця асоціювала із такими ознаками-характеристиками, як гуманізм, свобода, витонченість, технічний прогрес та цивілізованість у найширшому розумінні цього слова. В О. Єфименко чи не найповніше проявився синтез двох основоположних і раніше антагоністичних цивілізаційних образів: Слов'янський світ як «свій», а Європа як взірць-орієнтир суспільного поступу. Звідси її праці можуть слугувати промовистим прикладом початкового етапу у зміні цивілізаційних орієнтацій українських інтелектуалів.

Виразні елементи засвоєння європейської ідентичності прочитуємо на ментальній мапі М. Аркаса. Не відкидаючи засад слов'янської ідентичності загалом, він водночас висловлював проєвропейські симпатії, які значною мірою виявлялися в позитивній оцінці західноєвропейських впливів на слов'ян та вписуванні національної історії у загальноєвропейський контекст. Про Київську Русь він писав як про «непоследню державу серед інших європейських царств», акцентуючи на частих взаєминах між ними [124, с. 49]. Для історика важливим був той факт, що до XII ст. у церковно-релігійній сфері ще не існувало ніяких різниць між східною та західною церквами. Про об'єднане Галицько-Волинське князівство він висловлювався як про найбільшу державу у Європі, а про князів Лева та Андрія, зокрема, зазначав, що їх «дуже поважали на Заході». Характеризуючи унійні спроби Ватикану стосовно цього князівства, він, всупереч усталеній традиції, висловлювався більш ніж стримано:

«Папа хотів тільки пригорнути Українсько-руський народ до латинської церкви» [124, с. 85].

Устрій запорізького козацтва М. Аркас прирівнював до лицарських орденів у Західній Європі, інколи оцінюючи цей устрій навіть вище від західноєвропейських аналогів: «Не мав собі рівні у Європі й до наших часів» [124, с. 203]. В описі діяльності Ю. Немирича історик вів мову про Голландію як джерело «великої освіти» й схвально відгукувався про «розумний федеративний (спілковий) устрій» західноєвропейських країн. У поглядах М. Аркаса спостерігаємо водночас й слов'янофільські впливи рецепції європеїзму, що проявлялося в антигеманістських упередженнях. Про участь німців (чи загалом «чужинців латинян») у національній історії він незмінно вів мову як про «чужих». Так, в описі експансії хрестоносців на схід він вживав такі усталені лексеми, як «німецький гніт» чи метафори на зразок «страшна хмара». Звідси випливає, що цивілізаційні уявлення М. Аркаса також ілюструють перехідний етап процесу переорієнтації, у якому традиційні антигерманістські упередження поєднувались з поглядом на Європу як джерело високої культури.

Д. Яворницький розглядав Європу «чужою», проте неодноразово вписував події української історії у загальноєвропейський контекст. У працях з історії запорізького козацтва він неодноразово вдавався до порівняльного аналізу явищ з історії України та Західної Європи. Українські об'єкти з військової сфери він оцінював інколи навіть вище у зіставленні з європейськими аналогами. В українському історіографічному процесі Д. Яворницького вирізняє підкреслено позитивна оцінка проєвропейських реформ Петра I. Саме в цій проблематиці найвиразніше проявилися прозахідницькі симпатії історика, який загалом притримувався слов'янської ідентичності. Цій тематиці він ще у 1870-х рр. присвятив окрему працю «Історія Петра Великого». У ній молодий вчений у виправдовувальному тоні описував реформи Петра I, полемізуючи із закидами слов'янофілів на адресу царя [36, арк. 19-20]. У названій праці Д. Яворницький писав про «цивілізацію Заходу» як взірць високорозвинутого суспільства [36, арк. 95; 296]. Подібні інтерпретації знаходимо і у його пізніших козакознавчих студіях. Наприклад, в одній із них Західна Європа потрактована як джерело «світла» для Росії, а Петро I,

як читаємо, розпочав Північну війну через те, що Польща та Швеція, захопивши балтійське узбережжя, «заступили» це світло. Мотивом цієї війни, стало прагнення Петра I здобути «прямий шлях у Західну Європу і скористатися всіма набутками її високої цивілізації» [614, с. 196–197]. Отже, у поглядах Д. Яворницького Європа, залишаючись «чужою», ставала водночас орієнтиром й ідеальною моделлю цивілізаційного розвитку.

Подібну ситуацію, як із цивілізаційними поглядами Д. Яворницького, спостерігаємо у працях Д. Багалія. Попри стриманість у висловлюванні ширших узагальнень, харківський вчений інколи виказував деякі аспекти власної проєвропейської орієнтації. Він, зокрема в епізоді поцінування економічного становища ранньомодерної України, стверджував, що для неї «безмірно велике значення» мали сухопутні шляхи, які безпосередньо єднали її із Західною Європою. Учений не оминув відзначити також вищу якість західноєвропейських товарів [140, с. 140]. У характерологічному портреті українського селянина він акцентував на такій рисі, як «європейська ввічливість», протиставивши її «азіатській дикості» та «рабським звичаям» російських селян [140, с. 169]. У цих та подібних до них завуальованих висловлюваннях Д. Багалія прочитуємо його позитивну рецепцію Європи та переконання про європейську належність українців.

Вагома роль у процесі зміни цивілізаційної ідентичності українських істориків належала В. Антоновичу. Однак окреслення цивілізаційних уявлень цього вченого видається доволі проблематичним, оскільки він досить не чітко викладав їх у своїх публічних текстах. Підкреслимо, що в історичних працях В. Антоновича значно більше уваги приділено розгляду подій національної історії у загальноєвропейському контексті. Це особливо помітно при зіставленні його праць із історичними текстами М. Костомарова та П. Куліша. Західноєвропейські впливи на українську історію (крім католицько-єзуїтських) В. Антонович інтерпретував здебільшого позитивно, акцентуючи на українських та західноєвропейських зв'язках. Безпосередніх та чітких тверджень про європейську цивілізаційну належність України у його публічних текстах не віднаходимо. Радше навпаки – його висловлювання декларують приналежність України до Слов'янщини. Так, у докторській дисертації про Велике

князівство Литовське (1878) В. Антонович розглядав історію цієї держави у контексті Слов'янського світу [110, с. 625]. Так само у своєму узагальнюючому лекційному курсі (1895–1896) про козацьку епоху в історії України вчений неодноразово вписував історію козаччини у контекст «усієї Слов'янщини» [118, с. 183; 210]. Зауважимо, що і дисертація, і лекційний курс призначались для публічного захисту або викладів, що деякою мірою зобов'язувало вченого враховувати історіографічну традицію. Натомість у пізніших працях В. Антоновича про Слов'янський світ, Слов'янщину чи загалом загальнослов'янський контекст здебільшого не йдеться.

М. Довнар-Запольський відзначив у В. Антоновича деяку схильність до «слов'янофільської догми», хоча вбачав у свого вчителя цілком самостійний науковий шлях у цій проблематиці [713, с. 238]. О. Гермайзе простежував у діяльності В. Антоновича вплив російського слов'янофільства, що виявився у трактуванні общини як питомо слов'янського явища, а дружини – як чужого, зайшого [679, с. 247; 249]. Ставлення В. Антоновича до слов'янськості увиразнює нам його лист до О. Пипіна. У ньому він з неабиякою іронією твердив про «загальнослов'янську» звичку – в організаційних справах «ніяких термінів не визнавати», а власну неакуратність не менш скептично характеризував як підтвердження свого «слов'янського походження». Він визнавав факт, що нагадування в особистому обходженні є непристойним, але все-таки вдавався до нього, оскільки «між слов'янами воно не зайве» [81, с. 233–234]. Подібне ставлення вченого до слов'янськості прочитуємо і у листах до Ф. Вовка (1880), у яких він звинувачував свого кореспондента у «нервозному слов'янському політиканстві» та перебуванні у стані «всеслов'янського почуття насолоди» [81, с. 241; 242]. Оперуючи образом Слов'янського світу, вчений, як видається, прагнув віддати належне усталеній історіографічній традиції та замаскувати свою ідейно-світоглядну позицію перед офіційною владою.

Західну Європу В. Антонович розглядав насамперед як взірць культурності у найширшому сенсі, а відсутністю її в Україні пояснював неспроможність вибороти тут самостійність. Так, за його спостереженням, між 1640 та 1657 роками революційні події, крім України, мали місце в Англії та Неаполітанському королівстві, однак

тільки на Заході, завдяки високорозвиненій культурі, революція була успішною [118, с. 142]. У своєму лекційному курсі він розглядав федеративний устрій західних держав (Швейцарія та американські штати) як позитивний та прогресивний. Цим країнам вдалося його зреалізувати саме завдяки високому ступеню культурного розвитку. В Україні, за його міркуваннями, зреалізувати це неможливо [118, с. 135].

У сучасних дослідників не викликає сумніву вагомість діяльності В. Антоновича в українському історіографічному процесі та національному русі загалом. На основі аналізу його праць висновуємо про важливу роль цього ученого у процесі переорієнтації українських істориків на європейську ідентичність. З огляду на проблематичність окреслення його цивілізаційних поглядів, вважаємо доцільним вказати на деякі біографічні факти, які допоможуть увиразнити цивілізаційні орієнтації вченого. Дослідники пишуть про визначальний вплив на його світогляд західноєвропейської, особливо французької інтелектуальної традиції, зокрема філософії раціоналізму XVIII–XIX ст. Як свідчать спогади М. Славінського, французька культура В. Антоновичеві «відчиняла /.../ широкі ворота до європейського світосприймання». М. Грушевський зазначав, що його вчитель, тобто В. Антонович, радив звертатися до «здобутків освітнього французького руху XVIII в., вінчаного великою революцією» [200, с. 121]. В українській історіографії В. Антоновича вирізняла орієнтація на європейську культуру, зокрема на історичну думку. Тому він, за слухним міркуванням М. Браїчевського, був «перший справжній європеєць у вітчизняній історіографії, що підніс її над тим провінціалізмом, в якому вона потерпала досі» [655, с. 146].

Для аналізу цивілізаційних поглядів В. Антоновича не менше значення, ніж історичні праці, мають його матеріали особистого плану, насамперед епістолярій. Саме у ньому учений, як простежуємо, набагато відвертіше висловлювався, ніж у публічних текстах. Особливу вагу для нашої дослідницької теми має листування В. Антоновича з ідейним натхненником європеїзму М. Драгомановим. Підкреслимо, що й тут учений не висловлював відвертих тверджень про європейську належність України. Все-таки обидва колеги-опоненти у листуванні вели мову про європейську орієнтацію як очевидний для них факт. Так, у листі 1885 р. В. Антонович стверджував

шкідливість виховання української інтелігенції на виключно російській літературі. Він пропонував альтернативу: «шукати світла влюбій літературі західно-європейській» [93, с. 114]. Необхідно взяти до уваги, що листи-відповіді М. Драгоманова вміщували численні програмні настанови стосовно європеїзації українського руху. Важливо, що В. Антонович листовно не заперечував цих положень М. Драгоманова, що засвідчує їхнє одностайність у цивілізаційних питаннях. Крім цього, В. Антонович зауважував, що різниці у поглядах, особливо стосовно принципів питань між ними немає, існує відмінність «в мізерних відтінках думки і, великою мірою, в практичних прийомах» [93, с. 104]. Очевидно, що питання європеїзму для обидвох було принциповим, а не мізерним. Звідси можемо констатувати про єдність В. Антоновича і М. Драгоманова у проєвропейських орієнтаціях. Прозахідницькі симпатії В. Антонович висловлював і у листах до інших кореспондентів. Так, у листі до К. Мельник він охарактеризував професора О. Дмитрієвського як «цілком європейця» (з позитивною конотацією) [81, с. 286].

Ще одним не менш вагомим джерельним комплексом у вивченні цивілізаційних поглядів В. Антоновича є спогади та відгуки про нього колег-сучасників, студентів та послідовників у наукових сферах. Так, М. Славінський зазначив, що В. Антонович був завжди ґрунтовно ознайомленим «з усіма течіями європейської думки». Далі він чи не найчіткіше окреслив цивілізаційну орієнтацію В. Антоновича: «Українець психологічно й кровно, – він належав не до Сходу, а до Заходу. Він був європейцем чистого типу, забарвленого однак ознаками старої французької культури» [94, с. 214–215]. М. Славінський виразнював погляди вченого і на слов'янське питання. З цілого комплексу Кирило-Мефодіївських положень, читаємо у його спогадах, В. Антонович не те що заперечив, але «далеко відвів убік т. зв. слов'янську взаємність та слов'янське об'єднання. Він просто не вірив, що все те коли-небудь стане можливе» [94, с. 217]. Подібної відвертості у текстах самого В. Антоновича не віднаходимо. О. Гермайзе констатував, що В. Антонович стояв «на рівні сучасної йому європейської культури» [679, с. 246].

М. Грушевський зазначав, що західна культура стала для вченого об'єктом «високого поважання» [180, с. 78]. М. Кордуба у спеціалізованій студії про

В. Антоновича зауважував, що він своїм пріоритетним завданням мав висвітлення українських питань перед західноєвропейським культурним світом [349, с. 189]. С. Єгунова-Щербина у своїх спогадах засвідчувала добре знання західноєвропейської літератури й особливу симпатію В. Антоновича до романських народностей [77, с. 376]. Цінною для нас видається згадка М. Стороженка про те, що В. Антонович у своїх лекціях характеризував Литовську державу як таку, що побудована «на основинах західної цивілізації» [95, с. 406]. Як бачимо, численні спогади та відгуки про В. Антоновича виказують ту обставину, яку сам київський професор обережно приховував – його виразні проєвропейські симпатії. Тут варто додати, що європеїзм В. Антоновича значною мірою увиразнює його упереджено-негативістські погляди на Росію (про це йдеться у підрозділі 3.3).

Як видно, обережність В. Антоновича у висловлюванні ідейно-світоглядних поглядів, а також суб'єктивна нехіть до науково-історичних узагальнень та синтезу спричинили замовчування власних цивілізаційних переконань у публічних наукових текстах. В цивілізаційних уявленнях вченого, очевидно, ще не визріло чітке наукове узагальнення стосовно європейської приналежності України. В системі імагологічних образів для В. Антоновича Європа, мабуть, поставала хоча і не цілком «своїм», проте вже не цілком «чужим» простором. Поза сумнівом, Україну він мислив цивілізаційно ближчою до Європи, ніж до Московії-Росії. При такій орієнтації Слов'янщина не зникла із дослідницького поля цього вченого, хоча її змістове та аксіологічне наповнення істотно змінилося: вона перестала рецептуватися цілісною й самодостатньою цивілізаційною спільнотою. Вчений мислив Слов'янщину радше як групу мовно й генетично споріднених народів, що їх розглядав частиною загальноєвропейського простору, а не самостійною цивілізацією. Він першим серед українських істориків (не публічно) висловив відвертий скептицизм щодо слов'янськості як аксіологічної вартості. Є очевидним, що європеїзм (з культурністю як визначальним атрибутом) учений поціновував значно вище від слов'янськості. Звідси маємо підстави вважати, що в середовищі українських істориків В. Антонович започаткував процес «знецінення» слов'янськості та переорієнтацію науково-історичної думки на європейську ідентичність. Характеристика цього вченого, з боку

М. Драгоманова та М. Брайчевського («перший європеєць» української історії) була умотивованою як стосовно його науково-методологічного рівня, так і культурно-цивілізаційної орієнтації.

Найвагоміша роль у процесі цивілізаційної переорієнтації української інтелігенції належить, як відомо, М. Драгоманову. Одразу зауважимо, що драгоманівський європеїзм викладений більшою мірою у його публіцистично-полемічних (дещо меншою мірою у літературознавчих) працях та виступах, а не в суто історичних працях. Як відомо, чітке виокремлення у спадщині М. Драгоманова науково-історичних та публіцистичних жанрів є доволі проблематичним. В більшості випадків маємо поєднання авторських науково-історичних рефлексій із публіцистично-полемічними міркуваннями стосовно актуальних на той час суспільно-політичних питань. При цьому науково-теоретична пропаганда європеїзму знаходила своє логічне продовження у плідній громадській активності М. Драгоманова.

На початку свого наукового шляху М. Драгоманов, як і більшість сучасників, перебував під впливом слов'янофільства та був носієм слов'янської ідентичності. Проте він не став адептом крайніх слов'янофільських поглядів й проявляв симпатії до європейської культури. Як зауважував у «Австро-руських споминах» йому вже у 1858–1860 рр. не імпонували антиєвропейські упередження П. Куліша, які він називав «противуєвропейською гарячкою». У молодості він проявляв посилений інтерес до творів західноєвропейських письменників, до яких, за його словами, був «ще з дому ласий» [75, с. 153]. В процесі здобуття освіти та ознайомлення зі здобутками передової на той час інтелектуальної думки М. Драгоманов поступово засвоював засади європеїзму, який у його інтерпретації мав доволі динамічний і суперечливий зміст. Насамперед зауважимо, що в концептуальне осмислення Європи як цивілізаційної спільноти М. Драгоманов привніс у порівнянні із більшістю істориків-попередників декілька нових засад. Однією із них було те, що Європу він мислив не як споконвічну чи прадавню спільноту, а радше як історично динамічний феномен, який є продуктом модерної епохи. Підкреслимо також, що в українській інтелектуальній традиції М. Драгоманов першим чітко й послідовно артикулював

поняття *Східна Європа* (у текстах його попередників та сучасників побутує недиференційоване *Європа*). Як простежуємо, просторово Східна Європа у його уявленнях здебільшого накладалась на простір Слов'янського світу, окресленого у текстах попередників.

Наступним концептуальним нововведенням М. Драгоманова стала відмова від ототожнення цивілізаційного образу Європи із германським світом. Вчений у багатьох своїх працях акцентував на її полікультурному характері. У змістоповненні поняття Європа він виділяв щонайменше три або чотири компоненти: германський, романський слов'янський та кельтський. З-посеред попередників М. Драгоманова деякі вчені хоча і визнавали наявність романського компонента Європи, проте не акцентували на ньому. Для них Європа незмінно залишалася тотожною германському світові. Лише однодумець М. Драгоманова В. Антонович чітко виокремлював поруч із германським і романський світ як рівноправну складову західноєвропейського життєпростору. В. Антонович при цьому мав незрівняно більшу симпатію до романського компонента (особливо до французького), ніж до германського. Цю тенденцію ми спостерігаємо і у працях М. Драгоманова. В останнього помітною є також більша прихильність до кельтського компонента Європи. Посилений науковий інтерес до історії кельтських народів зумовлювався сучасним М. Драгоманову «новокельтським» рухом. У національному житті кельтських народів (провансальців, валонців, шотландців, ірландців) вчений знаходив чимало паралелей із становищем українського народу. Тому його наукові студії та замітки на цю тему зумовлювались не просто академічним інтересом, а впливали з цілком конкретного соціального замовлення. Зауважимо, що М. Драгоманов присвятив цьому рухові спеціалізовану студію «Новокельтський і провансальський рух у Франції». У ній він проводив аналогію між взаєминами кельтів з романо-французами та відносинами слов'ян із німцями [23, арк. 48].

У поглядах М. Драгоманова (подібно у В. Антоновича) спостерігаємо деяке упередження стосовно німців. Німецькість (ширше германськість) учений виносив за межі європеїзму й трактував як самодостатній етнонаціональний феномен. На Закарпатті він, як читаємо у мемуарах, спостерігав місцевих німців, які вже цілком

втрапили «західну культуру» [75, с. 268]. Із цього висловлювання випливає, що етнічний німець міг не бути європейцем в культурно-цивілізаційному сенсі. Упереджене ставлення М. Драгоманова до німецькості (германізму) виказують його висловлювання «німецько-бюргерський централізм», «буржуазно-німецька преса» тощо. Як бачимо, німецькість у Драгоманова-публіциста асоціювалась саме із тими соціальними та політичними феноменами, із яких він категорично не приймав. Історичний образ німців позначений на сторінках його праць насамперед такою рисою, як схильність здійснювати агресивну великодержавницьку політику стосовно інших народів, насамперед слов'ян. Так, у вже згадуваній студії про новокельтський рух М. Драгоманов наголошував на послідовній германізаційній політиці німців на різних історичних етапах. Якщо в домодерні часи німці германізували багато слов'янських племен, то в модерну епоху, як читаємо, німецька історіографія «оспіває» ці нищівні війни проти слов'ян. Сучасне ж йому німецьке суспільство вороже зустрічає будь-яку спробу культурної емансипації онімечених слов'ян [23, арк. 48]. «Позаяк слов'яни, – читаємо у М. Драгоманова, – були менше вчені, ніж німці, то вони поновили в себе всі хиби німецького національства і навіть деякі просто навчилися всяким думкам у німецьких національців» [323, с. 68]. Учений наголошував, що українці «натерпілись» у свій час «біронових німців» [313, с. 227].

М. Драгоманов досить багато уваги приділяв германізаційній політиці Габсбурзької монархії. Так, оцінюючи австрійські статuti, він наголошував, що «вони не видумані слов'янами, до слов'ян не прикладаються, часом видумані прямо проти слов'ян» [302, с. 205]. Учений критикував німецьких істориків за германофільство й прагнення доказати «рятівну» роль германських племен під час їхнього вторгнення у пізню Римську імперію [311, с. 41]. Негативну оцінку модерного німецького національного руху прочитуємо у праці «Чудацькі думки про українську національну справу». Тут вчений звинувачував німців у національному егоїзмі, гіперболізації національної виключності, нехтуванні космополітичними засадами [323, с. 66–67]. Він акцентував, що прусські та австрійські князі віддавна завойовували та германізували сусідні їм слов'янські народи.

У негативному ставленні до германізму М. Драгоманов був спадкоємцем української історіографічної традиції. Драгоманівські антинімецькі упередження можна трактувати наслідком слов'янофільських впливів на ранніх етапах його становлення як ученого. На пізніших етапах своєї діяльності він здебільшого їх позбувся, проте деякі негативні погляди на германізм все-таки простежуємо і тоді. М. Драгоманов та В. Антонович принципово відрізнялися від попередників тим, що у них германський світ вже не ототожнювався із всією Західною Європою. Багатовікова німецька експансія на Схід, підкорення та асиміляція німцями слов'янських народів, германізаційна політика Австрійської та Пруської імперій у працях вищезгаданих істориків інтерпретувались відверто негативно. При цьому подібні прояви германізму, на їх думку, не були репрезентативними ілюстраціями європеїзму загалом.

Ще одним концептуальним нововведенням М. Драгоманова стало цивілізаційне розмежування «старої» (середньовічної) та «нової» (модерної, «поступової») Європи. Його ставлення до цих двох Європ кардинально відрізнялося: якщо атрибути «старої» Європи він критикував не менше від своїх попередників, то «нову» Європу розглядав як безальтернативний вектор майбутнього цивілізаційного поступу України. Звідси важливо уточнити: ідейно-світоглядні настанови М. Драгоманова стосовно необхідності засвоєння європеїзму стосувалися виключно «новевропейської» цивілізації і аж ніяк не «староевропейської». Таким чином, у цивілізаційних поглядах М. Драгоманова образ Європи позбавлений позачасової статичності, тобто споконвічності чи прадавності. Хоча вчений і не висловив чітко цієї думки, проте опосередковано із його праць випливає, що середньовічна католицька та модерна «поступова» Європа – це якісно відмінні ступені її розвитку, фактично дві окремі цивілізації, які послідовно змінювали одна одну в межах одного життєпростору. У середньовічній Європі він вбачав ті ж хиби, що і його попередники, носії слов'янської цивілізаційної ідентичності. Середньовічну європейську культурну традицію він у руслі історіографічної традиції позначав «латинщиною»; він її однаково негативно оцінював як у західноєвропейському, так і українському історичних контекстах. Натомість прогресивну Європу М. Драгоманов мислив як

динамічний процес, окремі атрибути якого зароджувалися ще у надрах старої Європи. Такими атрибутами «новоєвропеїзму» були для нього насамперед реформаційні рухи, секуляризація суспільного життя, свобода совісті, ліберальні та демократичні тенденції в суспільному розвитку, широка освіта народних мас, культурний розвиток на основі простонародної традиції, технічний та науковий прогрес тощо.

Нову Європу як певною мірою завершений етап М. Драгоманов вбачав в епоху просвітництва та французької революції. Сучасну йому нову Європу він мислив уже як взірець демократичного суспільного устрою. Так, у праці «Пропаший час» він зауважував, що сучасне європейське мислення ґрунтується на принципі опертя на «волю народу», протиставляючи йому російську засаду «царської самоволі» [313, с. 227]. У публіцистичній спадщині М. Драгоманова неодноразово прочитуємо прогностичні думки про майбутній «новий європейський союз» [302, с. 181]. Загалом, у поглядах М. Драгоманова образ Європи був більшою мірою перспективним, зорієнтованим на майбутнє, а не ретроспективним, як образ Слов'янщини. Поняття «Європа» він поєднував із поняттям «цивілізація» (зрозуміло, у значенні вищого ступеня розвитку, а не спільноти); європейські ідеї здебільшого характеризував як «передові». Звідси доцільно висновувати, що цивілізаційний образ нової Європи у М. Драгоманова наділений насамперед такими атрибутами, як прогрес, розвиток, цивілізованість.

Окреслену концептуальну схему історичного та цивілізаційного розвитку Європи він пристосовував лише до західноєвропейського простору. Що ж стосувалося Східної Європи, то М. Драгоманов висловлювався про її «відсталість» та «недоцивілізованість». Варто додати, що саме він став першим українським вченим, який чітко й послідовно (а не спорадично, як попередники) диференціював у географічно-просторовому сенсі Західну та Східну Європу. Нецивілізованість Східної він розумів не як її природну чи споконвічну характеристику, а радше як результат «нещасливого» історичного розвитку. З XIII по кінець XVIII ст., як читаємо у М. Драгоманова, татарські вторгнення й московський «збір» руських земель систематично руйнували увесь схід Європи та розганяли тамтешню людність

[324, с. 405]. Саме у цих процесах він вбачав основну причину відставання Східної Європи від Західної.

У східноєвропейській історії учений віднаходив чимало ознак цивілізованості, проте на цьому життєпросторі він фіксував істотно меншу їх концентрацію та істотне хронологічне «запізнення» у порівнянні із західноєвропейською історією. Звідси впливали стійкі уявлення М. Драгоманова про те, що Західна Європа є стосовно Східної джерелом цивілізуючих впливів. Зрозуміло, що такі цивілізаційні орієнтації вченого поставали чи не найрепрезентативнішим втіленням засад європоцентричного світогляду в українській історичній думці. Є очевидним, що східноєвропейський життєпростір у цивілізаційних уявленнях М. Драгоманова не наділений чітким цивілізаційним статусом. У минулому слов'янський його компонент – це, за М. Драгомановим, складова Слов'янщини. Проте сам концепт Слов'янщина вчений використовував переважно у працях полемічного характеру (здебільшого, коли його опонент актуалізував таке поняття) й використовував його зазвичай у ретроспективному контексті. Не віднаходимо виразних прикладів, щоб вчений артикулював цей слов'янофільський концепт стосовно сучасної йому дійсності. У багатьох своїх текстах М. Драгоманов інтерпретував Слов'янщину поза історичною перспективою, або лише як мовно-етнографічну спільність. Відвертого протиставлення слов'янізму та європеїзму у М. Драгоманова так само не простежуємо. Майбутнє Слов'янщини як мовно-етнографічної спільності він бачив тільки у контексті нової Європи. Згідно його програмної настанови, діячам українського руху належить стоячи «ногами й з серцем» в Україні, «держати свої голови в Європі, а руками обнімати по меншій мірі всю Слов'янщину» [324, с. 403].

Поєднання європейського та слов'янського принципів ми спостерігаємо у драгоманівському твердженні про «європейсько-слов'янську основу» для українського громадянства. В трохи ширшому контексті цивілізаційний статус Східної Європи у його уявленнях відображає двокомпонентна концептуальна схема: Слов'янщина – у минулому; «нова» Європа – у майбутньому. Сучасну йому Східну Європу М. Драгоманов, як простежуємо у процесі аналізу його численних публіцистично-полемічних праць, сприймав такою, що знаходиться на перехідному

етапі (своєрідному цивілізаційному зламі), й до того ж як дуже неоднорідну. У ній він спостерігав масу атрибутів «старої», нецивілізованої епохи (середньовіччя), проте вбачав появу чималої кількості «ступових» (новоєвропейських) явищ. Загалом сучасний йому східноєвропейський простір учений радше оцінював як напівварварську периферію на противагу цивілізованій Західній Європі. Він не висловлював цілковитої впевненості у тому, що увесь східноєвропейський простір неодмінно стане «ною» Європою. Проте прийняття «новоєвропеїзму» розглядав як безальтернативний шлях до цивілізованості та прогресу. У епістолярії М. Драгоманова прочитуємо твердження про «нову слов'янсько-європейську партію» [287, с. 533].

Додамо, що у спадщині М. Драгоманова знаходимо чимало тверджень про відсталість східноєвропейського простору. Вони, ці твердження, могли стосуватися не лише загальних тенденцій суспільного чи політичного розвитку, але й повсякденно-побутової сфери. Так, за його висловом, «руська людина п'яною буває частіше від західного європейця» [318, с. 421]. Доволі промовистими є описані ним в «Австро-руських споминах» подорожні спостереження про межу між Західною та Східною Європою. Як читаємо, польський «панок» при посадці у вагон на етнографічній межі Моравщини та Польщі у «сурдуті й без палки штовхнув мужиків з довгими киями без усякої думки дістати здачі» [75, с. 192]. Суть оповіді зводилась до того, що у Західній Європі такої зверхньої та зухвалої поведінки аристократії стосовно простолюдинів М. Драгоманов не спостерігав. Описаний випадок він подав як яскраву ілюстрацію «недоцивілізованості» Східної Європи.

У концепції новоєвропеїзму була закладена ще одна принципова новація М. Драгоманова. Образ Європи він відмовився ототожнювати із католицьким світом, інтерпретуючи католицизм («папізм») атрибутом середньовіччя, «старої» Європи, який гальмував її культурний та суспільний поступ. Віддаючи належне українській історіографічній традиції, М. Драгоманов особливо негативно ставився до діяльності ордену єзуїтів, що його узагальнював як «знаряддя відродження папізму» [285, с. 89]. Він наводив обурливий для нього факт спалення єзуїтом в ході релігійної війни 60 000 чеських книг, ілюструючи таким чином вагу попередньої культури та «варварство

католицької реакції» [285, с. 150]. Відкидаючи не тільки католицький, але й будь-який релігійний фанатизм чи міжконфесійну боротьбу, М. Драгоманов пропагував віротерпимість. Саме релігійний фанатизм, за його висловом, «обагрив» й «окровавив» Європу кров'ю. Якщо католицизм у його поглядах поставав атрибутом старої Європи, то віротерпимість та свобода совісті – засадою новоєвропеїзму. Відкидаючи католицизм, учений схвалював появу у Європі реформаційних та секуляризаційних рухів та вільнодумства. Саме вони, на його думку, стали початком «поступу» у культурно-інтелектуальному житті Європи. Як відомо, М. Драгоманов, світоглядний раціоналіст, у духовно-релігійній сфері був симпатиком протестантизму. У своїх спостереженнях після подорожі Закарпаттям він висловив думку, що словаки в межах Угорського королівства досягли значно кращого соціального та культурно-освітнього рівня саме завдяки протестантському віросповіданню. Звідси якщо стара католицька Європа поставала на сторінках його праць об'єктом критики, то протестантські рухи він трактував уже ознакою новоєвропеїзму.

Історичні погляди М. Драгоманова щодо українського минулого цілком вписуються в окреслену вище концептуальну схему його цивілізаційних уявлень. Фактично М. Драгоманов став першим українським істориком, який вийшов за межі національної історії й започаткував аналіз явищ та процесів українського минулого у широкому загальноєвропейському контексті. Такий підхід дав йому змогу здійснювати багатоаспектний порівняльний розгляд українського та загальноєвропейських історичних процесів. М. Драгоманов першим з-посеред українських істориків відмовився від статичної, позачасової оцінки цивілізаційного статусу України. Як впливає із його праць, українські землі на різних етапах свого історичного розвитку перебували під різними цивілізаційними впливами. Стосовно давньоруської епохи, то М. Драгоманов фіксував переважаючий тоді візантійський вплив. Цьому впливу він не надавав вагомості оцінки: «візантійщина» була для нього втіленням «антипрогресивних» явищ. Учений, зокрема, звинувачував істориків-попередників у «тенденційній симпатії» до Візантії так само, як і їхні «національно-клерикальні антипатії» до Заходу. М. Драгоманов ставив Візантію нарівні із Азією та

європейським середньовіччям [302, с. 202]. Загалом давньоруська державницька традиція та візантійський вплив на неї не входили у поле його першорядних наукових зацікавлень.

Незрівняно більший інтерес у вченого викликала ранньомодерна епоха національної історії. У ній він простежував чимало фактів, які свідчили про спільні тенденції історичного розвитку України та Західної Європи. Зрозуміло, що про ототожнення України із Європою не йшлося. М. Драгоманов радше стверджував вагомий (інколи переважаючий) вплив загальноєвропейських явищ та процесів на хід української історії XVI–XVII ст. Як читаємо у М. Драгоманова, український культурно-освітній рух XVI ст. був позначений впливом європейського відродження та реформації [323, с. 161]. У XVII ст. освічені українці (наприклад, Ю. Немирич) уже констатували відсталість своїх традиційних шкіл й робили спроби наблизити їх до нового європейського взірця [322, с. 25].

Якщо йти за логікою тверджень ученого, то українське суспільство, проходячи ті ж самі етапи історичного розвитку, що і Європа, неодмінно мало б досягти подібних прогресивно-поступових результатів й стати (хоча із певним запізненням) інтегрованою складовою цивілізованого європейського простору. Так, зазначав учений, «двісті років назад скрізь вже по Європі освіта стала вменшати кріпацтво, котре українці майже скрізь тільки що скинули у себе, повставши проти польських панів» [313, с. 240]. Тут простежуємо акценти на синхронності прогресивних явищ в Європі та Україні. У розвитку козацької Гетьманщини та Запорізької Січі вчений віднаходив «іскорки лібералізму» та виразний вплив західноєвропейського парламентаризму [299, с. 431]. Такі прогресивні тенденції у розвитку козацького суспільства він пояснював ознайомленням старшинської верстви із поступом у Західній Європі. Проєвропейські симпатії українців М. Драгоманов вбачав у їхньому ставленні до Туреччини, зруйнування якої вважав «загальноєвропейською задачею». Хоча наприкінці XVII ст. запорожці бунтували проти Москви, проте як тільки Петро I почав воювати з Туреччиною, щоб прорубати «вікно в Європу», то вони у цій справі навіть стали «вірними його слугами». Коли ж згодом запорізькі козаки опинились у протекції Кримського ханства, то «вся Україна почувала ненормальність такої

протекції» і при нагоді одразу ж вернулись до Росії. Отже, цю «загальноєвропейську задачу», за словами вченого, український народ «нюхом чув» [299, с. 444–445].

Для обґрунтування відмінностей між Україною та Московією М. Драгоманов апелював до того факту, що «Україна до XVIII ст. була більше пов'язана із З[ахідною] Європою, і хоча із сповільненням (завдяки татарам), але все ж таки йшла заодно з З[ахідною] Є[вропою] у суспільному та культурному прогресі» [76, с. 58]. Проте на цей рух до цивілізованості кардинально вплинули, за М. Драгомановим, події середини XVII ст., насамперед входження українських земель до складу Московського царства, що вирішальним чином змінило вектор цивілізаційного розвитку України. Як читаємо у праці «Пропащий час», що хоча воля в Україні ще не була «вкорінена в народ наукою», проте вона пристала до Московського царства з «самовольним царем, з кріпацтвом, жившим без науки». Звідси, констатував М. Драгоманов, «царська самоволя заїла вольності українські». Далі він відверто висловився про розрив України із традицією європейського вільнодумства, оскільки останньому, яке у Європі було невіддільним від науки і вже ширилось в Україні, «тепер поставлений був тин царською та чиновницькою самоволею» [313, с. 243]. Із висловлених у праці міркувань випливає, що входження Гетьманщини у сферу впливу Московського царства припинило природній культурний та цивілізаційний поступ України у загальноєвропейському контексті. Двохсотлітнє перебування українських земель у російській державі, за М. Драгомановим, стало гальмом на шляху розвитку цивілізованості в Україні. Тому цю епоху він окреслив як «пропащий час». При цьому прочитуємо думку, що європейська цивілізація була не самодостатньою цінністю для українців, а саме її цивілізованість та прогрес спричинили проєвропейські симпатії.

Ще виразніше вчений висловився про сходження України з європейського шляху розвитку у праці «Шевченко, українофіли й соціалізм». Як читаємо у ній, Україна у XIX ст., ставши провінцією Російської імперії, відстала більше від передової Європи, ніж коли вона «йшла без перериву своєю дорогою з XVII ст.». При цьому він акцентував, що Україна на той час уже відстала навіть від «Московщини, яка в XVII ст. була дальше позаду, ніж наша Україна з Білою Русею» [324, с. 403]. Таке відставання у суспільному прогресі, за М. Драгомановим, стало результатом

того, що Україна звернула з європейського шляху розвитку. Думку про те, що в модерну епоху стосовно «новоєвропеїзму» Україна відстала навіть від Росії, М. Драгоманов увиразнив у «Чудацьких думках про українську національну справу». Тут він висловився, що українці відставали від Європи більше, ніж петербуржці чи москвичі. Відсталість не тільки від європейців, але й від росіян він ілюстрував (у традиційній драгоманівській манері) на прикладі діяльності М. Костомарова. Цей історик, як читаємо, за дев'ять років заслання «відстав від передового світу» й здійснював «виходки» проти передових та прогресивних новоєвропейських явищ (соціалізму та матеріалізму), не зумів належно оцінити західних (протестантських та римських) впливів на українське письменство XVI ст. [323, с. 84]. На думку М. Драгоманова, історичні обставини XVII ст. не дали змоги козацькій Гетьманщині перейти в новоєвропейську впорядковану державу, зокрема зреалізувати проекти організації в Україні університетів і гімназій, що пропонував Ю. Немиричем у Гадяцьких умовах. Водночас учений зауважував, що до російської вищої культури з XVIII ст. українці «потяглися добровільно» [323, с. 162].

В «Австро-руських споминах» учений зазначив, що український народ не досягнув у своєму розвитку таких успіхів, як інші народи Європи, й тому не може «цілком рівно йти з ними дорогою поступу» [75, с. 220]. На його думку, сучасна йому Україна в політичному аспекті «проходить європейський XVII–XVIII вік, і через те не дивно, що тут навіть у XIX ст. ще бачимо повну силу монархічного ідеалу у чесніших людей» [299, с. 430].

Аналізуючи модерний український рух, М. Драгоманов констатував, що новоєвропейські ідеї демократизму та лібералізму з'явилися в Україні спочатку «не в українській одежі», оскільки європеїство «приходило» сюди через Петербург та Москву, імперську армію, яка, воюючи з Наполеоном, побувала у Європі. У цьому європеїстві він вбачав «корінь» всього прогресивного в Росії загалом та Україні зокрема. Діячі українського руху XIX ст., писав він, більше проникалися українським етнографічним почуттям, але «зате менше могли всвоїти собі європейського лібералізму й демократизму». У цьому вчений вбачав фатальний поділ між вільнодумним європеїством та українським етнографізмом та патріотизмом

[299, с. 439–440]. М. Драгоманов зазначав, що перебування в Західній Європі переконало його, що саме космополітичний європеїзм, який не заперечує національних варіацій загальноєвропейських ідей та форм, є кращою основою для українських автономних устремлінь [76, с. 58]. За його підсумками, при відсутності можливостей безпосереднього ознайомлення з новоєвропейськими досягненнями передова російська культура могла б виконувати роль посередника у трансляції в Україну прогресивно-поступових тенденцій Західної Європи, тобто бути своєрідним європеїзатором України. Тому М. Драгоманов позитивно сприймав «об'європейських» (вислів про В. Каразіна) українців та росіян. Додамо, що в одній із літературознавчих праць він висловився, що українська інтелігенція «знайшла свій народ, лише перейшовши через європейську школу» [302, с. 111].

Таким чином, у науково-історичній та публіцистичній спадщині М. Драгоманова вперше висловлена умотивована проєвропейська цивілізаційна орієнтація, хоча ще не обґрунтована повна тотожність України із європейським життєпростором. Вчений радше доводив спільність тенденцій загальноєвропейських та українських історичних процесів з певним хронологічно-часовим відставанням останнього й вимушеним двохсотлітнім його відривом від новоєвропейського прогресу. Теза М. Драгоманова про європейськість України була не стільки історично-ретроспективною, скільки ідейно-перспективною настановою на майбутнє. Суто історичні аргументи у драгоманівській концепції новоєвропеїзму слугували обґрунтуванням його ідейно-політичних постулатів. Загалом європейськість України для М. Драгоманова була не самоціллю, а «формою і способом» досягнення такого ключового атрибута новоєвропеїзму, як цивілізованість. Ті історичні аспекти європеїзму, які виходили за межі зазначеного атрибута, потрактовані вченим негативно. Звідси далеко не всі західноєвропейські впливи на українську історію сприйняті М. Драгомановим позитивно. Те, що стосувалось «старої» Європи, як, наприклад, католицизм, єзуїтська освіта, німецька експансія, онімечення тощо, поінтерпретоване таким, що суперечило суспільному прогресу. Цивілізаційні погляди М. Драгоманова доречно окреслювати не стільки як європейську ідентичність, а радше як європейську орієнтацію. Новоєвропеїзм М. Драгоманова не означав відмови

від концепту Слов'янщина, яким він, на відміну від попередників, позначав не самодостатню цивілізаційну спільноту, а тільки складову загальноєвропейської спільноти.

Хоча М. Драгоманов вперше відверто задекларував себе прихильником європейської орієнтації, все-таки не варто перебільшувати його особистого впливу на процес цивілізаційної переорієнтації українських істориків. Як відомо, складна в характерологічному плані постать М. Драгоманова сприймалася у сучасному йому українському інтелектуальному середовищі двох імперій дуже неоднозначно. Рецепція його суперечливих світоглядних позицій, громадської активності мала частіше упереджений характер. Іноді негативне ставлення до особи М. Драгоманова переносилось на його європеїзаторські настанови. В академічному середовищі істориків-науковців драгоманівська концепція новоєвропеїзму сприймалася радше як ідейно-політична, а не науково-історична, оскільки вона здебільшого артикулювалася у працях публіцистично-полемічного характеру. Звідси значна частина української інтелігенції у свій час відкидала інтелектуальну спадщину М. Драгоманова без огляду на її багату і, зрозуміло, складну внутрішню різноманітність та незаперечно високу академічну вартість наукового доробку вченого. Цілісна концепція новоєвропеїзму могла прочитуватися лише при комплексному аналізі численної публіцистичної спадщини М. Драгоманова, яка виходила з друку упродовж тривалого часу й далеко не завжди доходила до адресата.

Варто взяти до уваги той факт, що сам М. Драгоманов «першим європейцем» української історії вважав В. Антоновича. Хоча серед сучасників М. Драгоманова подібної до його проєвропейської орієнтації дотримувались і деякі інші історики (навіть його світоглядні опоненти), проте їхні цивілізаційні погляди формувались поза його визначальним впливом. Не заперечуючи цього європеїзаторського впливу М. Драгоманова на молоду генерацію діячів-радикалів, на тогочасний український літературний рух, водночас можемо висновувати, що драгоманівський новоєвропеїзм не мав вирішального впливу на європейські орієнтації інших тогочасних знакових постатей українського історіографічного процесу, зокрема В. Антоновича чи О. Барвінського. Висловлене не применшує вагомості ролі М. Драгоманова у

становленні європейської ідентичності наступної генерації українських істориків, які повнотою заявили про себе вже у ХХ столітті.

В українській історичній думці Галичини русофільська (згодом москвофільська) течія протягом другої половини ХІХ ст. незмінно залишалась на засадах слов'янської ідентичності, натомість українофільська пройшла своєрідну еволюцію. Вже у світогляді пізніх народовців (1880-і рр.) спостерігаємо зміщення цивілізаційних орієнтирів у бік європеїзму. Так, у працях О. Барвінського загальноєвропейський контекст у викладах історичного розвитку руських земель починає домінувати над загальнослов'янським, особливо східнослов'янським. У синтетичній праці «Ілюстрована історія Руси» а також підручниках О. Барвінський намагався інтерпретувати національне минуле як органічну частину загальноєвропейського історичного процесу. Українській історії учений протиставляв московсько-російську із притаманною їй, за його твердженням, азіатською моделлю історичного розвитку. Концепція О. Барвінського в цілому нагадувала схеми національної історії представників наддніпрянської історіографії народницького напрямку, насамперед М. Костомарова та В. Антоновича. Найбільшою оригінальністю у ній відзначалися саме ті аспекти, які стосувалися потрактування цивілізаційного контексту. Цивілізаційні орієнтири, які у вчених-наддніпрянців старанно приховані чи завуальовані, у галицького історика якраз виразно акцентовані.

Важливо, що вчений оминув у названій вище фундаментальній праці традиційну для галицької історіографії тезу про давньослов'янську спільність, а розпочав виклад із передумов виникнення давньоруської держави. Свідченням європейськості жителів Києва і Південної Русі слугував для нього той факт, що народ руський «любувався в самостійності і волі» й не мав «покірливості», характерної для жителів Залісся [151, с. 37]. Історик досить виразно протиставив основоположні засади державно-політичного устрою Русі та Володимиро-Суздальщини: відносний демократизм першої (вічовий устрій, громадське право) та авторитарно-деспотичний лад другої. Беззастережно ідеалізуючи постать Данила Романовича, О. Барвінський писав про його князівство як про «найбільшу на той час державу в Європі» [151, с. 58–59].

Різновекторна зовнішньополітична активність князя-короля Данила Романовича давала галицькому історикові досить вдячний матеріал для дискусії стосовно цивілізаційно-геополітичної орієнтації. О. Барвінський не оминув нагоди наголосити на «західницькому» ухилі геополітичного спрямування галицького правителя: «За князя Данила руське життя і просвіта набирають відмінного виразу і вдачі, бо розвиваються під впливом західної Європи, одначе без шкоди руській народності» [151, с. 60]. Для підтвердження своєї тези про приналежність Галицько-Волинської Русі до європейського світу історик навів низку фактів: виховання Данила, Василька та їх батька Романа при європейських дворах; тісні контакти з Польщею, Угорщиною, Чехією та іншими європейськими державами; етнічно-культурна та релігійна толерантність у державі Романовичів; династичні взаємини між Романовичами, П'ястовичами та Арпадовичами; участь Данила у війні за австрійське престолонаслідування і, зрештою, прийняття королівського титулу та церковної унії. Вчений резюмував: «Галицько-Володимирська Русь могла тоді розвиватися поруч із Західною Європою, бо щодо просвіти не стояла нижче від неї, а сусідні краї, Угри і Польщу, навіть перевищувала, коли тим часом на півночі в Суздальсько-Московському князівстві панувала велика темнота» [151, с. 60–61].

З метою увиразнити контраст між азіатською «темнотою» Володимиро-Суздальщини та «європейськістю» Галичини-Волині О. Барвінський зіставляв позиції правителів цих держав стосовно татарської залежності. Так, для суздальсько-московських князів повна залежність від татарських ханів була вигідною, адже, опираючись на допомогу татар, вони мали змогу зміцнювати свою авторитарно-деспотичну владу у власних володіннях. У державі Романовичів історик фіксував цілком протилежну ситуацію. Хоча залежність галицького князя від татар була значно меншою у порівнянні з володимиро-суздальцями, «Данило не міг і цього приниження стерпіти» й прагнув «визволитися з-під цього соромного ярма татарської орди» за допомогою коаліції саме європейських держав [151, с. 67–68]. Все це, на думку О. Барвінського, свідчило про західноєвропейську орієнтацію короля Данила. Як бачимо, галицький учений чітко розмежовував ставлення галицько-волинських і московсько-суздальських князів до татарської залежності: перші будь-що намагалися

її позбутися, другі добровільно й беззастережно визнавали ханську зверхність. Ця різниця, за О. Барвінським, свідчила про європейський (західний) тип ментальності перших й азіатський (східний) – других.

Не сумніваємося, що інтерпретації політичних стратегій галицько-волинських та володимиро-суздальських правителів стосовно татарської зверхності О. Барвінський запозичив із життєписної серії М. Костомарова. Все-таки галицького ученого вирізняв акцент саме на цивілізаційній «чужості» Володимиро-Суздальщини. Помітним є те, що О. Барвінський не стільки обґрунтовував європейськість русько-українських земель, скільки протиставляв їм азіатськість московсько-російських. Русинів і московитів учений розглядав як генетично чужорідні, ментально несумісні та відмінні антропологічно народи; Московщину і Русь трактував політично-цивілізаційними антагоністами, ворожими один одному представниками азіатського Сходу та європейського Заходу. Стосовно інших історичних періодів історик не вдавався до настільки промовистих зіставлень-паралелей, проте комплексний аналіз доробку не ставить під сумнів європоцентричності його світогляду. Звідси можемо резюмувати, що О. Барвінський першим в галицькій (та й загалом українській) історіографії беззастережно поінтерпретував історію русинів-українців як цілком європейського народу. Інтерпретація вченого була спрямована насамперед проти русофільської тези про приналежність українців до «общеруської» народності.

Із «Споминів мого життя» О. Барвінського знаємо, що він (аналогічно і його вчитель історії В. Ільницький) поділяв позитивістську світоглядну засаду про Європу як об'єднання «культурних народів» [69, с. 39; 51]. У «Споминах...» читаємо про зацікавлення молодого ученого «сучасними європейськими струями» у суспільному та культурному житті й найновішими творами європейського письменства. У характеристиці свого гімназійного періоду О. Барвінський висловився про «широкий світ Слов'янщини» [69, с. 88], проте в описах пізніших етапів свого життя (так само і в історичних працях) вчений цього поняття не артикулював. Слов'янство він мислив радше як мовно і культурно споріднену групу народів, а не цивілізаційну спільноту.

Таким чином, О. Барвінський у Галичині великою мірою спричинився до утвердження європоцентричної цивілізаційної орієнтації, оскільки його попередники

з числа представників українофільсько-народовської течії українського національного руху дотримувались переважно слов'янської цивілізаційної приналежності. Обґрунтування європейськості українців-русинів учений увиразнював за допомогою протиставлення їм російського (московського) фактора із притаманною йому азіатською моделлю історично-цивілізаційного розвитку. Утвердженням цивілізаційних відмінностей між українцями-русинами та росіянами-великоросами О. Барвінський намагався підсилити основоположну тезу українофільсько-народовської ідеології про окремішність цих народів.

Вагоме значення для проблемного комплексу нашого дослідження мають цивілізаційні погляди М. Грушевського як знакової постаті української історіографії. Сучасні дослідники виділяють два чинники, що впливали на формування цих поглядів: тривалий період історичного співжиття українців із західними та східними сусідами, а також власний життєвий досвід самого М. Грушевського. В. Тельвак відзначає також деяку суперечливість між задекларованими методологічними позиціями та дослідницькою практикою вченого. Як прихильник позитивістських цінностей, М. Грушевський у своїх історіософських рефлексіях декларував симпатії до європейських цивілізаційних засад й акцентував на їхній вагомості для української історії [895, с. 298–299]. Обґрунтовуючи тезу про амбівалентність цивілізаційних переконань М. Грушевського, В. Тельвак спостеріг певний інтелектуальний парадокс: приймаючи позитивістські засади, особливо прогресу, вчений негативно оцінював деякі західноєвропейські впливи на Україну [895, с. 301].

В. Ващенко, описуючи за допомогою інструментарію ментальної географії просторові та цивілізаційні уявлення М. Грушевського, відзначив у його уявленнях історичну змінність положення України в системі геополітичних просторів: уявна територія України на когнітивній мапі ученого наче «дрейфувала», спрямовуючись стрілкою «божевільного компаса» спочатку на Схід, потім на Захід, а також і на Південь. Тобто в просторових уявленнях М. Грушевського «все виглядало рухливим та динамічним». За спостереженням В. Ващенко, символічний Захід на когнітивній мапі М. Грушевського наділений «високим ціннісним забарвленням»: ідеальний історичний простір Заходу, включав у себе насамперед Німеччину, Італію та

Францію. Суттю історичного процесу, за М. Грушевським, було розширення території Заходу за рахунок України [661, с. 88–89]. М. Грушевський звернувся до «децентрації» опозиції Захід-Схід: Захід не в усіх історичних періодах поцінований вище, ніж Схід. Територіально-просторовий «дрейф» України відбувався згідно аксіологічного принципу: «вона завжди належала саме до того ідеального історичного простору, який визначав цивілізаційний розвиток людства» [661, с. 90].

Відштовхуючись від тези про змінність цивілізаційного статусу України на ментальній мапі М. Грушевського, спробуємо схематично окреслити інтерпретації основних етапів її «дрейфу». В. Тельвак констатує в історичній схемі М. Грушевського погляд на Україну як на «своєрідні ворота» зі Сходу на Захід, які в епоху великої міграції кочових народів зіграли роль «заборона європейської цивілізації від руйнівних впливів степових орд» [895, с. 299]. За нашим спостереженням, М. Грушевський найпослідовніше з-поміж своїх попередників акцентував на межовому, прикордонному положенні України стосовно різних цивілізаційних просторів. Початковим пунктом «цивілізаційного дрейфу» на ментальній карті М. Грушевського було перебування України у сфері східних («орієнтальних») впливів. Тут учений мав на увазі насамперед давньоіранські, арабські та тюркські впливи на предків українців у стародавню епоху. Так, у тексті «Ілюстрованої історії України» читаємо, що ще до початку візантійського впливу на українських землях сильними були чинники «штуки східної, персько-арабської» [202, с. 81].

Загалом М. Грушевський радше констатував, а не фактуально обґрунтовував думку про перевагу східних впливів на докиївському етапі національної історії. «Схована в глибині лісів Слов'янщина, – читаємо в «Історії України-Руси», – була глухим кутом, куди поволі, ослаблено долітали рефлекси політичного і культурного життя більш культурного Чорномор'я і сусідніх степів, де стрічалися й перехрещувалися культурні впливи середземноморської і передньо-азійської культури з течіями середньоазійськими» [204, с. 83]. Перебування у Причорноморських степах іраномовних народів (кімерійців, скіфів, сарматів) історик розцінював як «іранську греблю», яка тривалий час не давала пробитися сюди

північним (тюркським) ордам. Про східні/азіатські впливи М. Грушевський вів мову насамперед як про торговельний та культурний обмін. Попри визнання в докиївську епоху домінування східних впливів, він все-таки не включав Русі-України чи загалом Слов'янщини до Сходу; про Схід учений вів мову як про зовнішній стосовно Русі/Слов'янщини («інший») простір. М. Грушевський писав, що у перших століттях свого історичного життя Україна займала посереднє становище між орієнтальними та візантійськими культурними просторами (останні, на його думку, також були результатом східних впливів). У другій половині Х ст. історик констатував «несвідомий зворот» України від Сходу до Візантії. Ослаблення торговельних та культурних взаємин зі Сходом інтерпретував наслідком самоплинних процесів, а також результатом походів руських князів: Володимир «свідомо і енергійно попхнув Русь в цім напрямі» [204, с. 528]. Східні впливи М. Грушевський відшукував і на пізніших етапах історичного розвитку українців. Так, у статті «Наша західна орієнтація» він, апелюючи до «західності» українців, все-таки стверджував, що вони є народом «одним з найбільш багатих східними, орієнтальними впливами» [218, с. 234]. У статті «Нові перспективи» М. Грушевський вів мову про «східну спадщину» українців як таку, що «глибоко залягла» у їхньому житті, й що її не зуміли «перетравити реактиви західного нашого духу». Цю східну спадщину вчений вважав цінною складовою української культури, наголошуючи, що недоречно її «цуратись» [223, с. 242].

Епоху Києво-Руської держави М. Грушевський трактував як час її перебування у сфері візантійської цивілізації. Він, зокрема, зазначав, що князь Володимир задумав зблизити свою державу з Візантією, «приодягнути її блиском візантійської культури і слави», звідси намагався «приподобити якомога свої землі до візантійського життя» [202, с. 79]. Інтерпретуючи ці впливи опосередковано орієнтальними, історик не робив різкого протиставлення між східними та візантійськими компонентами української культури, хоча й не ототожнював їх. Тому В. Ващенко цілком умотивовано окреслив візантійський етап цивілізаційного «дрейфу» України як «транзитний». В історичній схемі М. Грушевського виразно прочитується міркування про те, що українська культура кийівського періоду постає оригінально переробленою «комбінацією»

східних та візантійських впливів [218, с. 234]. На відміну від скупого ілюстрування попереднього (східного) етапу, візантійські впливи на Русь досить розлого аргументовані фактуальним матеріалом, особливо в «Історії України-Руси». Історик метафорично висловився, що князь Володимир, будуючи руську державу, «забажав для цієї будови візантійського цементу» [204, с. 507]. Домінування цього візантійського «цементу» він розцінив як «природний і логічний» факт, оскільки візантійська культура, на його думку, була українцям ближчою «своїм змістом»: вона наповнювалася як східними елементами (звичними для України), так і слов'янськими.

Аналізуючи полеміку між адептами та критиками візантійської цивілізаційної орієнтації давньоруської держави, М. Грушевський займав виважену оцінну позицію. Він не вбачав у цьому факті чогось ні «особливо спасенного, ані фатального». Візантійська культура в ту епоху не була, на його думку, програшною підставою для культурного розвитку України у порівнянні із західною. Тому поширені в середовищі «західників» зверхні погляди на «візантійщину» М. Грушевський розцінював як «наукові пережитки». Водночас він констатував факт, що у подальшому розвитку східного слов'янства поверхневі візантійські впливи все-таки «виродились у візантійщину». Причину цього вбачав у тому, що візантійська культура не була засвоєна з усією повнотою та глибиною, тобто з усіма її «благородними прикметами» [204, с. 528–529].

Як бачимо, М. Грушевський розрізняв власне візантійську оригінальну культурну традицію та її спонтанну, дещо запізнілу та спотворену рецепцію на периферії візантійського цивілізаційного простору. Якщо Візантію як самобутній цивілізаційний феномен він оцінював позитивно (підходив до нього навіть з пієтетом), то «візантійщину» (особливо в її російському варіанті) – з певною мірою негативізму. Учений наголошував, що візантійська культурно-цивілізаційна орієнтація у давньоруську епоху не передбачала виключності Русі у її взаєминах із західними культурами. В подальшій історії України, за твердженням М. Грушевського, «візантійські основи цивілізації її не перешкоджали присвоєнню елементів цивілізації західної» [204, с. 529].

Важливим елементом історичних та цивілізаційних переконань М. Грушевського є для нас факт його розгляду (на русько-візантійському етапі) цивілізаційного статусу західних країн як значно нижчого. Так, про руське мистецтво учений писав, що за рівнем майстерності воно ще не могло рівнятися з візантійським, зате стояло значно вище від західноєвропейського. Ще виразніше подібні міркування прочитуємо у твердженні, за яким давня Русь «мала чим заімпонувати бідній ще тоді і малокультурній Німеччині – багатством, розкішшю, комфортом, своєю вирафінованою грецько-орієнтальними впливами штукаю» [205, с. 64]. Загалом про Україну XI–XIII ст. М. Грушевський узагальнював, що вона «стояла на рівні з Західною Європою в культурнім життю – воно було тут відмінне, бо стояло під іншими впливами, але не було нижче від західних земель» [202, с. 137].

Як завершення цивілізаційного «руху» України на ментальній мапі М. Грушевського, окреслене її входження – після східного та візантійського етапів – у сферу впливу західної цивілізації. Наголосимо, що учений неодноразово акцентував на тому, що у русько-українській культурі мав місце «брак всякої глибокої межі між світом православним і латинським» [205, с. 483]. Найперші західні культурні впливи він фіксував ще у стародавній епосі – з боку кельтів та римлян при посередництві германських племен [173, с. 35]. Проте історик ще не надавав їм суттєвого значення. Важливо, що в усіх своїх історичних синтезах він акцентував на дипломатичних та родинних зв'язках із західноєвропейськими династіями, підкреслюючи високий культурний статус Русі у зіставленні із західноєвропейським світом. Помітними у працях М. Грушевського є тенденції В. Антоновича та М. Драгоманова вписувати події української історії у західноєвропейський контекст. Так, стародавній Київ він назвав одним із найстаріших «культурних гнізд Європи»; аналогічно і козацтво, за М. Грушевським, відіграло «гучну роль» в історії Східної Європи [173, с. 38; 152]. Український народ вчений відносив до «більших народів» Європи. Його поезія, як читаємо, разом із сербською, не мала собі рівних серед поетичних збірок європейських народів.

Початковою точкою відліку власне «західного» етапу в історії України стало для М. Грушевського Галицьке (згодом Галицько-Волинське) князівство. Так,

характеризуючи культурне життя Галичини XII–XIII ст., він акцентував на «сполученні руських культурних елементів із західними». У Галицько-Волинському літописі вчений простежував пафос «духовної близькості» із Заходом [205, с. 483]. У галицькій архітектурі він так само вбачав поєднання західних та східних елементів. Вагомим свідченням української «західності» стали для історика німецькі та польські колонії осадників з наданим їм німецьким правом. Він не міг оминати увагою князя Данила Романовича – класичної постаті в історичному дискурсі українських «західників». М. Грушевський акцентував на високому міжнародному статусі цього правителя «в очах західно-європейських володарів, що тремтіли, чекаючи нового татарського походу на захід» [206, с. 66]. При цьому учений відзначив, що долучитися до союзу європейських володарів проти татар для князя Данила було настільки «привабно», що навіть не страшно було визнати церковне старшинство Риму.

Про литовсько-польську та козацьку епохи національної історії (XIII–XVIII ст.) М. Грушевський вів мову як про часи перебування України у сфері домінуючих західних впливів, які здебільшого поінтерпретовані як «прогресивні» чи «поступові». Він, зокрема, наголошував, що вплив західної культури не призвів до нівелювання в українській староруських чи русько-візантійських елементів. Як позитивний результат культурної переорієнтації України М. Грушевський розглядав «щасливе» поєднання західних та східних елементів, коли поєднувались «величавість і спокій візантійсько-руської штуки з м'якістю відродженої західноєвропейської штуки» [209, с. 378]. Цю комбінацію західних та східних культурних компонентів вчений простежував у багатьох галузях української культури. Водночас у феномені західної переорієнтації історик спостеріг істотну «зміну ролей», зокрема у характері взаємин між Україною та Заходом: українська культура у XIII–XIV ст., повернувши «лицем до Заходу», прийняла роль «ученика західноєвропейської» [206, с. 502].

Незважаючи на загальнопрозахідну орієнтацію М. Грушевського, у його текстах віднаходимо чимало антизахідних стереотипів та упереджень, характерних для попередньої української історіографічної традиції. В. Тельвак з цього приводу зауважив, що «ідилічна картина» М. Грушевського про взаємини України із Заходом не в усьому «витримала перевірку» розлогим джерельним матеріалом, внаслідок чого

«Історія України-Руси» стала радше запереченням декларованих європоцентричних засад. Сторінки цієї фундаментальної праці стали «суцільним актом історичного обвинувачення Заходу» в нищенні самобутності української культури [895, с. 302]. Особливо помітними у текстах М. Грушевського є антикатолицькі та антинімецькі упередження. Так, германські народи, зокрема німців, учений традиційно зображував як агресивних, войовничих й схильних до експансії на слов'янські землі.

Виразним елементом його антизахідних упереджень постають оцінки інституту німецького (магдебурзького) права в українських містах, яке М. Грушевський інтерпретував як інструмент соціальної, політичної та релігійної дискримінації українців. Католицизм як західноєвропейський атрибут він трактував негативно: тема утисків православ'я з боку католиків постає однією із центральних на сторінках його історичних синтезів. У них простежується характерна для вчених проєвропейської орієнтації тенденція аксіологічного знецінення – аж до поступового зникнення – концепту Слов'янщина (його синоніма «Слов'янський світ» у М. Грушевського вже не віднаходимо). Хоча учений зрідка послуговувався ним, проте частота та контекст артикулювання дають підстави висновувати, що саме поняття «Слов'янщина» для М. Грушевського вже не було значимим: він оперував ним здебільшого у полемічних виступах як поняттям із лексики опонентів. Наголосимо, що винятком є перший том «Історії України-Руси», у якому йдеться про Слов'янщину (частіше про Слов'янство) як реальний цілісний суб'єкт історичного процесу в епоху великого розселення народів (I тисячоліття н. е.).

Розглядаючи слов'янство на цьому історичному етапі, М. Грушевський інтерпретував його як певну мовно-етнографічну спільність, але не вважав сформованою цивілізаційною спільнотою з двох причин. По-перше, слов'янські племена на цьому історичному етапі ще не досягли належного рівня культурного розвитку, а були, як неодноразово підкреслював він, «варварською» периферією порівняно із цивілізованими культурними центрами (Рим, Візантія, Арабський Схід). По-друге, М. Грушевський цілком усвідомлював внутрішню диференціацію та взаємну ворожнечу між різними слов'янськими племенами та народами. У характеристиках наступних історичних етапів Слов'янщина як історичний суб'єкт

здебільшого зникає зі сторінок історичних праць вченого, лише зрідка реінкарнуючи у його публіцистично-полемічних текстах. Фактично Слов'янщина постає для М. Грушевського умовним, історично віджилим суб'єктом історичного процесу, який не вписується у ціннісну характеристику цивілізованості. Водночас учений схильний до ідеалізації слов'янських ментально-характерологічних рис, в чому вбачаємо наслідки слов'янофільських впливів на його світогляд. Загалом М. Грушевський доволі диференційовано підходив до віднесення різних слов'янських народів у цивілізаційний образ Європи чи Заходу. Зрозуміло, що Польщу чи Чехію він мислив якщо не цілком західними, то принаймні істотно «озахідненими» слов'янськими країнами. Східнослов'янські та південнослов'янські народи, на його думку, в силу історичних обставин зазнали дещо менших західноєвропейських впливів. Все-таки у своїх публіцистичних писаннях та футурологічних прогнозах учений не відмовляв двом останнім у перспективі досягти західноєвропейського рівня культурного розвитку.

Слов'янськість в аксіологічному сенсі М. Грушевський оцінював цілком нейтрально: у нього не спостерігаємо ні слов'янофільського її возвеличення, ні західницького нехтування. Слов'янськість, за його переконанням, не виключала, і не гарантувала європейського шляху розвитку й цивілізованості та прогресу як головних ціннісних ознак. В. Ващенко констатує з приводу висловленого, що на ментальній карті М. Грушевського слов'янство не виступає опозиційним компонентом стосовно Заходу [661, с. 89].

Наприкінці досліджуваного нами періоду (1917–1918) у цивілізаційних поглядах М. Грушевського спостерігаємо суттєве зміщення акцентів у декларуванні західної ідентичності України. Якщо на попередньому етапі (1890–1914 рр.) вчений досить стримано й з багатьма застереженнями твердив про західну орієнтацію України післякняжої доби, то на зламі 1917–1918 рр. з усією категоричністю декларував західну цивілізаційну належність України загалом. Якщо раніше М. Грушевський викладав свої цивілізаційні переконання переважно у синтетичних науково-популярних працях, то його постреволюційне «західництво» відображене у жанрі публіцистичних статей, насамперед у серії «На порозі нової України» (1918). У

статті під промовистою назвою «Наша західна орієнтація» вчений схематично виклав своє концептуальне бачення історичного прямування України на цивілізаційній карті світу. Він уже твердив, що український народ загалом належить до західної культури, з якою на різних етапах розвитку перебував у тісних зв'язках. Найдавніші сліди взаємин українців із Заходом історик відшукував ще в доісторичній епосі – у германських та кельтських культурах Подунав'я. Стосовно пізніших часів, то він акцентував на вагомості скандинавського чинника у Київській державі, а також широких династичних зв'язках Русі із «державами німецької культури». У періоді, починаючи з кінця XII ст., М. Грушевський вбачав цілковиту перевагу західних впливів над візантійсько-східними. Внаслідок цього, як читаємо, Західна Україна «входить вповні в круг західноєвропейського життя», оскільки політичні та культурні інтереси орієнтували її на Захід [218, с. 234].

Далі вчений вказував на тотожність етапів історичного та культурного розвитку України та Західної Європи: незважаючи на деяке хронологічне «опізнення», Україна пройшла добу італійсько-німецького Відродження (Ренесансу), німецької реформації та католицької реакції. Українську культуру та мистецтво XVII–XVIII ст. М. Грушевський інтерпретував як цілком західні. Наприкінці XVIII ст. з упадком Гетьманщини він фіксував примусово-насильницький розрив «природніх» для України західних зв'язків. Відтоді, за М. Грушевським, в цивілізаційній історії України починається силою насаджений їй «російський етап». В результаті у XIX ст. Україна «була відірвана від Заходу, від Європи і обернена лицем на Північ, ткнута носом в глухий кут великоросійської культури й життя» [218, с. 236]. Цьому насильницькому розриву із Заходом вчений надавав фатального значення, оскільки українське життя було «вивернене із своїх нормальних умов, історично і географічно сформованої колії». Отже, перебування України у сфері впливу Заходу було «нормальною» та «природньою» її цивілізаційною орієнтацією на відміну від пізнішої, так званої «російсько-північної» орієнтації. Постреволюційне відверте західництво М. Грушевського відзеркалює логічний результат довготривалої еволюції української цивілізаційної думки кінця XIX – початку XX ст.

Пройшовши складний етап засвоєння окремих, часто суперечливих, атрибутів європеїзму, М. Грушевський, як і його сучасники, в кінцевому результаті все-таки чітко задекларував європейську/західну цивілізаційну належність України. Цей етап завершення формування європейської цивілізаційної ідентичності М. Грушевського та сучасників уможливили великою мірою революційні події 1917–1918 рр., зокрема більшовицька агресія в Україні. Звідси час революційних подій можна окреслювати як період остаточного формування європейської цивілізаційної ідентичності в українській історичній та суспільно-політичній думці. Однак ці роки – це вже крайня верхня межа хронологічних рамок нашої роботи. М. Грушевський, як переконливо доводить В. Тельвак, фактуально обґрунтовував європейську цивілізаційну ідентичність України у своїх постреволуційних науково-історичних працях, зокрема в останніх томах «Історії України-Руси» [895, с. 303]. Це вже наступний етап українського історіографічного процесу, який виходить за хронологічні межі нашого дослідження. Додамо, що, крім історико-наукових рефлексій, європейська ідентичність М. Грушевського яскраво проявилася і у його суто політичній публіцистиці. Так, у статтях з проблем неослов'янофільства він протиставляв мракобісся «нововідігрітої слов'янської взаємності» західній культурі й західним «політичним думкам». У статті «Звідки пішло українство і до чого воно йде» (1917) вчений висловив футурологічні міркування про майбутню «політичну перебудову» усієї Європи: утворення європейської федерації, однією із «підстав» якої повинна стати Україна [199, с. 177]. Як бачимо, політичне майбутнє України М. Грушевський мислив також у загальноєвропейському контексті.

Необхідно наголосити, що в історичних викладах М. Грушевський не проявляв характерної для попередників категоричності у висловлюваннях про цивілізаційну належність України на тому чи іншому етапі. Якщо в текстах більшості попередників цивілізаційні переконання артикулювались у формулах на зразок «Україна є Слов'янщиною/Європою», то М. Грушевського читаємо радше про «спорідненість», «близькість», «перебування» у сфері переважаючого впливу Сходу, Візантії чи Заходу, а не про цілковите включення Русі-України у певний цивілізаційний образ. Так, характеризуючи культурну традицію передкиївської епохи як східну, а епохи

Київською держави – як візантійську, М. Грушевський застерігав, що це було «не чисте запозичення», а лише прояв того, що «певна течія вибивалась особливо яскраво й надавала свою переважну зафарбу» [218, с. 235]. Визнаючи перевагу одного із цивілізаційних впливів, вчений категорично не виключав інших. Так, на докиївському (цивілізаційно східному) чи київському (цивілізаційно візантійському) етапах він констатував західні впливи на Слов'янщину-Русь. У литовсько-польську та козацьку епохи (етап західного впливу) учений фіксував збереження східних та візантійських елементів української культури. Звідси М. Грушевського можна вважати ідейним попередником домінуючої у післяреволюційний період формули цивілізаційної ідентичності «Україна між Сходом та Заходом», яка була запропонована уже В.Липинським та С.Томашівським, й стала, за узагальненням В. Масненка, концепцією своєрідного «третього шляху» у цивілізаційних орієнтирах між Заходом та Сходом [816, с. 322]. Однак сам М. Грушевський у досліджуваній нами період чітко не артикулював такої формули цивілізаційної самоідентифікації.

Важливо, що М. Грушевський став першим українським істориком, який у своїх просторово-географічних та цивілізаційних уявленнях вийшов за межі традиційної дихотомії Захід-Схід. На його ментальній мапі чітко виокремлюється ще один географічний полюс – Південь. Так, у статті «Орієнтація чорноморська» (1918) він зауважував, що коли історичні умови орієнтували Україну на Захід, то географічні спрямовували її на південний напрям, тобто на Чорне море. Додамо, що М. Грушевський, подібно до М. Драгоманова, послідовно артикулював просторовий концепт *Східна Європа*, у який він вписував національний образ Русі-України. Натомість поняття Європа, як слушно відзначила І. Колесник, учений вживав у значенні Західна Європа; на його ментальній карті лінія розділу між Східною Європою та власне Європою проходила східнослов'янськими територіями [763, с. 441].

Таким чином, складні й суперечливі цивілізаційні уявлення М. Грушевського не дозволяють безоглядно вписувати його у рамки європейської цивілізаційної ідентичності. Цивілізаційну орієнтацію ученого треба розглядати у часовій динаміці, яку цілісно можна окреслювати як перехід від комбінації стриманих проєвропейських

симпатій і навіть антизахідних упереджень до відверто заявленої європейської ідентичності. Якщо на дореволюційному етапі діяльності цей перехід тривав стримано і поступово, то на межі 1917–1918 рр. у його поглядах простежуємо радикальний злам – М. Грушевський відверто задекларував український європеїзм й рішуче відмежувався від попередніх (слов'янофільських та проросійських) симпатій. Загалом характерною рисою цивілізаційної орієнтації М. Грушевського вважаємо складний синкретизм його уявлень: новітні позитивістські тенденції європоцентризму (погляд на Європу як еталон суспільного та культурного прогресу) все-таки єднались із традиційними для української історіографії антизахідними (насамперед антикатолицькими та антинімецькими) упередженнями. Принциповою новизною у способі цивілізаційної самоідентифікації М. Грушевського стала його відмова від цілковитого включення історії Русі-України в певний цивілізаційний образ. Понаторськи засадничим було його обґрунтування трьохразової змінності цивілізаційної орієнтації Русі-України упродовж історичного розвитку. Висловлене дає підстави вважати М. Грушевського одним із провідних мислителів української цивілізаційної думки.

Учень М. Грушевського І. Крип'якевич, хоча і визнавав «іншість» латинської культури у зіставленні її із поширеною на Русі візантійською, проте фіксував вагомість тут, починаючи від XIII ст., насамперед західних тенденцій. Вже у часи Данила Романовича історик віднаходив вагомі західні впливи. Тоді, за його словами, «зносили з заходом збільшилися, до нових городів напливали міщани німці, нові будівлі ставлено на взірць західних, в державному житті приймалися західні форми та латинська мова» [415, с. 22]. За припущенням ученого, Романовичі мали шанс посісти у Європі місце Габсбургів. Загалом українську історію І. Крип'якевич мислив як частину європейської. Так, козацька держава Б. Хмельницького, за його переконанням, «зайняла поважне місце» у Європі [415, с. 45]. З-поміж істориків-учнів М. Грушевського схильністю до цивілізаційних рефлексій відзначалися насамперел В. Липинський та С. Томашівський. Якщо перший з них виклав свої цивілізаційні погляди вже пізніше (у 1920-х рр.), то другий – на межі двох історіографічних періодів. Що стосується інших дослідників із наукової школи М. Грушевського

(зокрема, таких вчених-концептуалістів, як Д. Дорошенко, М. Кордуба, І. Крип'якевич), то вони виразно не декларували власних цивілізаційних переконань.

Завершальним етапом еволюції європейської ідентичності досліджуваного періоду вважаємо цивілізаційні погляди С. Томашівського, у працях якого простежуємо однозначну проєвропейську орієнтацію. На відміну від попередників та сучасників, цивілізаційна тематика стала для нього уже спеціальним предметом вивчення – С. Томашівському належить авторство (хоча і поза хронологічними рамками «довгого ХІХ століття») першої у цій царині розвідки під назвою «Схід і Захід: історично-політичний нарис» (1926). У працях, написаних до цього часу, цивілізаційна проблематика перебувала у полі його наукової уваги, що дає підстави вважати його одним із провідних вчених в українській цивілізаційній думці. Незважаючи на умовну «розірваність» його наукової діяльності між двома історіографічними періодами, у студіях ще до 1918 р. він зумів з належною повнотою розкрити концептуальні постулати власних цивілізаційних поглядів.

Подібно до М. Драгоманова та М. Грушевського, С. Томашівський мислив Європу не цілком цілісним та гомогенним життєпростором, а виділяв у її межах менші життєпросторові утворення: Західну, Центральну («Середню») та Східну Європи. Історичний образ України учений вписував у контекст Східної Європи, а Галичини – Східної та Центральної Європи. Як репрезентант неоромантичних тенденцій в українській історичній думці, С. Томашівський запропонував власне вчення про «провідні ідеї» української історії. Одна із трьох основних таких ідей, на його думку, це – політично-культурна (фактично цивілізаційна) опозиційність між Заходом та Сходом, яка ґрунтується на релігійній «окремішності» католицизму та православ'я. На її основі учений виводив самодостатні «культурні типи»: західний (латинський) та східний (візантійський), кожному із яких притаманні відмінні форми (азбука, календар тощо) [585, с. 11]. Тривале перебування України у складі Польської держави, на думку історика, сприяло індивідуалізації й відокремленню українців від інших східних слов'ян. Проте їх боротьба із польсько-католицькими впливами сприяла утвердженню культурної єдності зі Сходом.

В українській історії С. Томашівський відстежував синтез східних та західних цивілізаційних впливів й поєднання їх в одну «органічну цілість» чи так званий «посередній культурний тип». Культурне життя України розвивалося, за його висловом, «по середній лінії між Заходом і Сходом» [585, с. 10]. Учений не заперечував східних цивілізаційних впливів на «культурний тип» України. Він пов'язував їх насамперед із візантійською спадщиною. Підкреслимо, що ставлення С. Томашівського до візантійського компонента в українській культурі було радше упередженим. Певною мірою визнаючи її вартість загалом, він все-таки вважав, що Україна отримувала не оригінальні візантійські взірці, а лише їхні «лихі копії», тобто «болгарські перебірки». Історик наголошував, що поневолення Візантії османами стало справжньою катастрофою для руської церкви й православних народів загалом.

Найвагомішим контраргументом С. Томашівського супроти візантійської спадщини в українській культурі став той факт, що вона поклала «тяжку перепону» західним впливам: аж до кінця XVI ст. були вони надто обмеженими і побутували лише у позацерковних сферах, насамперед матеріальній культурі, меншою мірою у політичній, а ще меншою – у духовній. «Візантійський вибір» князя Володимира цей учений трактував першопричиною культурної відсталості України аж до новітньої епохи й особливо того, що її майже не торкнулись такі «животворні думки й ідеї», як боротьба папства з цісарством, хрестоносні походи, відродження, реформація, які посідають центральне місце в історії Західної Європи. Впливом східної спадщини С. Томашівський пояснював відсутність в українській історії «конкуренційного дуалізму» між духовною та світською владою, констатує входження першої до сфери впливу другої із них.

Ще одним наслідком наявності східних рис в українській традиції учений вважав «пасивізм у дусі східної церкви» в політиці стосовно печенігів. Для увиразнення цивілізаційного контрасту він наводив приклад ставлення латинської церкви до «невірних». Візантійському вибору загалом С. Томашівський надавав майже фатального значення: за цей вибір, як читаємо, український народ заплатив згодом втратою політичної та національної самостійності. Цілком закономірним його наслідком він вважав і такий факт, що при зіткненні двох типів християнської

культури східний постійно втрачав «терен і людей» як у церковній, так і національній сферах. В більшості випадків С. Томашівський розглядав Україну як «об'єкт історичного розвитку Європи» [585, с. 13]. Він визнавав, що культурний вплив Риму до X ст. в Україні був незначним й суттєво поступався візантійському, проте, починаючи з XI ст., західноєвропейські тенденції почали набувати тут все більшої ваги.

З особливою прискіпливістю С. Томашівський відстежував історичні факти, які могли б засвідчувати входження України у «круг європейської політики». Так, у потрактуванні норманського питання історик не піддавав сумніву нормансько-германські витоки Києво-руської держави. За його твердженням, до кінця X ст. Русь носила характер германської держави. Перебування молодого Романа Мстиславовича у Польщі та Німеччині, за міркуваннями історика, було корисним для політичного світогляду та духовної культури цього князя. Так само в діяльності Данила Романовича найважливішим фактом він вважав його відносини з Римом. Політичну поведінку галицьких бояр С. Томашівський прирівнював до «крамол» в інших європейських державах. Та якщо в сусідніх Польщі, Угорщині та Чехії подібні рухи набували характеру «західного політичного лібералізму», то в Галичині такого не спостерігалося. Причини історик знову ж віднаходив у «східній» спадщині: «Тут політичні змагання бояр не йшли в парі з емансипацією католицької церкви від державно-княжого абсолютизму» [585, с. 91].

Загалом присутнє на ментальній мапі С. Томашівського слов'янство не становить самодостатньої цивілізаційної спільноти, а вписане в образ Європи. Важливо, що він твердив про певну «расову відокремленість» українців від інших слов'янських народів, зокрема росіян, білорусів та поляків. Як ми уже вказували, концептуалізація цивілізаційних поглядів С. Томашівського завершилася поза межами аналізованого періоду, проте основоположні їх засади він встиг задекларувати уже на межі двох історіографічних етапів. Звідси його погляди можемо розглядати як один із найпослідовніших виявів європейської ідентичності: при визнанні вагомості східних/візантійських впливів на українську історію учений доводив органічність для неї західноєвропейських тенденцій. Історичні праці

С. Томашівського можна інтерпретувати не лише єднальною ланкою між двома періодами українського історіографічного процесу: у них, хоча і дещо розпливчато, прочитується принципово нове трактування цивілізаційної ідентифікації, що була сформульована пізніше як «Україна між Сходом та Заходом».

3.3. Обґрунтування історичного образу Московії/Росії як цивілізаційного «чужого»

Для носіїв слов'янської цивілізаційної ідентичності російська історія у цивілізаційному сенсі рецептувалась переважно «своєю», тобто руською, ширше – слов'янською. Проте навіть такий підхід не виключав численних суджень про деяку її «іншість». Проблему цивілізаційного статусу Московії-Росії більшість українських істориків романтичної епохи оминали або окреслювали нечіткими загальниками. За слушним спостереженням Л. Зашкільняка, українські історики «довгого ХІХ століття» за невеликим виключенням (М. Костомаров, О. Єфименко) спеціально не займались російською історією [736, с. 53]. Зрозуміло, що загальний рівень розвитку соціогуманітарних знань у ХІХ ст., а також тогочасний адміністративно-цензурний чинник не сприяли здійснювати ґрунтовні історіографічні рефлексії на цю тему.

У науковій спадщині багатьох істориків-романтиків прочитуємо одночасно судження про Росію як цивілізаційно «свою», так і «чужу» чи «іншу». Яскравим прикладом такої суперечливої рецепції слугує «Історія Русів». Так, автор мовою джерела називає московитів «єдиновірним і єдиноплемянним» народом, тут же відзначаючи у них «найнеключивіше рабство і невольництво» [347, с. 142]. У творі простежуємо численні висловлювання про росіян як народ з азіатською сутністю. У ньому наголошено на потужному татарському впливі на московитів, підкреслено, зокрема, їхній «дивний і неймовірний» страх перед татарами, закорінений ще з часів Батия і Мамаю. Таким же промовистим є висловлювання про боярина Г. Ромодановського, який пограбував Конотоп «по-татарськи». Автор зазначив, що Московія стала незалежною державою власне завдяки міжусобицям всередині татарської орди й у ХVІІ ст. залишалась татарською «данницею». Виразні натяки на

азіатськість Росії прочитуємо у фрагменті «Історії Русів», у якому йдеться про діяльність Е. Й. Бірона. Описуючи його «варварські химери» та «мерзоти», автор зазначив, що цей працівник Таємної канцелярії своєю поведінкою у Стародубі «подобився пишністю і чванливістю самому гордому Султанові Азіатському» [347, с. 302]. В сюжетах про Північну війну він протиставляв зухвалу поведінку російських солдатів лагідному поводженню шведів. Загалом у численних описах поведінки росіян автор «Історії Русів» відзначає їхнє варварство, відсталість, неписьменність і загалом безкультур'я. У творі домінує думка про сильний азіатський вплив на цей народ.

У епоху Романтизму подібні рефлексії стосовно російської історії втратили свою актуальність. Такі історики, як Д. Бантиш-Каменський М. Маркевич, М. Максимович, І. Срезневський та ін., не піддавали сумніву слов'янськість Московії-Росії, хоча до глибшого розгляду проблеми не вдавалися. М. Костомаров же досліджував її досить ґрунтовно. Так, у дисертаційній праці молодий М. Костомаров відзначав, що великоросів із малоросами об'єднують спільні «корінні, загальні» засади, підкреслюючи різниці в їх «індивідуальності», спричинені особливостями багатовікового відокремленого життя [386, с. 179]. У публіцистичних «Книгах буття українського народу» він набагато чіткіше характеризував Московщину як слов'янську країну, над якою запанував цар, який «узяв верх, кланяючись і ноги цілуючи хану татарському бусурману і з бусурманами закріпив народ москалів» [372, с. 256]. Як бачимо, вже у раннього М. Костомарова помітне переконання про вагомість татарського впливу на московитів, впливу, який подолав їхні давньослов'янські засади.

У студіях пізнішого періоду М. Костомаров неодноразово повторював про татарсько-азіатський вплив на Московщину й спричинену ним її культурну відсталість. Так, у «Богдані Хмельницькому» він описував великоросів як суміш південноросів та ослов'ячених народів фінсько-тюркського племені, акцентуючи на їхній чудській етнічній основі. У названій праці йшлося про великоросів як про народ «грубий», що має «зовсім іншу натуру» у порівнянні із українцями.

У праці «Гетьманство Виговського» учений неодноразово артикулював думку, що козаки надавали перевагу турецькому підданству перед московським. У «Мазепі» читаємо про нахабства російських військовослужбовців, яких автор характеризував ще як «неучів і варварів». Однак тут же він зазначав, що в уявленнях українського народу російський поставав цивілізаційно спорідненим: «Як би не важко було йому під гнітом московської влади, але він із досвіду знав, що гніт польських панів був для нього важчим. Під російською владою, у крайній мірі, залишалась для нього завжди духовна втіха – віра його батьків» [377, с. 322]. У праці «Останні роки Речі Посполитої» історик зауважив, що у своїх «заповітних стремліннях» Москва уподібнювалась до «папського Риму» [407, с. 11].

Проблему співвідношення Московії із Слов'янщиною М. Костомаров чіткіше окреслив у своїх концептуально-теоретичних студіях. Так, у «Думках про федеративні начала Древньої Русі» предки росіян поінтерпретовані як слов'янсько-фінська «мішанина». Тезу про цю «мішанину» вчений поглибив у вже цитованій студії «Дві руські народності», у якій він окреслював вагомість фінського компонента в етнічній основі московитів. Він висловив думку, що «ставлення слов'ян до іногородців неодмінно повинно було сприяти утворенню особливого народного типу, хоча би, як ми бачимо, слов'янський елемент отримав цілковите панування над іногородним» [362, с. 78–79].

Загалом М. Костомаров писав про цивілізаційний статус Московії як про ще не з'ясований. Заперечуючи науковий характер туранської теорії Ф. Духінського, він визнавав, що це питання належним чином не досліджене. У названій вище праці історик відзначив з-поміж характерологічних ознак московитів презирство та зверхність до всього чужого, а наявність цих ознак пов'язував із впливом татарського панування: довготривале поневолення породило у них високомірність і тягу до приниження інших. Учений наголошував, що звільнений раб особливо відзначається пихатістю. Цікавим видається і той факт, що надмірне захоплення іноземщиною в часи реформ Петра I М. Костомаров також пояснював наслідком азіатського рабства: «Крайність, природно, спричиняє протилежну крайність». У своїх засадничих працях учений уникав відвертих тверджень про неслов'янський характер Московії, проте із

його розпливчастих та завуальованих висловлювань такі переконання опосередковано впливають. Думку про неслов'янськість Московії-Росії вчений підкріплював фактами не тільки татарського (азіатського), але й німецького впливу на неї. Так, у «Листі до редакції «Колокола» він протиставляв вільний союз слов'янських народів «всепожираючій татарсько-німецькій московщині» [397, с. 411].

М. Костомаров наводив чимало фактів, які свідчили про варварство та відсталість Московії у зіставленні із західними цивілізованими країнами. Він, зокрема, зазначав, що у Московського князя не було достатньо людей, здатних виконувати функції послів. «Звичаї московських людей, – писав вчений, – відзначалися такою грубістю, що коли посилали руські посольства за кордон, необхідно було їх застерігати в наказах, щоб вони не пиячили, не бились між собою і тим самим не соромили руської землі» [361, с. 298]. Текстом джерела (листа) він ілюстрував той факт, що московські боярині й прислуга не вміли себе «тримати пристойно». Чи не найбільш промовистим аргументом поставало зіставлення культурного впливу греків на Західну Європу та Московію: якщо у першій вони спричинили культурний переворот (Відродження), то у другій майже на мали освітнього впливу. Учений резюмував: «Довготривале азіатське варварство не давало для цього плідного ґрунту» [361, с. 306].

М. Костомаров констатував, що складні обставини попередніх епох спричинили у великоруському суспільстві «азіатський застій, тупу прихильність до старих звичаїв, страх будь-якої новизни, байдужість до покращення свого матеріального та духовного стану і відразу до всього іноземного» [361, с. 689]. На його думку, у великоросів великою мірою була затрачена та «духовна рухливість», яка становить відмінну рису європейських народів.

Резюмуючи про історичний розвиток Московського царства, історик зазначав, що воно, позбавлене задатків самовдосконалення, застигло і закам'яніло в своїх основах, які представляли суміш азіатського деспотизму із візантійськими традиціями, що віджили свій час [361, с. 323]. Натомість цій державі як втіленню азіатчини М. Костомаров протиставляв зреформовану й змодернізовану Петром I на європейський лад Російську імперію. Її він інтерпретував як цілком нову державу,

побудовану на європейських культурних засадах. Отже, якщо українську історію М. Костомаров оцінював переважно із слов'янофільських позицій, то в оцінках російської солідаризувався радше із західниками.

Загалом цивілізаційна прописка Московії-Росії у працях М. Костомарова укладалася в орієнтовну схему: великоруський народ є чудсько-фінською «сумішшю» з домішкою слов'яно-руської крові й значним татаро-азіатським культурно-ментальним компонентом; московська державницька традиція сформувалася як синтез тюрксько-азіатської та візантійської політичних культур, її деспотизм, монархізм та самодержавство постають цілковитим антиподом давньослов'янського демократизму. Ця схема, зрозуміло, аж ніяк не виключала слов'янських засад у російській історії, проте і не визнавала за ними домінуючого впливу. Однією із основоположних слов'янських засад у російській історії було, за М. Костомаровим, православне віросповідання та обряд. Згідно інтерпретаційних схем ученого, північноруські князівства (Новгородське, Псковське) поставали у російській історії втіленням слов'янських засад. Ліквідація їхньої самостійності самодержавною Московією потрактована у працях М. Костомарова як перемога азіатських суспільних начал над слов'янськими.

Костомарівська цивілізаційна характеристика Московії включала також впливи інших «чужих» спільнот, насамперед візантійської. Зауважимо, що у його інтерпретаційній схемі російської історії помітний певний інтелектуальний парадокс: публічно не піддаючи сумніву «руськість» Московської держави, вчений водночас дещо піддавав сумніву її слов'янський характер. Іншими словами, руськість як етнонаціональна характеристика великоросів не цілком вписувалась у слов'янськість як характеристику цивілізаційну. Звідси випливало, що дві руські народності у концепції М. Костомарова мали дещо відмінні цивілізаційні прописки: якщо малороси-українці потрактовані як репрезентанти слов'янства, хоча з вагомими європейськими впливами, то великороси – як змішаний слов'яно-азіатський характерологічний пласт, які тільки в модерну епоху зазнали цивілізуючого європейського впливу.

Попри загальні декларації вченого про належність російської історії до Руського та Слов'янського світів, артикульовані ним конкретні факти радше ставили під сумнів такі декларації. Слід зауважити, що костомарівська схема цивілізаційної належності Московії не мала чіткого й сконцентрованого формулювання, оскільки була викладена у значній кількості праць, які виходили друком на різних етапах його діяльності. До того ж український вчений з причин самоцензури висловлювався на цю тему здебільшого досить розпливчато, навіть суперечливо. На перший погляд, його теза про цивілізаційну «іншість» Московії-Росії суперечила незмінно артикульованому у його працях твердженню про нерозривну єдність двох руських народностей. На нашу думку, костомарівська інтерпретація цивілізаційного статусу Московії як «чужої» мала інструментальну (маскувальну) функцію у націотворчих інтелектуальних побудовах вченого. Не маючи змоги (з цензурних міркувань) відверто висловити думку про етнонаціональну окремішність українців та росіян, він ховав її за твердженнями про цивілізаційну «іншість» двох народностей. Ця маскувальна «техніка» виразно проглядається у рецепції туранської теорії Ф. Духінського: публічно критикуючи її за ненауковість, М. Костомаров водночас науково обґрунтував й популяризував в українському суспільстві деякі її основоположні постулати. Будучи особливо чутливим до адміністративного тиску й публічних нападок адептів «общеруської» ідентичності, М. Костомаров знайшов оптимальний спосіб донести українські націотворчі ідеї до читачів за допомогою саме цивілізаційних інтерпретацій.

Хоча Росія не поставала головним об'єктом наукових зацікавлень П. Куліша, все-таки у його історичних текстах простежуємо досить промовисті міркування стосовно її цивілізаційного статусу. Ранній П. Куліша досить розпливчато висловлювався про Московське царство як про більш небезпечне, ніж Польща [426, с. 60]. Пізніше у «Хутірській філософії» він акцентував на факті, за яким «просвіта» у Росії запроваджена «мало не вчора», тобто в епоху царювання Катерини II [427, с. 145; 157]. Набагато виразніші міркування прочитуємо у студії «Історія возз'єднання Русі». Тут «напівдике» й «темне» Московське царство з його «мракобіссям» вчений трактував ворожим для просвічених українських «світочів»

[420, с. 241]. Зрозуміло, що такий палкий адепт цивілізованості («просвіти»), як П. Куліш, не міг бути не ознайомленим з просвітницькими ментальними мапами, на яких Московія поставала напівварварським краєм. Проте ця ментальна мапа входила у деяку суперечність із його слов'янською ідентичністю, за якою Московія належала до «свого», тобто русько-слов'янського життєпростору. Звідси вчений в моралізаторському тоні критикував козаків за те, що вони в епоху смуту пішли в похід з поляками проти Московського царства. «Хто по святій Русі, – писав він, – точно як по бусурманській землі, розтікався в усі кінці з вогнем і залізом? Вони, ці уявні борці за православну віру, не жаліли навіть монастирів московських: з вогненним боєм і німецькими смертоносними видумками наступали вони на древні народні святилища» [422, с. 233]. Як видно, ці походи П. Куліш трактував як козацьку допомогу «чужим» проти «своїх». Водночас він визнавав наявність «різномислія» між Північною та Південною Руссю, стверджуючи, що від українського «північноруський розум» вигідно відрізнявся, оскільки навіть саму релігію адаптував до практичних потреб суспільства [422, с. 208]. Учений все-таки стверджував моральну перевагу польської та української шляхти над московським боярством, констатує при цьому байдужість московитів до релігійних утисків православних у Речі Посполитій. За його словами, «москаль», спостерігаючи «з висоти свого Кремля» за нестерпним становищем православ'я, лиш «погладжував бороду із спокійною гордістю» [422, с. 233].

Ще виразніші міркування про слов'янський цивілізаційний статус Московії прочитуємо у Кулішевій студії «Відпадиння Малоросії від Польщі». Учений, хоча і поділяв усталені стереотипні уявлення про Московію як азіатську, тобто варварську державу, проте особисто від них дистанціювався. Так, коментуючи тезу, за якою московські порядки були не набагато кращі від козацьких і татарських, П. Куліш зауважував, що це була точка зору польської аристократії. У названій студії він навів фрагмент польського джерела (промова посла Є. Оссолінського перед папою) стосовно московитів, зокрема про те, що вони тільки іменем християни, а «ділом гірші від останніх варварів». Думку про недолугість московських порядків він відніс до антислов'янських тенденцій, засвоєних і пропагованих поляками. Водночас читаємо

про Московське царство як про «другу половину Руського світу», осередок «будівничих й продуктивних» устремлінь, як державу, побудовану на справедливих засадах тощо. У розпорядженнях царського двору П. Куліш вбачав «дивовижну людськість» порівняно з мусульманами і католиками а також «державну хазяйновитість» у зіставленні із способами господарювання турків і поляків. Пізній П. Куліш неодноразово протиставляв Московію козащині, оскільки, за його словами, Москва приваблювала до себе елементи будівничі, а не руйнівні.

Торкаючись цивілізаційної дихотомії Європа-Росія, П. Куліш висловлював проросійські симпатії на зразок: «Деспотична політика московського уряду проникала в морок руського майбутнього глибше, ніж наші вихованці ліберального Заходу проникають в морок руського минулого» [438, с. 337]. Упереджене ставлення до Москви в інтелігентських колах малоруського суспільства учений характеризував як «розумову язву», посіяну у довірливих читачів вихованцями єзуїтів. Таке ставлення, писав він, зумовлене фальшивими літописами, підробленими документами, псевдоісторичними творами, зітханнями поетів-невігласів за козацьким минулим [438, с. 409]. У праці «Відпадиння Малоросії від Польщі» прочитуємо виразне намагання заперечити сучасникам у їхніх деклараціях про азіатські засади історії Московії. Фактично дискутуючи із адептами тверджень про московське самодержавство як запозичення монгольського деспотизму, П. Куліш доводив, що уявні «вихованці монгольського варварства», які впали в епоху смуту від «підступів цивілізованого Риму», все-таки піднялися без сторонньої допомоги, чого аж ніяк не могла зробити їх начебто наставниця Золота Орда [438, с. 336]. Появу зневажливих українських народних пісень про Москву П. Куліш умотивовував як продукт козащини, яка, мовляв, породжена татарами і вихована поляками. Факт входження Гетьманщини до складу Московського царства він образно тлумачив як «відхрещування від польських гріхів в потоках благороднішої руської крові» [438, с. 292]. У цій історичній події учений вбачав залучення до руського центру нових сил, які із «руйнівних і чужоїдних» трансформувались у будівничі й продуктивні. Отже, П. Куліш із властивими йому суперечностями окреслював цивілізаційний статус Московії-Росії: з одного боку, простежуємо типові стереотипні

уявлення про неї як втілення азіатського деспотизму та варварства, а з іншого – переконливі твердження про її слов'янськість.

Вагомий інтерес викликають оцінки цивілізаційної належності Росії в переконаннях одного з головних європеїзаторів української історичної думки В. Антоновича. Насамперед зауважимо, що російська історія не попадала у центр наукової уваги цього дослідника. Крім цього, учений всіляко оминав узагальнююче-висновкові судження стосовно Росії, оскільки це могло б стати підставою для звинувачення його у неблагонадійності. Звідси Антоновичева рецепція Росії уможливлена лише внаслідок читання його текстів між рядками та за допомогою опосередкованих джерел. У спадщині В. Антоновича чи не найважливішим для нашої наукової проблеми є характерологічний портрет росіян у студії «Три національні типи народні». У ній він відзначив відверту прямоту, грубість натури, безкультур'я, нервову нечуливість, очевидний практицизм. Стосовно їх родинного життя, то учений вказував на абсолютно необмежену та безконтрольну владу голови («большака») при обезличенні інших членів сім'ї, насамперед жінок. Хоча В. Антонович не конкретизував, яку цивілізаційну належність засвідчують вказані риси, проте різкий контраст між росіянами та українцям й поляками виказував його переконання про цивілізаційну «іншість» першого і двох наступних народів. У названих вище рисах росіян легко прочитуються натяки автора саме на їх азіатську характерологію. Висловлене підтверджує також характеристика архітектури росіян та українців: визнаючи, що в основі традицій двох народів пізньовізантійська архітектура, В. Антонович водночас стверджував, що великоруська церковна архітектура в XVI–XVII ст. зазнала буддійського впливу [123, с. 98]. Якщо в українському народному живописі він вбачав оригінальні сюжети, то у російському – лише західноєвропейські запозичення. Що ж до власне російських живописних елементів, то серед них знаходив лише «нечепурну роботу». Як видно, учений відмовляв російському народові в культурній оригінальності, констатуючи у нього домінування чужих цивілізаційних впливів.

У своїх публічних статтях В. Антонович здебільшого оминав питання про етнічну основу великоросів. У рукописній публіцистичній праці «Погляди

українофілів» учений зазначав, що до складу великоруського племені увійшли численні обрусілі фінські племена [113, с. 145]. Так само виразні натяки на неслов'янських предків росіян простежуємо у дисертаційному дослідженні В. Антоновича «Нарис історії Великого князівства Литовського». Як читаємо тут, численні іногородці фінського племені, що населяли територію Великого князівства Московського, становили пасивну масу, яка не мала впливу на політичні устремління держави. Про слов'янське коріння росіян в історичних текстах В. Антоновича не йдеться, натомість нечисленні згадки про їхні фінські корені позбавлені будь-якої двозначності. У києвознавчих студіях історик акцентував на факті, що у 1169 р. суздальці з союзниками на чолі з князем А. Боголюбським грабували і палили Київ. При цьому Антоновичів опис цієї події стилістично нагадував традиційні в українській історіографії сюжети про половецькі чи татарські погроми, що слугує для нас ще одним натяком на азіатськість росіян [107, с. 596].

Не позбавлений подібних міркувань і лекційний курс історика про козаччину. Так, у його монографічному варіанті «Про козацькі часи на Україні» читаємо, що спосіб організації військової справи у Московській державі був дуже примітивним. Найцікавішою є згадка про польсько-українські війська королевича Владислава та московські ватаги [118, с. 77]. Вже у цьому протиставленні виразно проглядається дихотомія цивілізованість-варварство. Царську владу над причорноморськими територіями тут промовисто окреслено як «кормигу Росії». В описі зруйнування царськими військами Запорізької Січі учений акцентував на угорському походженні керівника цих військ – генерала Текелі (угри мали азіатську конотацію, про що йдеться у Розділі IV). Як бачимо, В. Антонович хоча відверто не висловлював думок про неслов'янську цивілізаційну прописку Росії, все-таки його опосередковані висловлювання вказували такі погляди. Вартує уваги і той факт, що, на відміну від сучасників, учений публічно не порушував питання про наукову достовірність туранської теорії Ф. Духінського. Все ж зміст його праць завуальовано підтверджує основні постулати цієї теорії.

Враховуючи науковий авторитет та вплив В. Антоновича на сучасників та наступників, маємо підстави вважати, що саме він зіграв ключову роль у поширенні

думки про азіатство Росії. Підтвердженням цієї гіпотези слугують не стільки праці самого В. Антоновича, скільки погляди його учнів та істориків, на яких він мав незаперечний вплив. Цивілізаційна характеристики Росії з боку О. Барвінського, О. Єфименко, М. Аркаса, М. Грушевського, Д. Багалія та ін. є більшою чи меншою мірою відзеркаленням поглядів В. Антоновича.

О. Єфименко, подібно до В. Антоновича, констатувала факт, що у північно-руський етнографічний тип увійшов фінський елемент [329, с. 51]. Території в басейні Оки вона характеризувала як «інородні». Водночас дослідниця відзначала господарську вмілість московського уряду – рису, яка не вписувалась в образ азіатськості. У студії «Південно-руські братства» вона набагато відвертіше висловила про неслов'янські риси у характері росіян, зокрема «різкі типові особливості», що відрізняють їх від інших слов'янських племен. У збірному характерологічному портреті росіян О. Єфименко писала: «Великоруський тип, дещо жорстокий, і такий, який називається хижим, з безсумнівною здатністю не тільки до пасивного опору, але й активного наступу, що доказує обширна історія нашої колонізації, і, що ще рельєфніше, дуже схильний до солідарності, до організації, до повного підкорення своєї особистості тій суспільній формі, посеред якої він веде свою боротьбу з природою чи людьми» [334, с. 202]. Як бачимо, окреслені риси не збігаються із стереотипними уявленнями про слов'янський характер. Свої висновки про неслов'янськість росіян вона аргументувала також археологічними та антропологічними даними, стверджуючи, що московські черепи помітно відхиляються від слов'янського типу. При цьому дослідниця констатувала, що сучасна їй історична наука уникає з'ясування причин такого «відхилення».

О. Єфименко в досить завуальованій формі писала про монголо-татарський вплив на російську історію. Монгольське іго, за її образним висловом, до цих пір «зостається іксом», який одні прирівнюють до нуля, інші визнають певною величиною, не намагаючись з'ясувати її значення [334, с. 203]. Констатуючи недостатню вивченість проблеми впливу епохи монгольського поневолення на суспільний устрій Московської Русі, вона багатозначно натякала на перспективність й вагомість результатів такого дослідження. Уникаючи відвертих висловлювань,

дослідниця посилалася у примітках на твердження одного із російських вчених про те, що росіяни запозичили у монголів майже всі суспільні установи державного права, а внутрішні порядки монголів є ключем до витлумачення московського періоду російської історії [334, с. 203]. Як бачимо, О. Єфименко намагалась максималізувати ідею про визначальну роль монголо-татарських впливів на російську історію, проте з самоцензурних міркувань викладала її дещо завуальовано. Думку, яку В. Антонович у публічній сфері старанно приховував, О. Єфименко у своїх працях викладала обережно, з певними недомовленнями. Погляди дослідниці на проблему увиразнюють зіставлення суспільних інституцій у Речі Посполитій та Московському царстві, де вони були «заглушені в атмосфері абсолютизму» й перебували під «тиском всепоглинаючого центру». Вона зазначала, що у московській державі, де уряд корегував усі функції суспільного життя, «нічого подібного до знаменитих південноруських церковних братств не могло розвинутися» [334, с. 309].

Певні міркування про цивілізаційну належність росіян маємо у працях Д. Яворницького. Найчіткіше окреслено проблему цивілізаційного статусу Росії у його ранній рукописній праці «Історія Петра I» (1870-і рр.). Тут читаємо, що завдяки царевим реформам Росія посіла роль посередника між Європою та Азією [36, арк. 187; 290]. Праця є фактично апологетикою проєвропейських реформ Петра I – автор відверто «захищав» його від ідейних докорів з боку російських слов'янофілів. У пізніших (переважно козакознавчих) студіях історик вже не висловлювався з подібною відвертістю. У фундаментальній студії «Історія запорізьких козаків» Д. Яворницький констатував, що у Кримському ханстві полонені московити, на відміну від українців чи поляків, мали репутацію хитрих, підступних, здатних до втеч і тому продавали їх порівняно дешевше. На думку вченого, відмінності в історичній долі, в культурі, мові, одязі, деякою мірою в обрядовості спричинили різниці між південноросами та великоросами. Саме ними, цими відмінностями, він пояснював ворожнечу українських козаків та великоросів в епоху смути Московської держави [613, с. 122].

Історик також констатував, що за зовнішніми проявами поведінки і внутрішніми поглядами південнороси були більш подібними до поляків, ніж до

великоросів. Водночас міркування Д. Яворницького не дають нам підстави стверджувати, що ці відмінності він розумів саме як цивілізаційну «іншість» росіян, оскільки його нечисленні узагальнююче-оцінні висловлювання стосовно Росії є доволі суперечливими. Так, в описі польсько-турецьких альтернатив російському підданству вчений, зокрема, зазначав, що запорожцям «не випадало приятелювати ні з ненависними бусурманами, ні з чванькуватими й пихатими панами», бо вони завжди краще почувалися в мужицькій Росії, ніж в аристократичній Польщі. Про підданство запорожців російським царям він писав як про стремління до «природного монарха». Навіть традиційний для історіографічної традиції сюжетний мотив про жорстокість російських військ стосовно запорожців слугував для Д. Яворницького лише підтвердженням тієї «загальновідомої істини, що війни між народами однієї віри й одного походження – найжорстокіші й найкровопролитніші з воєн, подібно як ненависть між братами й близькими родичами – найсильніша з усіх» [614, с. 284]. Як бачимо, факти, традиційно спрямовувані у русло «іншості» росіян, в Д. Яворницького використані для доведення протилежного.

Проблематичність окреслення цивілізаційного статусу Росії в інтерпретаціях Д. Яворницького обумовлена насамперед тим, що його власна цивілізаційна ідентифікація була доволі суперечливою та розмитою. Маємо декілька промовистих прикладів, коли учений вписував російську історію у загальноєвропейський контекст. Ізольованість Московського царства від країн Заходу країн він обґрунтовував тією обставиною, що Балтійським узбережжям заволоділи поляки і шведи й цим «заступили Росії світло від Західної Європи» [614, с. 196]. Із подібних міркувань випливало, що загалом Західна Європа поставала для Росії носієм «світла», безперервний потік якого заступили деякі західні країни. Цар Петро I потрачений Д. Яворницьким як просвічений й прогресивний монарх, який прагнув відкрити прямий шлях у Західну Європу й «скористатися всіма набутками її високої цивілізації». Натомість в описі дипломатичних зусиль П. Орлика Росія виразно протиставлялася Європі [614, с. 344].

Не зовсім чіткі міркування про психоментальну «іншість» великоросів прочитуємо у студії Д. Багалія «Історія Слобідської України». Харківський історик

акцентував у ній на покірності й повній залежності великоруських «служивих людей» від московського уряду. За його словами, цей «текучий люд» легше було засилати, ніж вільних й непокірних українців [140, с. 22]. Учений звернув увагу також на те, що українська культура, особливо економічний побут, незважаючи на спільну древньоруську основу, була суттєво відмінною від тодішньої великоруської культури [140, с. 129]. Найбільш промовистим у праці Д. Багалія є наголошування на охайності українського села та «європейській ввічливості» його мешканців, що контрастувало із «азіатською дикістю» та «рабськими звичаями» мешканців «інших сіл» [140, с. 169]. Тут Д. Багалій не конкретизував об'єкта цього зіставлення, але з урахуванням контексту опису (Слобожанщина) цілком очевидно, що він таким опосередкованим способом натякав саме на російські села як носіїв азіатської дикості та рабських звичаїв.

Ще більш відверті акценти на неслов'янськості предків росіян прочитуємо в «Історії України-Русі» М. Аркаса. Він, зокрема, зазначав, що населення Заліського краю було чудського й фінського (тобто неслов'янського) походження. Описуючи цей «дикий» край, історик наголошував, що чудське плем'я порівняно зі слов'янськими було слабшим, менш освіченим і культурним й тому при тісніших контактах із «руськими» втрачало свою народність і мову. З утвореної «мішанини», як читаємо в М. Аркаса, склалося великоруське плем'я, яке відрізнялося від українців як вдачею, так і антропологічним типом. Серед характерологічних ознак великоросів автор називав риси, виокремлені раніше М. Костомаровим: помітну рухливість, успішність у торгівлі, зречення у громадських справах своєї волі й цілковиту покору волі князя [124, с. 59–60]. Зрозуміло, що М. Аркас не міг оминати класичного сюжету істориків європейської орієнтації стосовно рецепції Росії – зруйнування Києва 1169 р. У нього прочитуємо чи не найвиразніші натяки на азіатство предків росіян: «Як дика орда, лютували суздальці у городі» [124, с. 60]. Щоб підкреслити азіатський вплив на жителів Заліського краю, М. Аркас протиставляв їхню ментальність жителям південноруських земель. Якщо першим обмеження волі було «по душі», то другим – «здавна була люба воля і в домашньому, і в громадському житті: вони не терпіли ніякого гніту, а хотіли, щоб усі були рівні та вільні» [124, с. 61]. Стосовно пізнішої

історичної епохи М. Аркас, визнаючи православну одновірність Московського самодержавного князівства, стверджував, що у московитів був «зовсім одмінний дух». Висновки про цивілізаційну «іншість» московитів він обґрунтовував історичними фактами епохи смути. Історик писав, що у походах на Московське царство козаки пустошили та руйнували московські села, а самих московитів вбивали не меншою мірою, ніж татар чи турків. Причину такої ворожості українських козаків до великоросів він пояснював значними відмінностями в побуті, мові, в одязі, громадському ладі і навіть вірі, бо «обрядовість Московська у справах церковних у ті часи таки чимало одрізнялася од нашої» [124, с. 144].

Розмірковуючи над геополітичними альтернативами Б. Хмельницького, М. Аркас несхвально оцінював промосковську орієнтацію гетьмана: визнаючи міцність та одновірство цього царства, він водночас акцентував на його «некультурності» й цілковитій залежності від самодержавної влади царя. Звідси резюмував, що «вдача московська інакша, і не до смаку були українцям московські розпорядки» [124, с. 202–203]. Історик акцентував на факті, що саме із України освіта й «латинська» наука була привнесені у Москву, у якій раніше «боялися» цих європейських атрибутів. У цьому факті він вбачав подібності із давньоруськими часами, коли Київ «постачав» освіту для північної Русі. Московське духовенство український історик характеризував як «неосвічене і темне». Не оминув він ще одного класичного сюжету про варварство росіян – зруйнування Запорізької Січі. М. Аркас ілюстрував один з епізодів, коли «москалі страшенно розлютувались»: «дійшли до того, що викопували з могил мерців, викидали їх з домовин і розкидали, ламали пам'ятники» [124, с. 251]. Описуючи з неприхованим жалем наслідки Полтавської битви, він висловив припущення, що при протилежних результатах битви «Мазепу почитували б вище од Богдана, а Україна мала б інше, ніж тепер, становище у Європейській сім'ї народів» [124, с. 298]. Як бачимо, М. Аркас набагато відвертіше від попередників (М. Костомарова, В. Антоновича, О. Єфименко) артикулював ідею про Московію-Росію як цивілізаційно «чужу» українцям народність, про її варварство і неслов'янську вдачу. Уникаючи із зрозумілих причин неприхованих вказівок на її

азіатськість, він фактографічними аргументами та опосередкованими судженнями підводив читача до думки про Московію як носія азіатських цивілізаційних засад.

Досить складну і суперечливу схему цивілізаційної прописки Росії запропонував у своїх історичних та публіцистичних працях М. Драгоманов. Для нього, як раніше для М. Костомарова, Росія поставала не епізодичним об'єктом наукової уваги, а предметом спеціалізованого розгляду (більшою мірою у публіцистичних, ніж у наукових працях). Подібно до образу Європи, М. Драгоманов розглядав Росію крізь призму історичної динаміки. За його інтерпретаціями Росія у процесі історичного розвитку змінювала свій цивілізаційний статус, а не перебувала у статичному стані. Головними критеріями оцінки вченим цивілізаційного статусу Росії залишались для М. Драгоманова такі феномени, як прогрес, цивілізованість, демократичні (федеративно-громадські) засади тощо. Від попередників цього ученого вирізняла особлива гнучкість в оцінках різноманітних явищ чи процесів російської історії. Жоден з її етапів він не вписував цілковито ні в образ нецивілізованої азіатчини чи візантійщини, ні в образ «прогресивного новоєвропеїзму», а віднаходив у них атрибути різних цивілізацій. Співвідношення таких атрибутів, за М. Драгомановим не було сталим, з часом змінювалося. Загалом драгоманівська цивілізаційна характеристика Росії поставала доволі оригінальною й далеко не в усіх аспектах уподібнювалась до стереотипних уявлень про Росію, окреслених у працях типових представників європейської ідентичності.

М. Драгоманов не робив спроб заперечити факт неслов'янського походження предків росіян, проте і не надавав цій проблемі вагомого значення – фактор генетичного походження для нього не був вирішальним. Переважаюче угро-фінське походження, як впливає із комплексного аналізу його історичних поглядів, саме по собі не було передумовою нижчого рівня цивілізованості росіян. Історичний розвиток Московії-Росії М. Драгоманов інтерпретував крізь призму відставання від прогресу, характерного для Західної Європи. Так, у «Листах на Наддніпрянську Україну» він проводячи широкомасштабні зіставлення у сферах історичного розвитку Московського царства та західноєвропейських країн, констатував, що у московитів у

свій час були віча та земські собори, які цілком відповідали подібним радам у середньовічній Західній Європі, були навіть теоретики «народосоветия» [299, с. 430].

М. Драгоманов не сумнівався, що з XVIII ст. російський державно-національний централізм наслідував Францію, Пруссію та Австрію. Все-таки він поглиблював свою «дикість» (національну виключність) через релігійну нетерпимість й старомосковську державницьку традицію. Московська держава, за образним висловом ученого, «була свого роду Францією, тільки дикуватою». Причину цієї «дикуватості» він вбачав у тому, що саме серед вищих російських верств «б'є в ніс дух нетолеранції» у національно-релігійних питаннях. Водночас серед простолюду М. Драгоманов констатував цілком протилежну картину – тісні контакти як з азіатами-мусульманами, так і з європейцями-католиками чи лютеранами. Після реформ Петра I, як читаємо, ця «м'якість великоросів перед чужими націями явно себе стала показувати» [323, с. 156]. Вчений резюмував, що реформована російська політично-адміністративна централістська система, що утворилась на старомосковській основі, зазнала значного німецького впливу.

У XVII ст. Московія була, порівняно з Україною, відсталою, про що свідчить, за М. Драгомановим, участь українців у творенні московської культури. Все-таки «зовсім уже дикою Московщина не була», оскільки у ній поєднувались залишки культури давньоруських міст (Новгород, Псков та ін.) та нові культурні впливи з Польщі та інших західноєвропейських країн. Ці західноєвропейські впливи, особливо протестантські, несли у Московщину культуру «свіжішу і ширшу», ніж тодішня українська, «занадто попівська та козацька». Вони і підготували у Московщині XVII ст. ґрунт для Петровських реформ [323, с. 161]. Результат цих реформ М. Драгоманов вбачав у тому, що Московія, будучи слабшою від України культурною масовою, стала сильнішою від неї «культурою передніх рядів громади». Як видно, вчений вище поцінював світські західноєвропейські впливи на Московію, ніж українські церковно-козацькі.

М. Драгоманов публічно виступав проти туранської теорії Ф. Духінського, заперечуючи, зокрема, «містичний напрямок», за яким туранська Москва знівечила слов'янську Україну такою мірою, як і слов'яно-руський Новгород [284, с. 282]. З

публіцистичними працями М. Драгоманова на російську тематику дещо контрастує його стаття «Турки внутрішні та зовнішні», у якій він своїми міркуваннями про «турецькі порядки» у сучасній йому Росії натякав на її азіатський характер. Учений умотивовував потребу усунути у Росії ті порядки, які збурюють сучасників у Туреччині. Роблячи чимало зіставлень між цими двома державами, він резюмував, що за багатьма параметрами Туреччина виявилась більш цивілізованою країною, ніж Росія. Піддаючи критиці російських «бурбонів», М. Драгоманов вказував на рабське й церемонне ставлення до армійських чинів, деспотизм, кріпосне право, табелі про ранги як ознаки російської «турецькості». Учений резюмував, що турецькі порядки в Росії протягом ХІХ ст. стали суттєвою передумовою турецького панування у Константинополі й доказовим оправданням цього панування [319, с. 311].

Російськими європейцями М. Драгоманов вважав інтелектуалів та діячів ліберального руху, насамперед О. Герцена, В. Белінського, М. Добролюбова та М. Чернишевського. У розвідці «Шевченко, українофіли і соціалізм» він узагальнив головні відмінності Росії від Європи: географічні (територіальні розміри), статистичні (малолюдність), історичні («перетяжка пород людських і держав, яка була довша й кривавіша, ніж в інших країнах Європи»). Звідси він констатував таку ситуацію: у Росії господарський, громадський й інтелектуальний розвиток почався майже одночасно із німецьким, англійським чи (з певним запізненням) французьким, проте в ході історичного процесу російський істотно відставав. «Росія, – стверджував учений, – не то щоб молодша од інших держав, як кажуть іноді, а тугіше росла. Мало того, Росія проходила ті самі ступні зросту, що й Європа, тільки дедалі од ХІІІ ст. до кінця ХVІІІ ст. все пізніше, а до того так, що кожний ступінь майже зовсім не давав тієї користі для громади, яку він давав у Європі» [324, с. 405].

Причини домінування державного централізму над громадою у російській історії М. Драгоманов виводив із татарського панування. Він оцінював «московський збір країн руських» як антипрогресивний та антикультурний феномен, який спричинював руйнування не тільки північноруського «народоправства», але й усього сходу Європи й призупинив тут культурний поступ. Наслідком цього «збору» став занепад таких центрів культури, як Твер, Смоленськ, Нижній Новгород, Рязань.

Вчений звернув увагу на те, що процес «збору» унеможливив існування у Московщині XVI–XVII ст. верстви городян-ремісників, тобто тієї основи, яка обумовлювала розвиток культури у Європі й суспільний поступ – від вільнодумства до громадівства. Він акцентував і на тому факті, що постійні війни у процесі «збору земель» підсилювали у Московщині феодалізм – роздачу земель разом із людьми служилому дворянству саме тоді, коли в Європі тривав процес звільнення їх. Ці війни, а також татарські звичаї зміцнили царську владу.

Відсталість Московії від Європи М. Драгоманов аргументував тим, що ні один із ступенів її громадського розвитку не давав громаді майже нічого з тих благ, які мали громади у Європі: «Аристократія не дала рицарської честі й духа негідності, церква – ні зерна звички до науки й твердої совісті, царство – рівності й волі кріпацької» [324, с. 408]. Він спостеріг, що тільки у XIX ст. прогресивні «поєвропейські» росіяни починають думати про зміни «недоладних порядків» своєї країни за аналогією до громадського упорядкування в Європі. Ведучи мову про соціалізм у Росії, вчений стверджував його «природню дорогу, подібну до європейської» і вважав, що завдяки ширенню цього прогресивного вчення «Московщина вже стала на європейську дорогу» [324, с. 417].

Однією із часто артикульованих у публіцистиці М. Драгоманова була теза про російську культуру як посередника у ширенні європеїзму серед українців. Вона базувалась на переконанні, що у XIX ст. прогресивна частина російського суспільства (тобто західники) сягнула набагато вищого ступеня засвоєння європейських прогресивних засад, ніж діячі української культури. В аналізі російської історії XIX ст. повторювалася засаднича теза М. Драгомановим про «відставання» Росії в історичному поступі від Західної Європи. Учений, зокрема, наголошував, що в політичному житті Росія разом з Україною «проходять європейський XVII–XVIII вік», аргументуючи свої висновки тим, що навіть у XIX ст. тут повнотою проявляється монархічний ідеал [299, с. 430].

У доробку М. Драгоманова на російську тематику суттєво вирізняється праця «Пропаций час», у якій Україну цілковито вписано у програму цивілізаційного «відросійщення». Тут учений насамперед стверджував, що козацький устрій значно

більше уподібнювався до конституційних європейських держав, ніж Московське царство чи сучасна М. Драгоманову Російська імперія. Він піддав сумніву європейськість реформ Петра I («буцімто європейські»), що істотно суперечило висловленому в попередніх працях. Для аргументації наводив факт, що у його час не знайти європейця, який би вважав, що царською самоволею, а не волею народу, можна «добре жити». М. Драгоманов констатував, що українці у пореформеній Росії перетерпіли «жорстокість Петра I, остервенілість Меншикова і німців Біронових, дурості Павла I» [313, с. 227].

Історію Московщини, за аналогією до Франції XII–XVIII ст., вчений трактував як таку, у якій очевидний перманентний зріст ваги царського уряду над старосвітськими громадськими земськими порядками, а чиновників – над виборними. В результаті він фіксував у Московщині «чудні і не всякому зрозумілі» ознаки життя держави і народу. Химерність цього поєднання, на його думку, полягала в тому, що у внутрішньому житті російської сільської общини були очевидними прояви громадського духу і самоправства (аналогічно до старих кантонів Швейцарії). Натомість на вищому щаблі правління («над селом») учений фіксував таку царську й чиновницьку самоволю, якої Європа не зазнавала навіть у часи найбільшої сили королівської та чиновницької влади при французькому Людовіку XIV чи прусських Фрідріхах [313, с. 242].

М. Драгоманов наголошував на відмінностях між Московщиною та західноєвропейськими країнами, зокрема Францією: якщо у Європі наука повсюдно обмежувала царську владу, то Московщина, перебуваючи «у лісах та степах» та далеко від освічених земель, була «дика». Причину відсталості учений вбачав і в тому, що культурна традиція Московщини опиралась не на греко-римську, а на біблійну книжну традицію. Подібні висновки він робив і стосовно московської державницької традиції, яка базувалась не на досвіді Англії, Швейцарії, Голландії, італійських народоправств, а казанських та астраханських татар з притаманною їм ханською самоволею. У Європі, писав у своєму «доткливому» стилі М. Драгоманов, ніде не було такого «скаженого душогубця», як Іван IV. Якщо у Європі королі ліквідували вольності аристократів на користь виборних урядів, послаблюючи кріпацтво, то у

Московщині царі завели кріпацтво саме тоді, коли на Заході воно уже щезало. Підсумовуючи свій виклад, М. Драгоманов експресивно резюмував: «От до якого то царства прилучилась наша Україна!» [313, с. 243]. Як бачимо, праця «Пропаший час» радикально дисонувала із поглядами автора, викладеними в інших публікаціях. Тут М. Драгоманов уже цілком вписувався в усталений стереотипний комплекс поглядів на Московщину як втілення азійських цивілізаційних засад. Положення, висловлені у цій праці, стали ідейним підґрунтям для обґрунтування «відросійщення» в українській історичній думці пізніших часів. На сучасників ученого вона не могла мати вагомому впливу – як через час публікації (вийшла друком аж у 1909), так і через складні (здебільшого конфронтаційні) стосунки між М. Драгомановим та багатьма тогочасними інтелектуалами.

Можемо резюмувати, що роль М. Драгоманова у цивілізаційному відросійщенні була доволі неоднозначною з одного боку, його історичні тексти не вписувалися у традиційне українське історіописання про Московську Русь як органічну частину русько-слов'янського світу, а з іншого – він пропагував погляди, що відходили від традиційної для «європеїстів» думки про цілковиту азійськість російської історії. Послідовною залишалася концепція М. Драгоманова про істотне відставання Московії-Росії від західноєвропейських держав у культурному та цивілізаційному поступі. Вона передбачала визнання в її історичному процесі як тенденцій новоевропейського прогресу, так і азійччини, зі змінним співвідношенням цих тенденцій у різні історичні епохи. Ця драгоманівська концепція цивілізаційного розвитку Росії передбачала також визнання як слов'янських, так і угро-фінських етнічних компонентів в етногенезі росіян, а також вагомий вплив татарсько-азійської державницької традиції. Загалом історичний та цивілізаційний розвиток Росії М. Драгоманов інтерпретував за аналогією до України – як запізнілий та переривчастий рух до новоевропеїзму. У зіставленні двох процесів він спостерігав таку почерговість: якщо у ранньомодерну епоху українці випереджували московитів у засвоєнні європеїзму, то в епоху «пропащого часу» українських рух загалом вже помітно відставав від російського.

Чітку азіатську цивілізаційну прописку Московії-Росії простежуємо у науково-популярних працях та підручниках О. Барвінського. Ще до нього з'ясування етнонаціонального характеру Володимиро-Суздальщини в українській історичній думці Галичини було найбільш принциповою проблемою. Її інтерпретація стала одним із головних критеріїв поділу галицьких істориків на русофілів та українофілів. Для перших сама думка про етнічну, культурну чи цивілізаційну «чужість» північно-східних князівств стосовно решти земель Руської держави була недопустимою. Цілком протилежні погляди на Володимиро-Суздальщину та її місце в національній історії утвердилися в колах українофілів. Після довготривалого ідейного формування та наукового обґрунтування вони, ці погляди, набули найповнішого викладу саме в історичній концепції О. Барвінського (його попередники переважно обминали цю проблему). Зазначимо, що для потрактування генези російської державницької традиції представники українофільського середовища брали за основу погляди О. Барвінського. Історик, намагаючись зробити свої праці якнайбільш доступними, вдавався до спрощення власної історичної схеми: адаптував до з'ясування процесів дванадцятого століття історичні реалії пізніших часів. Так, тогочасна Володимиро-Суздальщина постає у нього під назвою «Московське князівство»; про населення цього краю історик писав як про «москалів», «народ московський або великоруський» тощо. Спрощеним ототожненням володимиро-суздальців із пізнішими московитами чи великоросами О. Барвінський полегшував виклад логіки своїх думок. Такий підхід розглядаємо як ефективний спосіб донесення до масового читача власних історичних уявлень, тобто прийом популяризації. Його погляди таким чином розкривали неслів'янський характер Володимиро-Суздальщини.

О. Барвінський інтерпретував Залісся як територію, заселену чужорідними чудськими племенами «з Азії». Враховуючи факт переселення у Залісся слов'ян-русинів, він твердив про формування тут уже в давньоруські часи окремого московського етносу: «Приймаючи християнську віру, а з нею і просвіту, тратили з часом чудські племена і свою народність і мішалися з русинами, а з тих мішанців витворився зовсім окремий народ, званий московським» [151, с. 35]. У цьому етносі О. Барвінський вбачав виразні цивілізаційні, відмінні від русинів, зокрема

антропологічні та психоментальні, риси, а також інший стиль політичної та соціальної поведінки. Історик констатував у його представників іншу вдачу, зокрема гостроту, рухливість, практицизм, і навіть іншу «зверхню подобу». Він відзначав, що громадське життя «у москалів» уже тоді було «зовсім інакше», ніж у русинів: вони повністю підкорялись волі князя, зрікаючись особистої.

Постулати О. Барвінського дали у Галичині поштовх українофільської концепції національного минулого, яка передбачала розгляд Володимиро-Суздальщини як цілком «чужого» в етнічному і цивілізаційному аспектах простору. Населення її території представлено у цій концепції як протомосковський етнос, який, хоча мовно та релігійно-обрядово ослов'янений, завдяки своїм ментальним особливостям, зумовленим чудським (азіатським) походженням, був чужим та навіть ворожим русинам. Історичні портрети володимиро-суздальських правителів історик-українофіл увиразнював навіть елементами демонізації.

Важливо наголосити, що в концепції О. Барвінського чітко протиставлено основоположні засади державно-політичного устрою європейської Русі та азіатської Володимиро-Суздальщини, особливо демократичні риси першої (вічовий устрій, громадське право) та авторитарно-деспотичний лад другої. В оцінних судженнях О. Барвінського увиразнена дихотомія цивілізація-варварство. Як читаємо, у Суздальсько-Московському князівстві панувала «велика темнота» [151, с. 61]. З метою подати контраст між «темнотою» Володимиро-Суздальщини та європейськістю Галичини-Волині О. Барвінський зіставляв позиції їх правителів стосовно татарської залежності. Так, для суздальсько-московських князів повна залежність від татарських ханів була вигідною, оскільки опираючись на допомогу татар, князі мали змогу зміцнювати свою авторитарно-деспотичну владу у власних володіннях. Це, на думку історика, підтверджувало азіатський характер цього князівства.

Головну увагу О. Барвінський зосереджував на з'ясуванні вирішальної ролі татарського чинника у давньомосковській історії, наголошуючи, що Московське князівство «щораз більшу собі здобувало вагу», а московські князі «добивалися могутності й сили» саме при допомозі татар [151, с. 79]. Він акцентував також на

взаємовигідній залежності московських князів від татарських ханів: коли «татарва» любила таких князів, які вміли «підлещуватися, коритися і до землі чолом бити перед ханом», то в цей час московські князі підлещуванням та покірливістю добивалися ласки у хана, підтримка якого давала їм змогу тримати в цілковитій покорі підданих у своїх власних володіннях. О. Барвінський чітко розмежовував ставлення галицько-волинських і московсько-суздальських князів до татарської залежності: перші всіляко намагалися її позбутися, другі добровільно «їздили із поклонами і дарами до хана виставлятися найвірнішими слугами ханськими» [151, с. 78]. Ця відмінність, як коментував учений, свідчила про європейський (західний) тип ментальності перших й азіатський (східний) – других. Успіхи у територіальному розширенні за князя І. Калити він, на відміну від істориків русофільського спрямування, пояснював передовсім здобутої хитрощами ласки «у татарви».

Московити поставали в рецепції О. Барвінського як азіатський етнос – з чудсько-фінською етнічною основою й вагомими домішками тюрксько-татарських елементів, а слов'яно-русинські впливи на цей етнос обмежувались, головним чином, мовною та обрядово-конфесійною сферами. Русини і московити, за О. Барвінським, генетично чужорідні, ментально несумісні та відмінні антропологічно народи; Московщина і Русь – політично-цивілізаційні антагоністи, ворожі один одному представники азіатського Сходу та європейського Заходу.

Аналітичне прочитання праць О. Барвінського дає нам підстави висновувати, що він першим в галицькій історіографії з можливою на свій час повнотою поінтерпретував історію русинів-укрїнців та московитів-росіян як окремих народів, репрезентантів двох відмінних цивілізаційних просторів. Утвердження у давній Московії деспотично-централізаційних засад він розглядав як прояв азіатськості. У працях О. Барвінського вперше були висловлені відверті антиросійські упередження й однозначне потрактування Росії як цивілізаційно «чужої». У поглядах ученого на її цивілізаційний статус легко помітити вплив ідей М. Костомарова та В. Антоновича. У цивілізаційних орієнтаціях О. Барвінського, при зіставленні з цивілізаційними поглядами названих учених, принципової новизни не відстежуємо. Проте саме у його працях думка про російське азіатство прочитувалася без будь-яких двозначних

натяків, недомовлень чи алегоричних сюжетів. В цьому і полягає заслуга О. Барвінського як історика-популяризатора європейської ідентичності українців.

Амбівалентні оцінки цивілізаційного статусу Росії простежуємо у науково-історичній спадщині М. Грушевського. Насамперед зауважимо, що його історичні тексти львівського періоду (1894–1914) не позбавлені самоцензури (вчений зберігав громадянство Російської імперії). За спостереженням В. Тельвака, історик послідовно трактував північного сусіда України як антипода цивілізованого Заходу, тобто країною, що живе за законами східних деспотій [895, с. 303]. Переконливими є джерела проросійських симпатій вченого. Як стверджує Л. Зашкільняк, у ранній період творчості М. Грушевський зазнав вагомого впливу слов'янофільських ідей [737, с. 3–24]. На думку Н. Яковенко становлення М. Грушевського як ученого відбувалося в рамках російської мисленнєвої традиції [945, с. 97]. Як відомо, вчений послідовно дотримувався автономістсько-федеративних політичних засад й до падіння УНР зберігав віру у російський ліберально-демократичний рух. Така політично-світоглядна позиція вченого обумовлювала його стриманість в оцінках російського чинника стосовно української історії, зокрема і в обґрунтуванні цивілізаційної «іншості» Росії.

У текстах М. Грушевського прочитуємо досить розпливчасті міркування про цивілізаційний характер Росії на початковому етапі генези її державності. Регіон формування російського етносу (Ростово-Суздальську область), він вважав «новим світом Слов'янства» й «свіжою слов'янською займанщиною на фінському ґрунті». Постать А. Боголюбського слугувала для вченого втіленням цивілізаційної «іншості» Заліського краю: князь був «інших симпатій й інших політичних поглядів» стосовно киево-руської традиції, яка виглядала для нього як «чужа і несимпатична» [205, с. 191]. Князь охарактеризований «тяжким ворогом» Києва, який завдав місту рішучого удару. Політичну тенденцію володимиро-суздальських князів М. Грушевський окреслив як інтригу, послідовне ворогування з Києвом. Він поділяв тезу попередників, за якою московські князі саме під татарською зверхністю утвердили свою політичну силу та владу [202, с. 126], хоча і не акцентував на ній.

Характеризуючи епоху Московського царства, вчений відзначив низький рівень його культури. Він наголошував на фактах, що у часи гетьманування Д. Дорошенка та І. Мазепи українці були першими учителями в Московщині й впроваджували там здобутки українського культурного життя, а в часи Петра I посідали провідні місця у культурно-освітньому житті новозреформованої імперії. За словами вченого, українці цих часів дивилися на великоросів «як на варварів, напівдиких, некультурних людей» [202, с. 429]. У старомосковській культурі він простежував поєднання русько-візантійських традицій із татарсько-туркестансько-перськими елементами, зокрема, «замилювання до помпи й показовості, блиску, дорожочінностей, розкішного орієнтального орнаменту й орієнтальної розкоші». У московському боярстві М. Грушевський констатував «брак вищих культурних інтересів при досить слабких вимогах в сфері комфорту» і одночасно схильність до показовості «показовості, блискучої розкоші, маси дорожочінностей, дорогих брокатів і хутер» [209, с. 397]. Цивілізаційну «іншість» московитів М. Грушевський вбачав у їх політичній культурі. Так, за його словами, правління українського «демосу» глибоко суперечило державному укладу Москви [173, с. 200]. Як переконливо обґрунтував В. Тельвак на підставі аналізу дев'ятого тому «Історії України-Руси» (1928–1931), М. Грушевський дотримувався думки про фатальність російського вибору Б. Хмельницького для європейських перспектив України [895, с. 303]. Зауважимо, що подібних поглядів у дореволюційних синтезах учений відверто не висловлював.

Характеризуючи історичні процеси XIX ст., М. Грушевський відзначив низький рівень правління російської адміністрації на Наддніпрянській Україні, особливо у зіставленні її з німецькою у Галичині [173, с. 294]. У М. Грушевського прочитуємо чимало тверджень про культурно-етнічну близькість чи спорідненість росіян та українців, поінтерпретованих навіть «ближчими родичами». Про слов'янськість Московії-Росії він писав у багатьох працях. Як пише В. Тельвак, М. Грушевський у своїх історичних викладах неодноразово «втрачав пильність» і з дивовижною для вченого-позитивіста амбівалентністю історичного мислення вказував на віроповідну близькість, спільність історичних традицій українців та росіян й наявність серед української еліти XV–XVI ст. проросійських тенденцій.

Зазначену амбівалентність В. Тельвак обґрунтовує тим, що, незважаючи на деклароване прозахідництво, симпатії М. Грушевського все-таки часто були «по стороні російського сусіда» [895, с. 304–305]. Нагадаємо, що амбівалентність цивілізаційних уявлень характерна для більшості аналізованих у роботі істориків.

Значно виразніші думки про цивілізаційний статус Росії прочитуємо у публіцистиці М. Грушевського. Так у статті «Аграрне питання» він висловив припущення, що Росія «піде колись також шляхом цивілізованих держав Заходу», з чого випливало, що у його часи вона не належала до цивілізованих держав [174, с. 364]. У замітці «Вороги «Русского народа» М. Грушевський, критикуючи російські порядки, ставив риторичне питання стосовно цивілізаційного статусу Росії: «Де ми – в Турції, в Марокко, в якимсь закутку глибокої Азії, чи в культурній європейській державі?». Відповіддю на це питання стало висловлене ним же твердження, що «азіатська Японія відкрила перед Європою всю незмірну некультурність «європейського колоса» [182, с. 8].

Чимало уваги у публіцистиці вчений приділяв критиці російського слов'янофільства. У статті «Українство і всеслов'янство» він, зокрема, звинувачував російських адептів цієї течії у тому, що вони своїми «слов'янськими фантазіями» намагаються відтягнути суспільність від пекучих потреб російського життя [247, с. 66]. Російську імперію вчений іронічно окреслив як «слов'янський колос», від політики якого терпіли «слов'янські брати», що належали до цієї імперії. Як читаємо у статті «В слов'янських обіймах», Росія стала об'єктом культу для більшості західних та південних слов'ян (крім поляків), і це «вже надало новому слов'янофільству характеру реакційного» [184, с. 191]. У замітці «Україна, Білорусь, Литва» вчений констатував, що в багатьох випадках слов'янська ідея насправді означає «російський шовінізм під слов'янським прикриттям», «мракобісся, яке протиставляє засадничі слов'янські ідеї західній культурі та західним політичним думкам» [244, с. 66]. Загалом, багатоаспектна критика М. Грушевського стосувалася політичної стратегії чи тактики російських слов'янофілів та їх наступників панславистів; спроб заперечити слов'янськість росіян у ній не простежуємо.

На фоні відносно стриманих оцінок Росії у дореволюційній публіцистиці М. Грушевського у його публікаціях після падіння Центральної Ради помітні полемічно загострені антиросійські упередження, що виявилось у відвертому артикулюванні російського азіатства. Найбільш цінним джерелом в цьому аспекті є збірка статей «На порозі нової України» (1918). Ключовим дослідники вважають висловлювання про те, що в ході більшовицького наступу у 1917 р. «згоріла» українська орієнтація на Московщину-Росію, яка була силоміць «накинута» українцям зовні; ця війна «розв'язала всякі моральні вузли», що єднали ці два народи [212, с. 231]. Психологічний розрив із російською орієнтацією вчений трактував як визволення від «песього обов'язку». На фоні попередніх науково-історичних праць із відносно стриманими оцінками ролі московського чинника, у статтях названої збірки він з усією відвертістю та гостротою окреслив суть російської політики в Україні – як насильницьке насадження «чужої» для українців національно-політичної традиції. Учений скептично відгукнувся про тенденцію послідовників М. Драгоманова «вести Україну до європеїзму через російську культуру». Узагальнення М. Грушевського про «велику історичну, культурну, психологічну, всяку, яку хочете, межу, яка від віків розділила Україну від Московщини, український нарід від московського» [212, с. 233] підтверджує його уявлення про цивілізаційну «чужість» двох народів.

У статті «Наша західна орієнтація» вчений наголошував на відмінностях, які «глибоко відрізняють» український народ (з його західною орієнтацією) від російського. Як читаємо, Московщина після упадку Київської держави продовжувала жити її спадщиною (тобто «комбінацією» візантійських та східних впливів), «розмішуючи» її фінськими, татарськими та монгольськими елементами. У процесі історичного розвитку, на думку М. Грушевського, Московщина «розгублювала» цю київську спадщину, все більше «поринаючи» у східні (середньо- та північноазіатські) впливи. Внаслідок спричиненої російською політикою зміни вектора цивілізаційної орієнтації вчений констатував, що українське життя «вивернене з своїх нормальних умов, історично і географічно сформованої колії й викинено на великоруський ґрунт». В результаті цього він резюмував, що Україна була силоміць «відірвана» від Заходу

чи Європи (тобто своїх «родинних» зв'язків) і «ткнута носом в глухий кут великоросійської культури й життя» [218, с. 234–236].

У статті «Нові перспективи» М. Грушевський окреслив визначальні характерологічні риси російської ментальності: брак власної гідності та зневага гідності інших; відсутність урегульованого суспільного життя й нехтування чужими інтересами; нездатність до упорядкування суспільного устрою; нахил до анархії та руйнації; непошана культурних і громадських цінностей; декларування власної некультурності та неорганізованості; балансування між громадським та моральним максималізмом й повним нігілізмом. Ці хиби, за словами М. Грушевського, глибоко суперечили по-європейськи організованому індивідові [223, с. 239]. Учений стверджував у статті, що промосковська (північна) орієнтація України, нав'язана по-насильницьки, спричинила її розрив із західним світом, відчужила Україну від спорідненої культури.

Підсумовуючи погляди М. Грушевського на цивілізаційний статус Росії, відзначимо насамперед їх хронологічну змінність. Ранній М. Грушевський (до подій революції 1917 р.) досить суперечливо висловлювався з цього приводу. Обґрунтовуючи етнонаціональну «іншість» українців та росіян, він більше оминав, ніж акцентував, їхні цивілізаційні різниці чи спорідненості. Після більшовицького наступу на Україну історик гостро зацентрував на цивілізаційній «іншості» (азіатськості) росіян. Політично-військові події 1917 р. варто розглядати як завершальний етап у процесі «відросійщення» М. Грушевського: російський чинник став для нього не лише національно, але й цивілізаційно «чужим». Остаточне цивілізаційне «відросійщення» М. Грушевського відбулося із значним хронологічним запізненням порівняно із його попередниками чи сучасниками – В. Антонович, М. Аркас, О. Барвінський та ін. прийшли до подібних (чи навіть радикальніших) думок значно раніше.

У процесі обґрунтування цивілізаційної «іншості»/азіатськості Росії М. Грушевський все-таки не відіграв такої ролі, як в інших аспектах українського історіографічного процесу. Цілком погоджуємось із В. Тельваком у тому, що вагомість постаті М. Грушевського у процесі «відросійщення» полягала саме у

формуванні подібних переконань (зокрема, про фатальність російського вибору для України) у колах своїх послідовників [895, с. 304]. Так, наприклад, його учень В. Липинський у студії «Шляхта на Україні» (1908) розглядав генезу московської державності як прояв «чужого». Проте він не зосереджував уваги на цивілізаційних аспектах «іншості» предків росіян, а обмежився констатацією майже класичного факту, що їх етногенез базувався на фінському ґрунті («rodłoźu») [620, s. 11]. Подібно і І. Крип'якевич акцентував на наявності фінського елемента в етногенезі росіян. Він не заперечував факту поселення між фінами слов'ян, навіть вважав, що останні перейняли у них багато «фізичних і духовних прикмет». Промовистим є його нагадування, що назва «Москва» у перекладі з фінських мов означає «гнила вода» [415 с. 18]. Оцінюючи «варварське» руйнування Києва суздальським князем А. Боголюбським, І. Крип'якевич уточнював, що метою цього походу було нищення «центру культури». Учений додавав, що уже козакам були добре знані московський абсолютизм й «жадоба панування» московитів над іншими народами. Як бачимо, передісторія українсько-російських взаємин у рецепції І. Крип'якевича прочитувалась крізь дихотомічну схему «культурність-варварство».

* * *

Утвердження в українській історіографії європейської цивілізаційної ідентичності – суперечливий й довготривалий процес, зумовлений сукупністю зовнішніх культурно-інтелектуальних впливів та внутрішніх соціально-політичних реалій. До зовнішніх впливів відносимо насамперед поширення позитивістських засад, зокрема європоцентричного світогляду. Внутрішньою передумовою стала потреба інтелектуального обґрунтування націотворчої проблеми відросійщення – не тільки в етнонаціональному, але й у цивілізаційному сенсі. Більшість знакових постатей української історіографії кінця XIX – початку XX ст. якщо й не цілком прийняли європейську ідентичність, то принаймні істотно послабили гостроту антизахідних упереджень попередників, акцентуючи уже не на ворожості Європи, а на її культурності та цивілізованості. Прийняття європейської орієнтації України ученими, що були у світоглядних чи політичних питаннях антагоністами (наприклад,

радикал-соціаліст М. Драгоманов та християнський консерватор О. Барвінський), свідчить про умотивований суспільний запит саме на таку зміну цивілізаційної ідентичності. Якщо на попередніх етапах українського історіографічного процесу європейськість асоціювалась насамперед із езуїтством, схоластикою, релігійною нетерпимістю, германською експансією на Схід тощо, то в позитивістську епоху синонімами європеїзму стали цивілізованість, прогрес тощо. Вагомою інтелектуальною та психологічною передумовою прийняття європейської ідентичності стало прагнення подолати синдром відсталості та цивілізаційної меншовартості країн східноєвропейського простору. Виходячи з дихотомії цивілізація-варварство, набуття європейської ідентичності на ментальних картах українських вчених означало зміщення України із варварського простору у європейський цивілізований світ.

Процес інтелектуального зміщення образу Європи із цивілізаційно «чужої» у «свою» позначений у колах українських вчених-істориків виразною специфікою. Це дає підстави висновувати про поліваріантність та полілінійність процесу переорієнтації, у якому об'єднавчою засадою стало визнання за Європою статусу розвинутого та культурного простору. Хронологічні межі цивілізаційної переорієнтації охоплюють період, що тривав понад півстоліття (друга половина ХІХ – початок ХХ ст., тобто епоха позитивізму в Україні). Цивілізаційну переорієнтацію розглядаємо не як односпрямований завершений акт, а як тривалий та динамічний, амбівалентний інтелектуальний процес. На першому, перехідному його етапі історики (пізні М. Костомаров і П. Куліш, ранній В. Антонович, О. Єфименко, Д. Яворницький, Д. Багалій та ін.), не відмовляючись від слов'янської ідентичності як засадничої, переосмислювали образ Європи як прийнятний для українців взірць цивілізаційного розвитку. Конкретним проявом переорієнтації стали позитивні потрактування західноєвропейських впливів на національну історію. Погляди представників перехідного етапу ілюструють, що їхня зміна цивілізаційної ідентичності не передбачала кардинального розриву із ціннісними уявленнями попереднього етапу.

Переломною у засвоєнні європейської ідентичності вважаємо наукову діяльність В. Антоновича (прихована пропаганда) та М. Драгоманова (відверті полемічно-загострені виступи). Засвоєння європеїзму більшістю тогочасних істориків чи їхніх наступників спричинене впливом цих двох учених. Все-таки європейська ідентичність не набула у них суто історіографічного вираження: якщо В. Антонович публічно не артикулював своєї проєвропейської орієнтації, то М. Драгоманов робив це у публіцистичній, а не науковій формі. Квінтесенцією інтенерпретації національної історії на засадах європейської ідентичності стали популярні та дидактичні синтети О. Барвінського, які були маловідомими за межами Габсбурзької монархії. Прийняття образу Європи як «своєї» цивілізаційної спільноти не означало повного заперечення цивілізаційного образу Слов'янщини та пов'язаних із нею ціннісних вартостей. У репрезентативній європейській ідентичності домінувало радше аксіологічне знецінення слов'янськості чи переведення її із розряду цивілізаційної самодостатності у формат етнографічного фрагменту європейського життєпростору: слов'янськість та європеїзм вони мислили не як взаємовиключні категорії, а радше як часткове та загальне. Якщо у репрезентативній європеїзму образ Європи трансформувався із «чужого» у «свій», то образ Московії-Росії навпаки: із цивілізаційно «свого» (слов'яно-руського) у «чужий» (азіатський). Цивілізаційне відросійщення становило головну внутрішню передумову прийняття європейської ідентичності. У цьому процесі не йшлося про розмежування українців чи росіян як самоціль: більш далекосяжним завданням істориків було розміщення росіян на ментальній мапі у просторі азіатської дикості та варварства, щоб увиразнити слов'яно-європейську цивілізованість українців. Помітними є регіональні відмінності та своєрідний розподіл ролей у процесі цивілізаційної переорієнтації. Історики-наддніпряниці продукували ідеї щодо переосмислення цивілізаційного статусу Європи та Росії, проте з цензурних міркувань не мали змоги їх публічно артикулювати; історики Галичини на початковому етапі (О. Барвінський, В. Ільницький), не вносячи принципової концептуальної новизни, увиразнювали ці ідеї й спрямовували їх на широку читацьку аудиторію. Звідси констатуємо, що ідея про європейську належність

України є радше наддніпрянським інтелектуальним продуктом, проте популяризації вона набула саме у Галичині.

Складний процес утвердження європейської ідентичності в українській історіографії ілюструє, що тільки наприкінці досліджуваного періоду (початок ХХ ст.) можна говорити про певне включення історії України в цивілізаційний образ Європи: до цього часу проєвропейські історики твердили радше про спорідненість, близькість, односпрямованість цивілізаційного розвитку України та Європи. Звідси їх цивілізаційні погляди доречніше окреслювати як проєвропейську орієнтацію, тобто ще не сформовану європейську ідентичність.

РОЗДІЛ 4.

МІЖ «СВОЇМ» СХОДОМ ТА «ВОРОЖОЮ» АЗІЄЮ: СПЕЦИФІКА ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО «ІНШУВАННЯ»

4.1. Антагоністи «своїї» цивілізації: поліваріантність образів Сходу

В українській історичній думці XIX ст. поняття Схід артикулюване у кількох значеннях. Можна констатувати про співіснування на ментальних картах учених образів Сходу, які цілком по-різному співвідносилися із цивілізаційним автостереотипом. Одразу зауважимо, що історики при використанні у текстах поняття Схід в більшості випадків не конкретизували його змістового наповнення. В багатьох працях інтерпретувати смислове навантаження цього поняття можемо тільки на підставі аналізу ширшого контексту викладу. Схід міг мислитись «своїм» у значеннях як загальнослов'янського простору, так і східнослов'янського. Така подвійна конотація простежується здебільшого у працях, в яких авторська увага не виходить за межі слов'янського чи руського простору. Поняття Схід вживалося здебільшого як синонім Православного світу, позначало увесь православний простір чи його окремих компонент. Руський світ у такому варіанті міг бути включеним у зміст цього православного Сходу чи перебувати поза його межами. Схід міг маркуватись грецьким (тобто візантійським), балканським чи південнослов'янським. В будь-якому випадку православний Схід мислився як простір, однаковою мірою «чужий» для католицького Заходу і Мусульманського світу.

Ще один, уже більш поширений варіант інтерпретації Сходу – це ототожнення його з Мусульманським світом або Азією в цілому. Цей мусульманський/азіатський Схід сприйнято цілком «чужим» та «ворожим» як православній Слов'янщині, так і католицькому Заходу. У межах азіатського Сходу деякі історики виокремлювали менші цивілізаційні структури найперше за мовно-етнографічним принципом: тюркський або монгольський Схід (П. Куліш), арабський Схід (О. Єфименко) тощо. Простежуємо також і спроби вчених виокремити у межах образу азіатського Сходу менші компоненти за географічним чинником, як, наприклад, Степ.

Усі варіанти інтерпретації Сходу можна узагальнити за принципом самоідентифікації – як «своїх» і «чужих». «Своїм» в цивілізаційному сенсі був православний Схід. При цьому православні південнослов'янські народи, будучи національно «іншими» стосовно Русі, в цивілізаційній призмі поставали все-таки «своїми». Також в окреслену інтерпретаційну схему деякі вчені (наприклад, П. Куліш) включали православних *волохів* (молдаван і румунів). Що стосується грецького/візантійського Сходу, то він мислився доволі неоднозначно: не «своїм», проте і не цілком «чужим». Найточніше передає специфіку сприйняття так званого грецького Сходу лексема *споріднений*. Азіатський чи мусульманський Схід, зрозуміло, був не просто «чужим» Слов'янщині (тобто «своєму» Сходу), а й інтерпретувався здебільшого як найбільш ворожий світ. Таким чином, різні образи Сходу в уявленнях українських істориків творили спектр самоідентифікаційних моделей: «свого», «спорідненого», «чужого» і «ворожого».

Думка про ворожість одних образів Сходу стосовно інших досить виразно прочитується в текстах багатьох істориків, проте усвідомлення цього факту не заважало Сходу узагальнюватись популярною робочою категорією. Єдиною об'єднавчою засадою різних образів Сходу було протиставлення їх Європі/Заходу. Будь-який Схід мислився як цивілізаційний антагоніст всього західного/європейського/католицького. Артикулювання поняттям Схід було не стільки даниною середньовічній богословсько-інтелектуальній традиції, скільки потребою опозиційного протиставлення Заходу. Окреслена тут узагальнююча схема не передає всіх нюансів та особливостей інтерпретацій образів Сходу. Тому варто детальніше розглянути ці трактування в працях окремих учених. Хоча навіть у текстах одного автора поняття *східний* постає досить розмитим. Так, у М. Максимовича простежуємо такі словосполучення, як «греко-східний» (у значенні візантійський), так і «східні вороги» (у значенні азіатів в цілому). Як бачимо, вчений розумів Схід неоднозначно.

Найширший спектр потрактувань Сходу простежуємо у текстах М. Костомарова. Найчастіше цей учений означував Сходом Православний світ в цілому або його візантійський компонент зокрема. Про це свідчать насамперед такі

часто вживані словосполучення у його текстах, як православний Схід, східно-православний світ, християнський Схід, східне православ'я тощо. Характерною особливістю поглядів М. Костомарова було те, що він не включав у зміст поняття православний Схід східнослов'янського простору, тобто тобто Руського світу. У його працях зустрічаємо також висловлювання про мусульманський Схід загалом, про арабський або турецький Схід зокрема. Часто вчений вживав назву Схід без конкретизації її змістового наповнення. У більшості випадків йшлося саме про мусульманський Схід, а конкретніше – Османську імперію. Таке розуміння Сходу мало місце, коли, наприклад, вчений вів мову про «східні дипломатичні закони» [403, с. 244]. Маємо приклади, коли М. Костомаров назву Схід застосовував до степових кочовиків-тюрків («прибулих зі сходу гостей» [361, с. 41]) та середньоазіатського простору, завойованого Чингізханом («східні країни» [361, с. 121]). Чіткої закономірності в артикулюванні поняттям Схід у текстах М. Костомарова не спостерігаємо.

Подібне простежуємо в історичній спадщині П. Куліша. Він мислив Схід насамперед як православний простір. Про це, зокрема, свідчать його вислови «східні патріархати», «східні патріархи», «східна церква» тощо. Від костомарівських його погляди відрізнялися насамперед тим, що східнослов'янський простір (Руський світ) П. Куліш вважав приналежним до православного Сходу [438, с. 31; 436, с. 140]. Виразною особливістю П. Куліша є також його вживання назви Схід у значенні Балкан [438, с. 133; 194]. З іншого боку, у текстах П. Куліша прочитуємо чимало сюжетів, у яких Схід постає як Мусульманський світ. Так, Хотинську війну 1621 р. він окреслив як «східну бурю», а турецькі і татарські традиції називав «східними звичаями». Про спробу турчанки спокусити полоненого С. Конєцпольського вчений висловився досить радикально: «Це було вже надто по-східному» [422, с. 356]. Однією із виразних ознак мусульманського Сходу, за П. Кулішем, був інститут рабства. В його характеристиці кримських татар прочитуємо думку про «східне рабство»: «Уганяли вони худобу, виносили всяку без розбору рухомість, але особливо дорожили ясиром, котрий продавали у рабство на всі сторони сходу. Східне рабство потребувало величезної кількості рабів і рабинь різного віку, а головним

постачальником цього товару були татари, що здобували його в основному у відокремленій Русі. Особливо жадно хапала орда в полон дітей. Разом з іншими полоненими вони йшли як цінний товар у віддалені країни Азії» [420, с. 157]. Отже, у висловлюваннях П. Куліша також фіксуємо строкату поліваріантність розуміння назви Схід.

В. Антонович не часто артикулював це поняття; він використовував його насамперед для позначення арабського світу [106, с. 583; 107, с. 597]. Натомість образи Сходу достатньо добре представлені в історичних працях О. Єфименко. Хоча в окремих випадках Схід вона мислила як світ «східного православ'я», проте здебільшого розуміла його як «мусульманський Схід» або загалом «азіатський Схід» [329, с. 19]. В деяких випадках поняття Схід вона вживала як означення географічно-просторової локалізації. Дослідниця вперше в українській історіографії подала доволі розлогу інтерпретацію змісту «азіатського Сходу»: «Друга течія [культурного впливу. – І. К.] йшла із сходу, із Азії. Вона не представляла із себе чогось єдиного. Це була строката суміш впливів різних культур, котрі виникли в різний час в різних місцевостях Азії: перської, сірійської, середньоазіатської, навіть індуської. Східні впливи передавались нашим предкам арабськими торговцями, але ще більше /.../ через безпосередні і постійні їх відносини з кочівниками південноруських степів» [329, с. 19]. Як бачимо, О. Єфименко розуміла цей Схід як увесь азіатський простір, представлений доволі відмінними національно-культурними традиціями.

Хоча дослідниця артикулювала поняття «грецький схід», проте Візантію вона мислила як окрему від Сходу цивілізацію. Також у неї прочитуємо твердження про «східні культурні впливи на дитячу Європу» [329, с. 19]. Східні впливи на давню Русь дослідниця ілюструвала змістом билин, від яких, за її словами, «віє справжнім Сходом». Східними О. Єфименко вважала також Балкани й волоські князівства, адже, як читаємо, на Поділля впливала безпосередня близькість до сходу; Кам'янець вона інтерпретувала як «перший оплот християнства зі сторони мусульманського сходу» [333, с. 16]. Наведені цитати свідчать, що до Сходу дослідниця могла включати не лише мусульманський життєпростір, а й підкорені Османською імперією православні народи. Загалом в поглядах О. Єфименко поняття Схід набуло більш чіткого та

однозначного трактування у порівнянні з попередниками – насамперед як мусульмансько-азіатського життєпростору.

У текстах Д. Яворницького Схід ототожнений переважно із мусульманським світом або Азією в цілому. Про це, зокрема, можуть свідчити його вислови про «східні ринки» та «східних деспотів». До Сходу історик відносив «віддалені царства» й особливо «народи «чорного племені» – сарацинів, персів, індійців, арабів, сірійців, ассирійців, а також Грецію, Єгипет, Палестину, Анатолію, у яких, за його словами, навіть східне сонце було палючим [612, с. 248]. Схід, на його думку, мав свій специфічний темперамент, оскільки татари, як читаємо у тексті, кидались на ворогів «з усім запалом східних людей» [613, с. 134].

Такою ж неоднозначно потрактованою, як і Схід, була Азія. Саме Азія й азіатськість набагато інтенсивніше артикульовані у наукових текстах, ніж Схід. Ці поняття окреслюють як географічний континент, так і специфіку цивілізаційного (чи надцивілізаційного) життєпростору. Якщо Схід в певних значеннях міг мислитись як «свій», то Азія однозначно попадала у сферу «чужого». Більше того: Азія доволі часто слугувала уособленням найбільшої загрози як для «свого» життєпростору, так і для «цивілізованого» світу в цілому. Збірний образ Азії передбачав уявлення про неї як про життєпростір, який безперервно породжує і викидає із своїх надр у сферу цивілізованого світу все нові і нові хвилі агресивних завойовників.

Образ Азії на ментальних картах істориків двох основних форм цивілізаційної ідентичності був ще менше сконцептуалізованим, ніж образи Слов'янщини чи Заходу. Розмитість й напіваабстрактність образу Азії стосувалася як його географічно-просторових контурів, так і змістового наповнення. Все-таки образ Азії як географічного континента при цьому узагальнений більш чітко, ніж образ Азії як цивілізаційного простору. Як географічний об'єкт, Азія поставала сукупністю всіх територій на Євразійському материках, що не увійшли в обсяг Європи. Тобто в географічно-просторових уявленнях українських вчених (в тому числі антизахідницьки налаштованих) виразно проглядалися засади європоцентричного світогляду. Навіть територіально історики мислили Азію за залишковим принципом – як не-Європу. Така специфіка уявлень виразно проглядається у характеристиці

імперських утворень, розташованих на двох континентах: Османської та Російської імперій. Вчені неодноразово висловлювались про «азіатські» та «європейські» частини цих імперій. Найбільш проблемним моментом у географічному маркуванні Азії була її межа із Європою. Хоча географічні уявлення українських вчених досліджуваної епохи – це тема окремого наукового дослідження, все-таки відзначимо тут один принциповий момент: межу Азії вони мислили здебільшого на східних та південних рубежах «свого» цивілізаційного життєпростору. У цьому вбачаємо вплив європейської ментальної географії початку Модерної епохи. Для більшості інтелектуальних традицій народів як Західної, так і Центрально-Східної Європи було характерне прагнення локалізувати свій народ як останній рубіж цивілізованого світу перед безмежним азіатським простором.

Що ж стосується Азії як цивілізаційного образу, то тут її опозиційність до цивілізованого європейського простору (не обов'язково «свого») проглядається ще виразніше. Цивілізаційна дихотомія Європа-Азія сприймалась таким же базовим атрибутом ментальних карт істориків, як дихотомічна пара Захід-Схід. Як зазначає М. Лескінен, в просторі міфу про Європу назва Азія сприймалась інтелектуалами Російської імперії насамперед метафорично. Азіатами могли називати як фіно-угрів, великоросів і навіть поляків (через сарматські елементи їхньої культури) [798, с. 99]. Вчені у характеристиці тих нечисленних історичних явищ чи феноменів, у яких вони вбачали поєднання або синтез азіатських і європейських рис, зазвичай відзначали парадоксальність і нетиповість такого поєднання. Феномен азіатськості загалом мислився як несумісний із слов'янськістю чи європейськістю. Характерно, що для носіїв слов'янської ідентичності європейськість втрачала часто змістове наповнення «ворожості», коли текстуально йшлося про зіставлення її із «азіатськістю». У більшості випадків образ Азії мав характеристику не просто найвиразнішого цивілізаційного «іншого», але й найзагрозливішого ворога. Хоча у текстах маємо достатньо прикладів, коли цивілізаційний образ Азії, будучи потрактованим однозначно «чужим», водночас був позбавлений змістового наповнення «ворожості».

Азія на ментальних картах українських істориків поставала радше цілісним, позачасовим, самодостатнім простором, а не історично змінною, строкатою й

різнорідною мозаїкою країн, народів, культур та релігій. Навіть усвідомлення внутрішнього розмаїття та взаємної ворожості компонентів Азії не впливали на уявлення істориків стосовно цілісності азіатського життєпростору. В текстах більшості з них не віднаходимо тверджень про внутрішню різноманітність Азії. Чи не вперше чітку думку про строкате внутрішнє наповнення Азії висловила О. Єфименко у 1906 р., виділивши у ній перський, сирійсько-арабський, середньоазіатський та індуський компоненти [329, с. 19]. Однак навіть усвідомлення цього факту не стало на заваді рецепції Азії як монолітного цивілізаційного простору.

Означення «азіатський» в українських історичних текстах ХІХ ст. мало доволі широкий спектр застосування. Азіатськими могли бути країни, народи, території, релігії, риси характеру або темпераменту, морально-етичні характеристики, побутові речі, способи соціальної чи побутової поведінки, економічні практики, способи ведення війни тощо. При цьому інколи цілком протилежні чи взаємовиключні характеристики поставали одночасно як азіатські. Так, як кочові «дикі» татари, так і жителі урбанізованих «культурних» центрів Османської імперії однаково поінтерпретовані азіатськими; як обманливі скритні маневри малочисельних татарських загонів, так і масований лобовий наступ турецької армії однаково вважались проявами азіатської військової тактики. Виразна суперечливість образу Азії полягала у залученні до його змісту цілком несумісних ознак та характеристик. Зрозуміло, що такий суперечливий цивілізаційний образ в інтерпретації кожного історика набував виразно відмінних, а інколи й цілком оригінальних рис.

Образ Азії перекочував в українську історичну думку модерної епохи із козацького історіописання. Об'єднуючою ланкою у цьому процесі спадкоємної передачі традиції був твір «Історія Русів». У ньому образ Азії – у дусі козацьких літописців – був представлений насамперед Османською імперією з усіма підлеглими народами мусульманського віросповідання. Турків автор неодноразово називав «азіатським народом»; збройні загони турків і татар – «військами азіатськими»; в описі битв приписував їм «азіатський запал»; товари купців цієї імперії – «азіатськими речами». Оточення татарами противників з трьох боків автор вважав «звичасем азіатським» [347, с. 53]. Азіатські риси він вбачав навіть у покірній поведінці

жителів підкорених турками українських міст. Після здобуття Чигирина, як читаємо у творі, перед султаном все «падало й плазувало по-азіатськи» [347, с. 228]. Азія вживається автором і у значенні географічного континенту. Збірна назва «країни азіатські» може бути свідченням як географічного, так і цивілізаційного розуміння її змісту. Ідентифікуючими ознаками образу Азії у творі постають «варварство» і «дикість», «непогамовність та хтивість», «фальшивість», «примхливість», «пишність і чванливість» тощо.

Д. Бантиш-Каменський, оперуючи назвою Азія в географічному значенні, водночас вбачав у козаків «відпечаток азіатського походження» й «азіатські риси» [144, с. 64]. Про азіатів він писав як про «варварів» та «товпи разбійників». Оригінальністю у сприйнятті образу Азії відзначився М. Маркевич – у нього простежуємо висловлювання про «азіатську безпечність» [515, с. 25].

Погляд на Азію як цивілізаційну спільноту зримо присутній у поглядах М. Максимовича. У своїх працях він неодноразово вів мову про «азіатську стихію» – поняття, що позначало саме цивілізаційний зміст [496, с. 69]. Вчений артикулював такими словосполученнями, як азіатське плем'я, азіатський світ тощо. В рамках азіатського світу М. Максимович розрізняв менші етнокультурні спільноти – кавказькі, турецькі (тюркські), монгольські та чудські племена. Проте Азія для нього була все-таки цілісним цивілізаційним простором.

Зауважимо, що М. Максимович був першим українським істориком, який в окремих дослідницьких епізодах цілком нейтрально трактував образ Азії. Так, Азію як географічний континент він називав «спільною колискою народів Європейських» [472, с. 450]. Крім цього, учений без негативної конотації визнав вплив «азіатської стихії» на українську народність. Про князя Святослава Ігоровича він неодноразово вів мову як діяча, що був позначений азіатським впливом [496, с. 69; 78]. Азіатський вплив М. Максимович вбачав у психоментальних та етнографічних рисах української народності. Саме з азіатським чинником він пов'язував войовничу вдачу запорізьких козаків. Власне в регулярних військових зіткненнях із азіатськими народами М. Максимович бачив не лише негативний, але й позитивний вплив на українців: «Ратний дух виховувався у руських віддавна, особливо набігами азіатів,

безперервними із ними битвами» [499, с. 517]. Також вчений визнавав «азіатський вплив на південноруську мову» [511, с. 187]. Зрештою, він у цілком нейтральних тонах констатував присутність на українських землях азіатських племен та їхній вплив на українські етнонаціональні риси: «Відвага в набігах, буйство у веселоощах і безпечне лінивство у мирний час: злі риси диких азіатів, жителів Кавказу, яких мимохідь згадаєте тепер, дивлячись на малоросіянина в його костюмі із його звичками» [489, с. 455].

Серед найвиразніших ознак-характеристик образу Азії він виділяв «азіатську наїзницьку вмілість» та «азіатсько-наїзницький побут». Хоча у текстах М. Максимовича переважали нейтральні оцінки образу Азії, проте знаходимо у них чимало типових для української історичної думки негативістських стереотипних висловів про «дику» Азію. Зокрема, про кримських татар він писав як про «азіатських дикунів» [493, с. 206; 458, с. 120]. Загалом Азію він трактував як джерело перманентної військової загрози; азіатські народи вчений наділяв сталим означенням «ворожі». «Південна Русь, – читаємо у М. Максимовича, – у древній період була ще в безперервних зіткненнях із різними азіатськими народами, частково турецького племені, – як печеніги і половці або кумани, частково же кавказькими племенами – як осетини або яси і черкеси або косоги. Сюди належать товпи торків і берендеїв, поширених у Південній Русі» [472, с. 459].

Отже, погляди М. Максимовича ілюструють поєднання стереотипно-орієнталістських та нейтрально-неупереджених інтерпретацій цього феномена. Азія для нього була «чужим» і навіть «ворожим» світом, але водночас джерелом культурно-етнографічних впливів на давню Русь-Україну. Іншими словами, у цивілізаційних уявленнях М. Максимовича між «своїм» та «чужим» світом не було непроникного бар'єра – погляди вченого передбачали визнання впливу азіатчини на Слов'янщину. Підкреслимо, що цей азіатський вплив М. Максимович не схильний був інтерпретувати як негативний. Загалом Максимовичева рецепція Азії як цивілізаційної спільноти була не стільки негативною, скільки нейтральною.

Доволі широкий спектр характеристик Азії – від негативістських до нейтральних – віднаходимо у працях М. Костомарова. Як і його попередники, вчений

часто вживав поняття Азія в географічному значенні. Це, зокрема, його висловлювання про європейську та азіатську Росію. Хоча «азіатські» сюжети належно представлені в історичних студіях цього вченого, проте він не часто звертався до цілісного образу Азії. У фокусі його уваги перебували окремі компоненти цього образу – здебільшого тюркські степові кочівники та мусульманський світ. Для М. Костомарова цивілізаційний образ Азії був втіленням насамперед агресивної войовничості. Він потрактований як ворожий не лише Слов'янському світові, але й цивілізованій Європі. У студії «Думки про федеративні начала Древньої Русі» вчений акцентував увагу на споконвічності цієї ворожості Азії стосовно слов'янства. Військові зіткнення слов'янських племен із тюркськими кочівниками М. Костомаров розглядав як «завітні племінні ненависті», джерела яких «ховаються в п'їтми доісторичних часів». При цьому він наголошував на багатовіковій спадкоємності цієї загрозливої ворожості: така ж сама боротьба, яку руська стихія вела у IX і в X століттях проти печенігів, виявилась пізніше у XII столітті у релігійній ворожнечі проти «невірних половців», коли руські дружини ішли за покликами Мономаха та Ігоря в половецькі степи. Ця ж боротьба у XIV ст. набула значення звільнення від чужого іга за Дмитрія Донського і «керувала важливішими явищами зовнішнього політичного життя до пізніших часів у ворожості з мусульманським турецьким Сходом» [383, с. 40]. Як бачимо, не маючи змоги належно поінтерпретувати витoki та суть цієї тюрксько-азіатської ворожості, М. Костомаров залишав це питання поза рамками раціонального пояснення. Тюрксько-азіатську загрозу він змальовував засобами яскравої метафоричності: «Зі сходу, як хмари, одна одної похмуріші, виходили полчища степових кочуючих народів Азії, жадних до грабежу і знищення: вони кидались на захід, тиснучи і знищуючи один одного, і всі вдарялись об Русь. Плем'я за плем'ям виступало; заднє майже завжди було грізніше, чисельніше і страшніше для Південної Русі, ніж попереднє» [411, с. 57]. В іншій праці він писав про руйнівні тенденції «диких кочовиків» як головну сутнісну ознаку Азії [389, с. 335]. Як видно, М. Костомаров сприймав Азію агресивним середовищем, що безперестанно породжувало й викидало з своїх надр все нові і нові хвилі жорстоких завойовників, які вирушали для підкорення і знищення «цивілізованого»

світу. Часто вживаний М. Костомаровим вислів «азіатське варварство» засвідчує, що він мислив категоріями ментальних мап західноєвропейського Просвітництва, на яких варварство позначене невід'ємним атрибутом азіатськості. Доволі оригінальну психологічну характеристику азіатськості вчений відзначив у студії «Руїна»: «Східні люди завжди мають схильність перебільшувати; коли ж знаходяться в полоні, то роблять це так, щоб сказати приємне переможцю» [403, с. 340].

М. Костомаров, зрозуміло, не міг не усвідомлювати культурного різноманіття азіатського материка, проте сприймав азіатськість як цілісну культурну й цивілізаційну єдність. Про це, зокрема, свідчить вислів із його автобіографічних дорожніх нотаток про Белград, у якому, мовляв, немає «нічого азіатського». Представників Азії вчений описував як «погромницьку силу», що вносила у життя слов'ян «дикий елемент» й тим самим затримувала «розвиток цивілізації» [411, с. 57]. Азіатський вплив, на його думку, мав для Русі руйнівні наслідки: «старослов'янські начала», за його словами, були «надто спотворені й покалічені впливом азіатським, й тим більш нездатні до порядку» [411, с. 80].

Найвиразніше костомарівська рецепція Азії та азіатськості проглядається у студіях із російської історії. Негативні риси історичного розвитку Московії-Росії учений вбачав саме в засвоєнні нею азіатських цивілізаційних засад. Сумні обставини всієї попередньої історії, стверджував вчений, надали великоруському суспільству виразного характеру «азіатського застою, тупої прихильності до старих звичаїв, страху всякої новизни, байдужості до покращення свого матеріального та духовного стану і відрази до всього іноземного» [361, с. 689]. Цей «застій» він розумів як втрату духовної динаміки («рухомості»), яка, на його думку, була характерною для європейських племен. Яскравою ілюстрацією азіатського застою Московії слугувала для М. Костомарова постать В. Шуйського. Оскільки саме вона найвиразніше розкриває сутність азіатськості у костомарівському розумінні, то наведемо ширшу цитату про В. Шуйського: «У ньому ми бачимо відсутність підприємливості, страх будь-якого нового кроку, але в цей же час терпеливість і стійкість – якості, якими руські дивували іноземців; він гнув шию перед силою, покірно служив владі, поки вона могутня для нього, ховався від всякої нагоди йти із нею врозріз, але зраджував її,

коли бачив, що вона слабла, і разом з іншими топтав те, перед чим раніше поклонявся. Він бадьоро стояв перед бідою, коли не було виходу, але не вмів завчасно уникнути й попередити цієї біди. Він був нездатен давати почин, вибирати шляхи, вести інших за собою. Ряд вчинків його, позначених підступністю і хитрістю, показують разом із тим важкість і тупість розуму. Василій був забобонний, але не боявся брехати іменем Бога і вживати святиню для своїх цілей. Дріб'язкового, скупого, заздрісного і підозріливого /.../, його вистачило тільки для до крайнощів брудної змови» [361, с. 691–692]. Наведений фрагмент є чи не найколеритнішим й найобширнішим зразком характеристики азіатськості в українській історіографії XIX ст., хоча стосувався діяча російської історії (в рецепції М. Костомарова – не цілком «азіатської»). Отже, образ «дикої» і «варварської» Азії слугував у М. Костомарова як антипод для увиразнення культурних та цивілізованих Європи і Слов'янщини.

Окреслена тенденція була поглиблена в історичних працях П. Куліша. Власне назву Азія П. Куліш частіше використовував у географічному значенні, проте артикулював і цивілізаційний образ Азії. Так, він писав про споконвічну агресію «від одних і тих же сил, що напірали на Русь, одна – іменем Європи, інша – іменем Азії» [420, с. 181]. Тут, як бачимо, Азія трактується таким же ворогом слов'янської Русі, як і Європа. Хоча П. Куліш часто твердив про «натиск азіатчини на Європу» з виразним акцентом на ворожості саме Азії.

Кулішеву рецепцію Азії виявляють такі експресивні словосполуки, як «азіатська дич», «азіатські варвари», «азіатські наїзники», «монгольські хижакі», «монгольська дич», «натиск дикої стихії», «вороги європейської культури», «азіатський безлад», «невпорядкованість». Навіть сарана у П. Куліша названа азіатською. Він неодноразово акцентував увагу на кочовому способі життя тих азіатських народів, з якими стикались українці. Якраз кочівництво він вважав нижчим ступенем суспільного розвитку. Із кочівництва як суто азіатського способу господарювання П. Куліш виводив любов азіатів «до дикого простору» [436, с. 40].

Усе азіатське у працях вченого окреслене тотожним монгольському. У текстах історика не проглядається чіткого підходу до змісту цього означення: вузько-етнічного, поліетнічного, расового, мовно-культурного тощо. Монгол поставав

позачасовим споконвічним ворогом Слов'янщини (також і всього цивілізованого світу), який в пізніших часах «перевтілювався в татар і турків» [420, с. 68]. Представникам цієї монгольської цивілізації історик інкримінував «ідею про знищення всього не-монгольського» [420, с. 35]. За його твердженням, контакти слов'янського та монгольського світу визначали характер історичного розвитку українських земель: «Сама місцевість українська в силу довгої боротьби слов'янського світу із монгольським прийняла відмінний характер, до цих пір незгладжений часом і новий порядок життя» [420, с. 155]. П. Куліш навряд чи ототожнював із монгольським світом загалом усю Азію, проте саме монгольський компонент для нього слугував головним репрезентантом азіатськості в національній історії.

У П. Куліша прочитуємо думку про споконвічність боротьби між вихідцями із європейських і вихідцями із азіатських поселень на території України. Слов'янський та монгольський світи зображені як дві споконвічно ворогуючі цивілізації; лінією розмежування між ними названо причорноморські степи. «Несподіваний татарський погром, – писав П. Куліш, – цей розбійницький удар по руському серцю, увічнив у «хоробрих русичів» вічну ненависть до монгольського племені» [420, с. 67]. Думку про кочовий монгольський світ як руйнівну стихію прочитуємо у Кулішевому твердженні про козаків, які «будувати державу /.../ могли тільки під стягом збирача Руської землі, руйнувати – тільки під бунчуком Чингісхановичів» [436, с. 266].

Учений, зрозуміло, не оминув традиційних для української історіографічної традиції стереотипних уявлень про дикість, хижацтво, агресивну войовничість всього азіатського. Тобто Азія для нього поставала незаперечним антиподом цивілізованих суспільств. Водночас азіатськість як цивілізаційну характеристику П. Куліш окреслював такою, що здатна впливати і поширюватись на цивілізовані (тобто неазіатські) народи. Так, руйнівний азіатський вплив він вбачав у феномені козацтва: «Козацьке скопище було /.../ продуктом Азії» [436, с. 58]. Учений твердив, що в українських дніпровських козаків, зокрема у їх інстинктах, «було більше спільного з татарами, ніж із будь-якою частиною польсько-руського населення Малоросії», а також писав і про «об'єднання козаків з азіатцями проти європейської

громадянськості» [437, с. 3]. Проявом азіатського впливу, на його думку, було Запоріжжя з його «убогим кочовим побутом і дикими звичаями козаків» [420, с. 115]. У цьому ж дусі він згадував про «напівдиких» козаків, які «ні за що не хотіли проміняти свого розбійницького і хижого життя» [420, с. 163].

В окремих випадках П. Куліш трактував козацтво безпосередньо як «азіатчину» [437, с. 149]. Розцінюючи козацькі повстання як руйнування «степовими варварами» основ цивілізації, П. Куліш приходив до висновку: «Дійсно, цивілізація багато втратила від козацьких повстань» [420, с. 165]. Союз козаків із татарами часів Б. Хмельницького був для П. Куліша прямим свідченням азіатської суті козацтва. На цьому ґрунтувалися його твердження про «дикість козацько-татарського нашестя» [437, с. 394]. Пізній Куліш часто писав, що у татар та козаків однаково проявились азіатські риси. Так, в описі Збараської битви, як читаємо, «виявилась козацько-татарська звичка до кражі і розбою» [438, с. 59]. Ще виразнішу тезу про азіатське «безкультур'я» татар та козаків прочитуємо далі: «Дві орди, магометанська і християнська, /.../ були поглинуті турботою про своє існування за рахунок культурних сусідів» [438, с. 95].

В історії України козацької епохи вчений вбачав «боротьбу невігластської по-східному партії із партією, просвіченою по-західному» [436, с. 168]. Як бачимо, азіатські начала у вченого асоціювалися із невіглаством. Як впливає із контексту Кулішевих викладів, завойовані турками грецькі і слов'янські міста набували ознак азіатськості, тобто із цивілізованих перетворювались у варварські. Так, описуючи колоритні соціально-побутові контрасти Стамбула, він констатував хаотичне поєднання «напівварварського європейського елемента з напливом азіатської дичі; зібрання людей і речей, котрі не повинні були ніколи зустрітися; їх дивний, часто потворний зв'язок між собою; крайню бідність одних людей і розбійницьку розкіш інших – все це становило картину, сяючу, яскраву, різку за своїми тонами і контурами, дику за своєю суттю» [422, с. 336]. Азіатськість Стамбула, на його думку, найяскравіше засвідчували такі риси: східна строкатість архітектури, невпорядкований громіздкий азіатський побут, розкішні одежі і водночас брудне лахміття [422, с. 338]. Вчений зауважив, що подібними видовищами виглядають у

загальних рисах чи не всі міста, захоплені у європейців азіатами. Думку про насаджування азіатських ознак підкореним турками народам П. Куліш висловив і щодо волохів, які внаслідок підпорядкування азіатським зверхникам стали для полякорусів «такими ж хижакими, як і татари» [436, с. 39].

Серед ознак азіатськості П. Куліш виокремлював віроломство та схильність до обману. Останню ознаку він відшукував навіть у літописанні. Турецьким літописам, писав учений, треба довіряти ще менше, ніж українським. За особливостями східного розуму турецькі літописці не вважають гріхом «одну подію ставити на місце іншої, а роками подій грають вони, як своїми чотками. Літописи у турків не стільки писались, скільки творились» [421, с. 202–203]. Однією із визначальних ознак азіатськості вчений вважав прагнення до розкошів. Саме цим він пояснював практику використання невольників у побуті. Невільники, за його твердженнями, становили найцінніший продукт у діяльності мусульман, найприбутковішу статтю мусульманської торгівлі, і тому з боку ісламу були зроблені всі уступки на користь християнської громади, зацікавленої у викупах. Рабство так само потрактоване типовою ознакою азіатського суспільства. Східне рабство потребувало величезної кількості рабів і рабинь різного віку, і головним постачальником цього товару були татари, що здобували його в основному у відособленій Русі. Особливо жадібно ловила орда в полон дітей. Разом з іншими полоненими їх відправляли як цінний товар у віддалені країни Азії. В інтерпретаціях азіатського рабства П. Куліш виділяв ще одну рису азіатів – пристрасть до наживи. «Лютій наїзник, – читаємо у нього, – при дзвоні торгового металу ставав мирним торговцем. Ринки ніби повертали людину із тимчасового звірства в її природний стан» [422, с. 333]. Азія в такий спосіб окреслювалася як паразитичне суспільство, що живе за рахунок грабежів і поневолення християнських народів, нещадної невольницької праці та коштів за викуплених невольників. Вчений також стверджував, що слов'янські невольники ставали своєрідним джерелом внутрішньої енергії для розвитку азіатського суспільства і що саме русичі оживляли турецький і татарський «в'ялий» побут, сприяли розвитку ремесел.

Обґрунтовуючи начебто вроджену азіатську агресивність і войовничість, П. Куліш водночас зневажливо поціновував військові доблесті азіатів. Він, зокрема, писав, що горстка поляків завдяки озброєнню, тактиці, стійкості у боях перемагала маси «азіатських сил». Про Скіндер-пашу історик зазначав: «Він був не дурний і розумів ненадійність азіатської орди в боротьбі з європейським рицарством» [421, с. 222]. У П. Куліша прочитуємо думку, що військова могутність азіатських народів базувалася здебільшого на чисельній перевазі, в той час як Русь не виступала проти них у подібних кількостях. У війнах азіатських народів проти європейських він фіксував протиставлення чисельності азіатів військовому мистецтву європейців. Так, порівняно з азіатською масою «християнське військо» виглядало горсткою відважних людей, які поклалися на свою мужність, озброєння і військове мистецтво. Військові дії С. Чарнецького, наприклад, проти татар історик розцінював як виступ «воєнного мистецтва європейського проти азіатської тактики» [437, с. 160]. Войовничість азіатів, за П. Кулішем, проявлялась найперше не у військовій доблесті на полі бою, а у грабінництві. Інколи стереотипні уявлення про їх войовничість набували у текстах П. Куліша несподіваних виявів. Так, описуючи невдалі спроби Яна Казимира спровокувати татар на військові дії, історик підкреслював: «Король був оскаженілий миролюбністю азіатів» [437, с. 96].

Історичні тексти П. Куліша, як простежуємо, містять колоритні і водночас суперечливі конотації Азії та азіатськості. Якщо для деяких істориків образ Азії був однозначно «чужим», то в П. Куліша азіатськість могла поширюватись і на компоненти «свого», насамперед на козацтво. Головними критеріями кілішівських поцінувань були, як знаємо, культурність і цивілізованість. Власне Азія поставала в уявленнях ученого втіленням протилежності цих вартостей, звідси охарактеризована «дикою», «невігластською», «варварською», «нецивілізованою». Водночас образ Азії у П. Куліша не позначений абсолютною «дикістю» чи «ворожістю». У багатьох випадках він прирівнював азіатську «нецивілізованість» до європейського/католицького або руського/слов'янського варварства. Загалом образ Азії у П. Куліша не був самодостатнім феноменом чи головним об'єктом наукової уваги, а виконував радше інструментальну функцію в обґрунтуванні інших положень.

Лише ситуативно артикульований образ Азії у текстах В. Антоновича. Так, монголів він відносив до «менш цивілізованих» народів [114, с. 122]. Припускаємо, що історик поділяв засади класичної європоцентричної ментальної географії модерної епохи з поглядом на Азію як варварське середовище. Натомість незмінно Азія перебувала у фокусі уваги О. Єфименко. Дослідниця акцентувала на тому, наскільки «сильно» вплинула вона на побут і світогляд наших предків. Цей образ у її працях був вкрай суперечливим. Ведучи мову про Азію як цивілізаційну цілісність, вона водночас вказувала на її подвійний зміст. З одного боку – це високорозвинені культурні осередки (так звана «стара Азія»), а з іншого – кочовий Степ. Тракткування цих двох іпостасей Азії, зрозуміло, кардинально відрізнялося. У першому випадку рецепція дослідниці була цілком позитивною. Про «стару Азію» вона вела мову як про вагоме джерело позитивних культурних впливів на слов'ян. В Азії, за її словами, було декілька «передових культурних пунктів». У межах «старої Азії» О. Єфименко виокремлювала перський, сірійсько-арабський, середньоазіатський, індуський осередки «вищої» культури, які мали впливи на давню Русь. Також у цілком позитивному ракурсі вона писала про вплив «багатих культур» Середньої Азії про вплив на культури сусідів. Отже, Азія і азіатськість могли оцінюватись як більш культурне середовище, ніж давня Слов'янщина і слов'янство.

Суттєво відрізнялася рецепція другого компонента Азії – кочового Степу. Загалом Степ у текстах О. Єфименко поставав як цілісна й цілком самобутня цивілізаційна спільнота, хоча одночасно характеризувався одним із компонентів Азії. Ось як узагальнене його сприйняття: «Степ – це дике, хиже «поле» – наступав на Руську землю із все більшою і більшою наполегливістю» [329, с. 47]. В окремих фрагментах дослідниця відверто називала степовиків «головними ворогами». У трактуванні Степу найбільшою мірою виявились її орієнтально-європоцентричні погляди. Кочове населення О. Єфименко описувала за допомогою метафор «хвиля» й «потік», які «заливали» культурний слов'янський та європейський простори.

Важливо наголосити, що Степ поставав у її працях втіленням не просто ворожості, а споконвічної ворожості стосовно слов'янської Русі. Степ, як міркувала дослідниця, з його кочовим населенням, завжди ворожим і хижим, великою мірою

визначив подальшу історію Південної Русі: «І не встигла ще Руська земля остаточно сформуватись політично, як Степ був вже готовим до наступу, вже ставив їй своє віковічне завдання» [329, с. 37]. Торкаючись проблеми наступів кочівників на давню Русь, вона зазначала, що «хижаки» відрізали молодий політичний організм від Чорного моря. Негативний вплив степовиків вона вбачала також і в тому, що вони давали притулок і допомогу князям-ізгоям. За її словами, в цьому аспекті Степ був «невтомним». Стосовно XVIII ст., то Єфименко конкретизувала, що Степ у той час представляв собою ногайські орди з дикими звичаями і небаченим хижацтвом, котре унеможливило мирне сусідське життя із ним. Поділля вона трактувала передовим форпостом цивілізації проти Степу: «Тут кипіла постійна боротьба з татарським Степом, з тою дикою білгородською ордою» [329, с. 153]. Найвиразніше думка О. Єфименко про загрозливу «ворожість» Азії прочитується у фрагменті про битву на Ворсклі 1399 р. На її думку, хрестовий похід Вітовта проти невірних досить добре ілюстрував загрозливість Азії, яка викидала із своїх надр разом із Залізним Кульгавцем багаточисленні полчища.

Наголосимо, що погляди О. Єфименко на тюркський кочовий Степ дещо відрізнялись від трактувань попередників з цієї проблематики. Степ у неї був утіленням не лише агресивної руйнівної стихії. Дослідниця критикувала усталений стереотипний погляд, за яким орди, що кочували українськими степами, поставали у вигляді сірих хмар саранчі, які несли вбивство і знищення. Таке уявлення, на її думку, все-таки досить одностороннє. Натомість вона стверджувала: «Кочівники, без сумніву, зіграли важливу роль у поширенні східних культурних впливів на дитячу Європу, яка потребувала виховного впливу зі сторони старої Азії. На слов'янах південноруської території впливи ці, безпосередньо передавані кочівниками, відображались найбільше» [329, с. 23]. Кочівникам О. Єфименко відводила роль носіїв розвинених культурних традицій «старої Азії» у нові простори. Загалом усе азіатське вона інтерпретувала як «чуже» («інородне») тіло. Азіатські впливи вбачала, зокрема, у специфіці звичаїв, що проявлялися, наприклад, «у витончених катуваннях і стратах, жорстокості, значно менше характерній для польського національного характеру» [333, с. 21]. Схильність до розкошів дослідниця трактувала також як суто

азіатську рису. Так, який-небудь непоказний «замочок» всередині часто дивував поєднанням східної розкоші з європейською витонченістю. Отже, в цілому О. Єфименко у потрактуванні Азії не вийшла за межі історіографічної традиції. Проте в її поглядах спостерігаємо зародки нової тенденції: визнання за Азією (зокрема, за її окремими компонентами) статусу культурної спільноти.

Д. Яворницький вирізнявся значно толерантнішим, емоційно нейтральним потрактуванням цивілізаційного образу Азії. Так, С. Зборовський, за його словами, «захоплений прагненням побачити далеку Азію і бажанням на місці вивчити всі методи воєнних дій східних людей» [613, с. 49]. Традиційних для попередників орієнталістських упереджень у нього не простежуємо. Назву Азія він вживав здебільшого у географічному значенні. Середню Азію історик визнавав «колискою роду людського». Головний об'єкт свого дослідження – запорізьке козацтво – Д. Яворницький вважав частково продуктом саме азіатського впливу. Слов'яни та тюрки, на його думку, проживаючи історично далеко одні від одних й опинившись у сусідських стосунках, були різні за расою, внутрішнім складом, способом життя, тому неминуче мусили дійти до ворожнечі. Описуючи слов'яно-тюркський міжцивілізаційний антагонізм, вчений не уникнув нагоди згадати тюрків як «примітивну» цивілізацію: «Зустрілися дві ворожі одна одній сили: народ слов'янського кореня, осілий, котрий пройшов уже кілька стадій культури, і народ тюркського кореня, напівкочовий, який перебував на стадії примітивної культури. Кожна з цих сил, міцна по-своєму, у боротьбі із іншою використовувала ті засоби, які в неї були» [613, с. 43]. У працях Д. Яворницького маємо поодинокі судження стосовно характерологічних ознак азіатськості. Так, татари, читаємо у його тексті, кидалися на табір свого противника із «запалом східних людей». Хтивість учений трактував так само виразно азіатською ознакою. Невільниці, за Д. Яворницьким, були потрібні туркам для вдоволення їхньої азіатської «насолоди».

В історичних працях М. Драгоманова простежуємо помітну трансформацію сприйняття образу Азії. Так, у його ранній праці «Про українських козаків, татар та турків» (1876) ще прочитуємо чимало класичних у контексті української історіографічної традиції орієнталістських упереджень. У ній, зокрема, проявом

азіатської загрози обґрунтовано той факт, що український народ відстав від західноєвропейських у сфері ремесла та науки. Важливо, що у своїй публіцистиці вчений актуалізував поняття «азіатський політичний ідеал» як антитезу «поступових» ідей та демократичного устрою. На прикладі Сходу він ілюстрував ситуацію, коли «люди різних релігійних сект сваряться і ріжуться між собою» [285, с. 124]. Проте у лекційних викладах та спеціалізованих працях з історії стародавнього Сходу, а також у численних публіцистично-полемічних працях М. Драгоманов цілком нейтрально описував Азію як цілісний образ, а також окремі його компоненти. Так, у «Чудацьких думках про українську національну справу» він підкреслював, що «стара Азія» складалась із декількох відособлених національно-культурних типів (Китай, Індія, Юдея), між духовною культурою яких існували істотні відмінності.

На противагу М. Драгоманову, М. Грушевський продовжив історіографічну традицію «іншування» Азії й навіть суттєво поглибив її. На ментальній мапі вченого азіати поставали найбільш контрастними антиподами культурних та цивілізованих європейців. Вихідців з Азії він традиційно характеризував як хижих і диких, описуючи контакти з ними з використанням яскравих метафор «грози», «бурі», «вихору», «урагану» тощо. Образ Азії у текстах М. Грушевського вияскравлений як джерело перманентної фізичної загрози («руїнного натиску») для цивілізованого світу: «Дальше на захід – було безпечніше, бо дальше від Азії, від степу» [204, с. 12]. Все-таки інколи учений ототожнював Азію із викокорозвинутими осередками культури, зокрема персько-арабським, до якого він не застосовував стереотипного орієнталістського шаблону. Так, давніх арабів учений відносив до числа «культурних» народів. В багатоаспектному образі Азії увагу М. Грушевського привертав насамперед топос степу. Як читаємо в «Ілюстрованій історії України», середньоазійські степи «нашкодили» українській культурі, викидаючи у степи причорноморські нові хижі орди кочовиків «на шкоду і погибель українського життя». В «Історії України-Руси» вчений писав про степовий життєпростір, який став небезпечним, «шкідним сусідом» не тільки для України, але й для більш віддалених земель.

Помітно вищий рівень інтерпретації образів Сходу/Азії простежуємо у працях фундатора українського сходознавства А. Кримського [417; 418; 419]. Феномен цього вченого, як відомо, унікальний в багатьох ракурсах. По-перше, в українському історіографічному процесі він обрав спеціалізованим предметом дослідження саме східні студії – до нього українські історики не зверталися до поглибленого вивчення Сходу. Якщо вони лише спорадично вписували у свої тексти азійські сюжети (здебільшого дотичні до національної історії), то для А. Кримського сходознавча тематика мала самодостатній інтерес. Його тексти як за фактологічним наповненням, так і за глибиною концептуального осмислення випереджували сукупно сходознавчий доробок попередніх і сучасних йому українських істориків.

По-друге, А. Кримський став одним із небагатьох українських вчених, які зуміли вийти за рамки характерних для української історіографічної традиції орієнталістських упереджень. Азійські народи він інтерпретував повноправними і самодостатніми суб'єктами історичного процесу, а не шаблонно-стереотипними репрезентатами «азійської загрози». Замість типових в українській історіографічній традиції характерологій «дикості» і «варварства» азійців, у його текстах прочитуємо міркування про аксіологічну вартість азійських культур. Підкреслимо, що у багатьох випадках вчений не приховував симпатій до азійських народів та їх культур.

По-третє, у текстах А. Кримського традиційні орієнталістські образи Сходу/Азії набули нових якісних характеристик: якщо поняття Азія він артикулював у просторово-географічному значенні (для означення континенту), то Схід у його тлумаченні – це умовна назва для позначення сукупності різних народів і культур азійського континенту. Тобто «східність», за А. Кримським, поставала не стільки цивілізаційною, скільки надцивілізаційною ознакою, що включала у себе декілька вужчих (власне цивілізаційних) приналежностей – тюркськість, арабськість тощо.

Важливо, що сам історик рідко артикулював поняття Схід чи похідні від нього – його тексти наповнені насамперед національно-культурною, релігійною, політичною та географічною номенклатурою. Додамо, що учений послуговувався кількома поняттями для позначення цивілізаційних спільнот: *світ*, *раса*, *плем'я*, які в змістовому сенсі не охоплювали Сходу в цілому, а тільки його окремі складові. Ці

поняття могли стосуватись як етноплемінних (*тюркська раса*), так і релігійних (*мусульманський світ*) спільнот. Схід у А. Кримського вже не був цілісним гомогенним простором, а радше сукупністю культурно різнорідних, політично відмінних (чи навіть антагоністичних), історично змінних спільнот – як етнічних, так і надетнічних. Вважаємо, що принципове концептуальне новаторство А. Кримського в українській цивілізаційній думці виявилось якраз у тому, що репрезентантами Сходу у його текстах поставав уже не напівабстрактний збірний образ азіатів, а конкретні народи чи спільноти (тюрки, перси, араби). Звідси Схід у розумінні А. Кримського – це насамперед «не-Захід». Концептуалізація цього поняття фактично являла собою його фрагментацію (або, висловлюючись постмодерністською термінологією, деконструкцію). Замість напівабстрактного, але цілісного образу Сходу у текстах попередників, учений запропонував декілька образів Сходу – як частково сумісних, так і цілком відмінних між собою. Замість єдиного Сходу, у А. Кримського маємо мусульманський Схід, тюркський Схід, арабський Схід, перський Схід, індійський Схід тощо; «східність» їх впливала радше із попередньої історіографічної традиції, ніж із власних текстів історика.

Варто відзначити також, що А. Кримський неоднозначно застосовував засади європоцентризму у своїх сходознавчих студіях. Він хоча і вдавався до компаративних зіставлень східних явищ із європейськими аналогами, все-таки Європа не була у них мірилом вартості азіатських культур – останні потрактовані як самодостатні феномени. Проте східні культури вчений оцінював у призмі дихотомії «прогресивність-відсталість», в чому вбачаємо виразний вплив позитивізму. В цьому сенсі він був репрезентантом історіографічних кіл свого часу. Як бачимо, А. Кримський відійшов від традиції «іншування» Сходу/Азії шляхом розміщення їх на ментальних мапах у просторі варварства. За А. Кримським, «іншість» Сходу(ів) не означала «дикості» чи загрозової «ворожості» для національного та цивілізаційного «свого».

Образ Азії, як бачимо, був в українській історичній думці XIX ст. найбільш суперечливим та неоднозначним у зіставленні з образами Слов'янщини та Європи/Заходу. Якщо останні базувались на єдності базових чинників, що формують

цивілізаційну ідентичність (генетичне походження, культурна близькість, віросповідання), то в інтерпретаціях Азії таке спільне для всіх компонентів об'єднуюче начало було відсутнє. Цей образ включав як мусульман, так і несумісні з ісламом язичницькі культури; у нього були включені тюркські, арабські та інші народи. Тому вчені для подолання суперечностей цілеспрямовано звужували у своїх дослідницьких версіях обсяг цього цивілізаційного образу. У їхніх працях Азія здебільшого ототожнена із мусульманським, тюркським, монгольським світом або кочовим степом. Звідси українські історики, інтерпретуючи образ Азії, мали на увазі насамперед тільки ті племена, народи, країни, території, які були дотичними до руської/української історії. Про інші компоненти Азії вони, як правило, не згадували.

4.2. Цивілізаційна «прописка» Візантії в українській ментальній географії

На ментальних картах українських вчених XIX ст. однією із найменше з'ясованих була проблема окреслення місця Візантії в системі цивілізаційного поділу світу. Проблематичність полягала насамперед у тому, що Візантія не вписувалася в жоден із артикульованих цивілізаційних образів української інтелектуальної думки: ні Слов'янського світу, ні європейського Заходу, ні азійського Сходу. З іншого боку, історичний образ Візантії окремими своїми аспектами був дотичним до кожного із вищеназваних цивілізаційних образів. Так, українські історики були одностайними у визнанні факту, що Візантію зі Слов'янським світом ріднило православне віросповідання, культурна та деякою мірою державницько-династична традиція. В географічно-просторовому плані Візантія вписувалась в образ Сходу й частково Азії. В державницько-династичному сенсі українські вчені сприймали Візантію як спадкоємицю й продовжувача традиції Римської імперії. Остання рецептувалася як попередниця європейської цивілізації. Хоча спроб ототожнення Візантії із західноєвропейським світом в українській історичній думці не простежуємо. Звідси питання про цивілізаційну приналежність Візантії та її місце в цивілізаційному поділі світу впродовж довгого часу залишалося відкритим. Власне чітких відповідей на це питання в працях українських істориків XIX ст. не віднаходимо.

Загалом візантійська тематика в українській історіографії XIX ст. була фактично нерозробленою. Лише окремі історики-концептуалісти (насамперед М. Костомаров, П. Куліш, О. Єфименко) епізодично пробували подати дещо глибші рефлексії стосовно політично-цивілізаційного феномена Візантії. Інші ж історики здебільшого обмежувались згадками про династично-політичні, культурно-релігійні та торгово-економічні контакти древньої Русі та Візантійської імперії. Таке «ігнорування» візантійської проблематики зумовлене не тільки її концептуальною та фактуальною нерозробленістю у працях попередників. Вважаємо, що вагомим чинником такої історіографічної ситуації була непридатність історичного образу Візантії виконувати актуальні для українського національного руху соціальні замовлення. Так, для носіїв слов'янської цивілізаційної ідентичності візантійські сюжети були малоприслужними для обґрунтування як «свого» (Слов'янський світ), так і «чужого» (Захід) життєпростору.

За фактом «неслов'янської» (тобто грецької) культурної традиції Візантійська імперія не могла бути включеною в обсяг «свого» життєпростору. Водночас православне віросповідання не дозволяло цілком зараховувати її до числа цивілізацій, що були «чужими» і «ворожими» Слов'янському/Руському світові, оскільки саме релігійно-конфесійний компонент був одним із основоположних у цивілізаційній самоідентифікації. Не користувалася великою популярністю візантійська тематика в істориків з проєвропейською орієнтацією. Візантію вони розуміли як «чужий» щодо Європи світ, а тому не надавали їй вагомому значення. Візантійська тема була малоприслужною і в національних дискусіях українських інтелектуалів XIX ст.: у процесі науково-історичного обґрунтування окремішності українців як від росіян, так і від поляків вона не могла мати першорядного значення. Таким чином, в системі національної та культурно-цивілізаційної самоідентифікації за схемою «свій-чужий» місце Візантії було розмитим та неоднозначним. Не будучи «своєю» в етнонаціональному відношенні, в конфесійному вона була досить спорідненим з Руссю-Україною життєпростором. Якщо Візантія і була «іншим», то все-таки вона не наділялася характеристикою цілком «чужого», а тим більше «ворожого» цивілізаційного середовища. З огляду на все вищесказане, візантійська тематика у

національних та цивілізаційних дискусіях українських істориків ХІХ ст. не посідала вагомого місця.

У працях істориків, які дотично порушували візантійську тематику, доволі розмито прочитуємо думку про Візантію як цілком окремий й самостійний цивілізаційний життєпростір. Стосовно ж впливів цієї цивілізації на Слов'янський/Руський світ, то тут погляди вчених були неоднозначними. З одного боку, вони визнавали, що завдяки прийняттю православного віросповідання й передової на той час «грецької» культурної традиції древня Русь набула статусу культурної й освіченої країни. Учені слов'янської ідентичності (М. Максимович, М. Костомаров, П. Куліш, О. Єфименко) при цьому підкреслювали, що за рівнем розвитку окультурена «греками» Русь істотно випредила країни Західної Європи. З іншого боку, ці ж самі учені стверджували і про негативні наслідки візантійського впливу на руські національно-політичні й духовно-культурні процеси. Так, М. Костомаров неодноразово стверджував, що ворожість Руського світу щодо католицького Заходу є результатом саме візантійського впливу. За його висловлюванням, саме «греки стали прививати руським свою ненависть і злобу до західної церкви» [361, с. 70]. Намагаючись всіляко підкреслити самотність Слов'янського/Руського світу, українські вчені не надавали візантійським впливам вирішального значення.

У більшості наукових студій не простежуємо однаковості у підходах до вирішення проблеми співвідношення Візантії та Сходу. Тут варто акцентувати на багатозначності самого поняття Схід. У системі самоідентифікації українських істориків Схід міг набувати значення як «свого», так і чужого» чи навіть «ворожого» цивілізаційного простору. Цим «уявленим» поняттям могли позначати будь-який життєпростір, що не входив у зміст поняття Захід. Так, Схід українські вчені могли розуміти як Азію в цілому, як мусульманський світ, як кочовий степ, як православний світ в цілому (включно із Візантією), як східнослов'янський простір (Руський світ) і власне як «грецький» Схід, тобто Візантійську імперію та зону її культурного, релігійного і політичного впливу. Отже, Візантія на ментальних мапах українських істориків могла протиставлятися Сходу (арабському, мусульманському, тюрсько-

кочовому), могла бути складовою Сходу (православного) і могла поставати синонімом Сходу («грецького»).

Українські вчені здебільшого визнавали Візантію частиною православного Сходу – як антипод латинського-католицького Заходу. Носії слов'янської ідентичності (зокрема, М. Костомаров) при цьому підкреслювали, що в епоху середньовіччя Візантія була більш розвинутою, культурною й загалом «цивілізованою» країною, ніж сучасні їй країни Західної Європи. Тобто Візантія інтерпретувалась як своєрідна антитеза до Західної Європи; твердженням про її культурно-цивілізаційну вищість стосовно Заходу історики прагнули підважити усталені стереотипні європоцентричні засади світогляду, згідно з якими Європа є своєрідним еталоном суспільного розвитку. Хоча Візантія географічно сприймалась як частково азіатська імперія, проте в культурно-цивілізаційному сенсі думку про її «азіатськість» відчитати доволі важко. «Цивілізована» Візантія сприймалася радше як антипод «дикій» Азії загалом чи Мусульманському світові і кочовому Степу зокрема.

У науково-історичній спадщині знакових постатей української історіографії XIX ст. спостерігаємо доволі хаотичну сукупність тез і тверджень, що стосуються Візантійської імперії. В більшості випадків візантійська тематика артикулювалася у контексті розгляду русько-візантійських взаємин та культурно-духовних впливів Візантії на древню Русь. Нерідко в рамках наукової спадщини одного історика ми простежуємо як позитивні, так і негативні прояви рецепції Візантії та «візантизму». Це свідчить, зокрема, і про концептуальну невиробленість наукових поглядів на цей історично-цивілізаційний феномен. Так, М. Костомаров у викладах історичного контексту руської історії XIII ст. твердив, що «зближення з Візантією знайомило руських з прийомами такого суспільства, котре було найосвіченішим в тодішньому християнському світі» [361, с. 70]. Водночас вчений не оминув нагоди звинуватити візантійський вплив у розпалюванні міжконфесійної ворожнечі: «Ще в ті часи не вкоренилась релігійна неприязнь до західної церкви; греки не без труднощів старались насадити її» [411, с. 102]. У М. Костомарова прочитуємо думку про «візантизм» як «чужий» для слов'янсько-руської культурної традиції феномен. Характеризуючи «Слово о полку Ігоревім», учений зазначав: «Тут вже нема

візантизму, тут все рідне, руське» [411, с. 103]. Зате у популярній серії життєписів «Руська історія в життєписах її головних діячів» (1873–1874) М. Костомаров позитивно оцінював візантійські освітні тенденції. Саме візантійські впливи, за його словами, змінили на Русі «варварський уклад суспільного життя». Зміст їх, на думку М. Костомарова, полягав у тому, що «із Візантії – найбільш освіченої в ті часи держави – перейшли до нас поняття як юридичні і державні, так і начала розумової і літературної діяльності» [361, с. 5]. Водночас у цій серії простежуємо і негативні конотації візантійських традицій. Так, у життєписі Андрія Боголюбського історичний факт покарання злочинця шляхом відрубання руки, відрізування язика й виколювання очей розцінений автором як такий, що вчинений «за візантійським звичаєм», тобто не характерний для слов'янського звичаєвого права [361, с. 82].

Не надто позитивно М. Костомаров висловлювався про шлюб великого князя Московського Івана III Васильовича із племінницею останнього візантійського імператора Софією Палеолог. Він розглядав цей шлюб не лише як суто династичний акт, а як механізм успадкування візантійської державницької традиції Московською державою. «Вступивши у шлюб із грецькою царівною, – читаємо у М. Костомарова, – Іван Васильович, так сказати, взяв з нею у придане неприязнь до Туреччини» [361, с. 273]. Подібне читаємо і в етнографічній студії М. Костомарова «Домашнє життя і звичаї великоруського народу» (1860): «Греція передала нам свою антипатію до мусульман» [364, с. 178]. Ворожі взаємини між слов'янським та мусульманським світом, за інтерпретацією М. Костомарова, спричинені значною мірою саме візантійськими чинниками. На думку вченого, міра саме візантійського впливу (поруч із татарським) сформувала основоположну різницю між росіянами та українцями. Загалом у звичаях росіян М. Костомаров вбачав «суміш візантійської пихатості та церемонності з татарською грубістю» [364, с. 107]. Як підсумовував історик, побутовий деспотизм чоловіка над жінкою у росіян зумовлений «візантійським аскетизмом і глибокою татарською ревністю» [364, с. 87]. Рецепція Візантії у працях М. Костомарова була, як бачимо, доволі неоднозначною.

Досить негативну рецепцію візантійської культурної спадщини простежуємо у деяких історичних працях пізнього П. Куліша. У фундаментальній студії «Історія

возз'єднання Русі» вчений у характерному для нього стилі характеризував пізню Візантійську імперію: «хитаючись, доживала свій вік зодряхліла в розпусті Візантійська імперія» [421, с. 218]. У праці «Відпадиння Малоросії від Польщі» П. Куліш окреслив візантійський релігійно-культурний вплив на Русь-Україну як «варварську місію» й прирівняв його до римського впливу на Польщу. «Візантія зі свого боку, – читаємо у цій праці, – проповідувала у нас не релігію любові, а релігію ворожості. Посварений з нею Рим не міг вносити кращу проповідь християнства у напівдику Польщу Мечиславів і Болеславів. Військові зіткнення двох варварських народів супроводжувались навіюванням двох варварських місій, і при відсутності того, що можна було назвати суспільною просвітою, сприяли спорідненим націям на шляху до знищення одна одною» [436, с. 110]. Можемо говорити, що П. Куліш розвинув тезу М. Костомарова про візантійський вплив як передумову міжконфесійної ворожнечі. У названій вище студії прочитуємо негативне ставлення вченого до наслідування давньоруськими архітекторами візантійської традиції храмобудування. Неприхильно відгукнувся П. Куліш і про «греків» поствізантійського періоду, приписуючи їм бажання ослабити єдність слов'ян [438, с. 132]. Загалом констатуємо у спадщині П. Куліша негативну рецепцію «візантизму» – як «чужої» для слов'ян духовно-культурної традиції. Між рядками пізніх праць цього ученого вже виразно прочитуємо думку, що засвоєння Руссю саме візантійського варіанту християнства спричинило налалі її «відсталість», «невігластво», «нецивілізованість» тощо. Можемо констатувати, що у спадщині П. Куліша вже проглядаються початки тієї рецепції візантизму, яка згодом, вже у ХХ ст., стала основоположною для носіїв європейської ідентичності.

Дещо глибші міркування про Візантію та її рецепцію у руському середовищі віднаходимо у наукових працях О. Єфименко. У своїй синтетичній студії «Історія українського народу» вона окреслила візантійську культурну традицію як одну (поруч із азіатською) із «вищих» культур. У студії простежуємо цілком позитивне ставлення дослідниці до візантійського культурного впливу на Русь: «Південна Русь була цілком відкрита для двох великих культурних впливів. Одна течія йшла із півдня, із Візантії, котра стояла на вищій точці культурного розвитку, якої досягло в цю епоху

європейське людство. Друга течія йшла із сходу, із Азії» [329, с. 23]. В О. Єфименко найчіткіше проглядається думка про Візантію як окремий цивілізаційний простір – візантійців вона згадує поруч із «східними» арабами та «нашими» слов'янами [329, с. 19; 20]. Також із цитованого вище уривка висновуємо, що Візантію дослідниця мислила не східною чи азійською, а «південною» країною. Думку про «іншість» Сходу та Візантії підтверджує так само висловлювання О. Єфименко про східні впливи на візантійську культурну традицію: «Схід сильно впливав на саму Візантію, на світогляд, мистецтво і побут самого візантійського грека» [329, с. 24]. Позитивна конотація Візантії як країни «цивілізованої» та «культурної» виразно проглядається в її характеристиці Володимира Мономаха, мати якого була грецькою царівною. За припущенням О. Єфименко, Володимир Мономах зобов'язаний впливу сімейної атмосфери за «ту відносну культурність, котра так вигідно вирізняє його в середовищі інших членів Ярославового дому» [329, с. 46]. Аналіз текстів О. Єфименко підтверджує, що дослідниця найбільш позитивно у зіставленні з попередниками трактувала Візантію та її взаємини з Руським світом.

Помітний розрив з українською історіографічною традицією «іншування» «візантійщини» простежуємо в історичних текстах М. Грушевського. Одразу наголосимо, що учений виводив Візантію поза контекст образу Сходу й розглядав її як самодостатній цивілізаційний феномен. Ще у «Вступному викладі» у Львівському університеті (1894) молодий М. Грушевський розглядав «візантійщину» як «надзвичайно цікаву амальгаму» християнських, класичних та східних елементів. Загалом в українській національній історії вчений виділяв етап переважаючого цивілізаційного впливу Візантії на Русь-Україну без жодних негативних конотацій. Звідси феномен Візантії був для нього об'єктом прискіпливої уваги. Так, в «Ілюстрованій історії України» читаємо про неї як про «світове вогнище», яке для тогочасного світу було «вінцем блиску, культури, слави, могутності, так само як перед тим Старий Рим» [202, с. 78]. М. Грушевський визнавав, що давньоруське мистецтво навіть в період свого найбільшого розквіту не могло зрівнятися із візантійським. У «Нарисі історії українського народу» вчений характеризував князя Володимира таким, що піддався «чару» з боку «вічної» імперії й намагався її ореолом підсилити

власний престиж. Якщо дохристиянську Русь М. Грушевський трактував варварською державою, то візантійську – культурним світом. В «Історії України-Руси» вчений пафосно описував «чар» Царгорода («нового Риму») з його «виштукованими формами життя й побуту, з його високою технікою промислу й штуки, буйною, квітчастою амальгамою античних і східних елементів» [204, с. 429]. Він виправдовував вибір князя Володимира стосовно використання «візантійського цементу» для побудови власної держави. При цьому М. Грушевський узагальнював, що у давньоруську епоху візантійська духовна і матеріальна культура стояли на вищому рівні розвитку, ніж західноєвропейська. До «згідливих» поглядів своїх попередників на візантійську культуру історик ставився несхвально (як до «наукових пережитків»). Високо поцінював візантійську культуру і учень М. Грушевського І. Крип'якевич, за словами якого Україна отримала «вищу культуру» із першоджерела, що дозволило їй рівнятися із тогочасними німцями і виперидити західних слов'ян. Вчений наголошував, що тільки з причини розриву зв'язків із Візантією Україна не змогла розвинути «світлих починів» [415, с. 10].

Відверто негативні конотації Візантії спостерігаємо в істориків проєвропейської орієнтації. Наприклад, М. Драгоманов сприймав її і візантійські культурні тенденції як контрастні до прогресивного новоевропейства. У своїх публіцистичних текстах він розглядав Візантію в одному ряду із Азією та середніми віками [302, с. 202]. Так само і С. Томашівський, на противагу своєму вчителю М. Грушевському, хоча і визнавав певну культурну вартість візантійської традиції («грецького Сходу»), все-таки ставився до неї упереджено. Візантійську культуру він розглядав антагоністичною західній, акцентуючи у ній на боротьбі за «зовнішні форми» (обряд, календар, азбука тощо) як визначальній рисі. Візантійськість С. Томашівський сприймав як застиглість й відсутність поступу у культурному розвитку й звідси оцінював її менш конкурентноздантною у зіставленні з європейською культурою. Він наголошував, що на стику двох типів християнської культури східний (тобто візантійський) тип постійно «тратив терен і людей, однаково чи у церковній чи національній сфері життя» [585, с. 10].

Таким чином, історичний образ Візантії в українській історичній думці XIX ст. не поставав окремим самодостатнім об'єктом досліджень, а був радше інструментом для поглиблення та увиразнення інших цивілізаційних образів. Саме такою обставиною пояснюємо таку неоднозначність та суперечливість у ставленні до нього авторів наукових текстів XIX ст. Спосіб інтерпретацій «візантійщини» у працях українських вчених міг бути як відносно сталим (П. Куліш, О. Єфименко), так і змінним чи динамічним (М. Костомаров). В останньому випадку характер оцінок навіть у межах одного тексту міг суттєво відрізнятись. Різниця оцінних акцентів залежала насамперед від характеру конкретних ситуативних риторичних стратегій. Позитивна конотація «візантійщини» застосовувалася переважно як засіб заперечення усталених стереотипних європоцентричних поглядів про «вищість», «цивілізованість» Західної Європи. Акцент на негативних аспектах «візантійщини» робився переважно для увиразнення самотності Слов'янського світу або для підкреслення цивілізаційної «іншості» Московії-Росії як об'єкта візантійського впливу. Останній мотив спостерігаємо вже у працях пізнього М. Костомарова – історика слов'янської ідентичності. Проте на пізніших етапах українського історіографічного процесу цю думку артикулювали носії європейської ідентичності. Нечисленні й епізодично-фрагментарні рефлексії з візантійської тематики в українській історіографії XIX ст. виконували інструментальну функцію у процесі історичної легітимізації національних та цивілізаційних образів «свого» і «чужого».

4.3. «Мусульманська загроза» в українських історичних інтерпретаціях

В українській історичній думці «довгого XIX століття» набагато частіше артикулювався образ ісламського світу, ніж власне Азії. Як і у випадку з іншими цивілізаційними образами, релігійний чинник так само став основоположним в окресленні Азії. Мусульманство сприймалося як її найголовніший атрибут. Історики послідовно підтримували та поглиблювали усталені стереотипи про мусульманський простір як ворожий християнам світ, який завжди агресивно щодо них налаштований. Зауважимо, що в окресленні ісламу вкрай рідко йшлося про суто релігійні (богословські чи обрядові) аспекти. Іслам мислився насамперед як суспільно-

політична, військова та культурна мегаструктура, яка об'єднувала азійські народи однією спільною метою – агресивної експансії на християнські землі. Тому в описі стосунків з ісламським світом принципова для істориків різниця між православ'ям та католицизмом стиралась – вони ставали спорідненими компонентами єдиного християнського світу. Доволі часто можемо спостерігати, як у межах однієї праці визначальна опозиційна дихотомія «католицький Захід – православна Слов'янщина» епізодично змінювалася дихотомією «християнський світ – мусульманська Азія». У колах провідних українських істориків різниця в їхніх антиісламських упередженнях була доволі істотною. Крім цього, вони суттєво відрізнялися і особливостями риторичних стратегій в обґрунтуванні ворожості ісламського світу. Звідси постає потреба детальніше розглянути специфіку інтерпретації ісламського світу у працях українських вчених «довгого ХІХ століття».

Оскільки образ ісламу перейшов в українське історіописання модерної епохи з козацької літописної традиції, то стереотипні уявлення про мусульманство є доволі подібними до аналогічних писань козацьких літописців. У цьому сенсі можемо говорити про спадкоємність історіографічної традиції ранньомодерного та модерного періодів українського історіографічного процесу. Працею, що зреалізувала цей перехід традиції, стала «Історія Русів». У ній маємо традиційну для козацького історіописання термінологію на позначення ісламу та мусульманського світу: бусурмани, магометанці, невірні, агаряни тощо. В «Історії Русів» упереджені висловлювання про мусульман прочитуємо насамперед у текстах документів (часто вигаданих самим автором). Так, в одному із них мусульмани окреслені як «трикляті іноплеменні магометанці і бусурмани» [347, с. 67]. Проте є чимало епізодів, коли такі висловлювання мають місце і в авторському тексті. Так, в одному із них, коли йдеться про Чигиринський похід, читаємо: «Султан, мстячи за тую поразку військ своїх, звелів замордувати з тріумфом перед сералем кількадесят руських бранців, узятих під Чигирином, і таке підле варварство вважалось в усьому мусульманстві за славне і богоугодне» [347, с. 230]. Як бачимо, мусульмани тут наділені такою експресивно-негативною характеристикою, як «підле варварство».

Д. Бантиш-Каменський в рецепції мусульманства наслідував тенденцію, задану «Історією Русів». Термінологічно він найчастіше означував мусульман як невірні, а також бусурмани, погани, огидні магометани тощо. У його тексті зустрічаємо твердження про «підступність ісламу» [144, с. 71], про мусульман як «утискувачів віри Христової» [144, с. 278]; як лютих ворогів, які «закривали руки в невинній крові» [144, с. 290] й «здирали шкіру з голів християн» [144, с. 297]. Ось як писав історик про вчинки мусульман на українських землях: «Мусульмани не краще поступали і з захопленими містами: вони і там брали данину з жителів синами і дочками» [144, с. 297]. Про його рецепцію мусульманського світу як «нецивілізованого» свідчить зневажливий вислів «товпа бусурман». Мусульмани у тексті Д. Бантиш-Каменського наділені ще такою характерологічною рисою, як боягузтво. Про це вказують як прямі твердження («невірні вдалися до втечі» [144, с. 71]), так і опосередковані («хан кримський дивувався хоробрості християн» [144, с. 306]). Найяскравішим втіленням мусульманських рис для Д. Бантиш-Каменського була постать турецького султана, який охарактеризований як «розлакомлений християнською кров'ю» і «перенасичений вбивствами» [144, с. 297]. Назву «мусульмани» та всі її інваріанти історик здебільшого вживав у контексті ситуацій, коли зовсім не йшлося про релігійний аспект історичних подій. Яскравим прикладом може слугувати епізод: «Заняття підкопами і шанцями найбільше займало мусульман» [144, с. 306].

Образ мусульманства належно представлений також у спадщині М. Маркевича. Цей історик так само не виходив за межі козацько-літописної традиції у його трактуванні. Ісламські народи термінологічно означені у його тексті як магометани, бусурмани, невірні, христоненависні агаряни, ненависники віри християнської, вороги Святого Хреста, вороги православ'я тощо. Про особливу упередженість цього історика до мусульманського світу свідчить і той факт, що православно-католицький антагонізм у його тексті не увиразнений, представники Заходу та Слов'янщини часто виступають під узагальненням «християни». Найяскравішим утіленням мусульманства для ученого слугували турки: «Турки ненавидять християнство: у них наше богослужіння в омерзінні; хресних ходів там не може бути; жахливо

видавалось християнам, щоб християнин віддав себе в покровительство магометанину або, як висловлювались вони, бусурманину» [515, с. 150]. Роль головного антигероя національної історії для М. Маркевича відігравав «друг мусульман» П. Дорошенко – зрозуміло, з причин проосманської орієнтації цього гетьмана. Історик в емоційно-заангажованому тоні описував, що ніхто не хотів вірити, аби християнин віддався під владу непримиренного ворога і утискувача християнської віри. Як читаємо в М. Маркевича, українці мали «непереборну відразу» до покровительства магометан. Головну причину неприхильності козаків до П. Дорошенка історик виводив з того, що цей гетьман одержав булаву із рук мусульманина і що військовим християнським знаменом став не хрест, а півмісяць. За словами історика, Україна П. Дорошенка «возненавиділа, коли на знаменах його появилася місяць» [515, с. 397].

Образ ісламу у тексті М. Маркевича суттєво увиразнює колоритна картина здобуття турецьким султаном Кам'янця. «Щоб не оскверняли стоп його усопші християни, – читаємо у цьому фрагменті, – могили були разриті, гроби викинуті із землі і вивезені далеко за місто. Інші вулиці були брудні; із всіх церков, крім Катерининської і Вірменської, взято ікони і влаштована із них мостова. Потім усі храми перетворено в мечеті. На соборній церкві, відомій під назвою Фара, турки вибудували із різного каменю мінарет вище самої церкви» [515, с. 361]. Замість П. Дорошенка, М. Маркевич робив головним героєм епохи Руїни І. Сірка – також за позицію кошового стосовно мусульманства. В узагальнюючій характеристиці цієї постаті читаємо, що цей ненависник ворогів християнства, відданий батьківщині, наводив жах на невірних, сміливо вривався на їх територію, знищуючи притони і визволяючи з полону християн. Таким чином, історична спадщина автора «Історії Русів», Д. Бантиш-Каменського та М. Маркевича є своєрідною єдиною ланкою у процесі передачі традиції упередженого сприйняття ісламу – від ранньомодерного літописання до модерної української історіографії. Ця тяглість традиції проявлялася як у засвоєнні специфічної термінології на позначення мусульманства (бусурманство, магометанство, поганство, невірство, агарянство), так і в трактуванні його

внутрішнього змісту (агресивність, войовничість, жорстокість, дикість, лютість, підступність, варварство).

Порівняно толерантне сприйняття мусульманського світу простежуємо в історичній спадщині М. Максимовича. Цей історик описував мусульман в досить нейтральних тонах. У його текстах не знаходимо традиційних для історіографічної традиції упереджено-зневажливих означень – історик використовував переважно нейтральну назву «мусульмани». Проте всі ісламські народи вчений сприймав як «чужі» та «ворожі». Про це, зокрема, може свідчити його вислів про них як про «спільного ворога» християнства. Військові походи запорізьких козаків в османські володіння він – в дусі релігійної риторики – розцінював як «хрестові походи». Подібні антиісламські випадки у текстах М. Максимовича були радше винятком, а не особливістю інтерпретації. Як і у випадку з рецепцією цілісного образу Азії, М. Максимович започаткував тенденцію нейтрального ставлення до ісламського світу.

Найширший спектр висловлювань про мусульманський світ маємо в історичних текстах М. Костомарова. Крім узагальнення *мусульмани*, він найчастіше вживав назви бусурмани, невірні, а також магометани, агаряни, нехристи, нехрещені, вороги Хреста святого, поклонники Магомета тощо. В одній із праць історик подав інтерпретацію етимології назви бусурмани: «Монгольську данину взяли тоді на відкуп хівинські купці, що мали назву бесермен – люди магометанської віри. /.../ Вони дразнили народ неповагою до християнської віри. Спогад про бесермен до цих пір чути у лайливому слові: бусурман, яким руська людина називає нехрещених» [361, с. 174–175]. М. Костомаров першим серед українських істориків оперував концептом *Мусульманський світ*. В одній із студій конкретизоване авторське розуміння його змісту: «Мусульманський світ в образі Криму і Туреччини» [360, с. 188]. Одна з пізніх етнографічних праць М. Костомарова – «Про спогади боротьби козаків з мусульманством в народній південноруській поезії» – вже самою назвою позиціонує мусульман як представників «чужого» і «ворожого». У ній вчений стверджував про очевидну ворожість мусульманського життєпростору: малороси

привносили риси своєї народності в мусульманські країни мимоволі, через полонених; земля турецька і татарська завжди була для них «ворожою, проклятою».

У своїй дисертації вчений писав про мусульман як про засадничих ворогів християн в духовному сенсі: оскільки невірні – вороги християнства, то з ними треба перебувати у безперестанній боротьбі, їх «не треба жаліти». За твердженням М. Костомарова, войовнича ворожість до мусульманства для українців козацької епохи була визначальною ознакою їхньої християнської ідентичності. Бути християнином – означало бити нехристів і «християнську віру захищати». Вчений уточнював, що конкретним втіленням типового образу мусульманина для українців слугували кримські татари і турки. Він багато писав про українців як про найпринциповіших ворогів мусульманства. Наприклад: «Воюючи безперестанно з невірними, козаки відзначалися більшою щодо них злобою, ніж великороси, і знищити нехрещеного татарина для них не тільки не вважалось обурливим злодіянням, але навіть визнавалось за подвиг» [381, с. 329].

Важливо, що витоки неприязні до мусульман М. Костомаров виводив із візантійського впливу. Греція, на його думку, передала малоросам свою антипатію до мусульман, яка посилилась на руському ґрунті завдяки спогадам про татарське іго. У праці «Руїна» вчений вів мову не тільки про військову конфронтацію, а й про духовно-ментальну несумісність із мусульманами. Він, зокрема, підкреслював, що козаки «криваво» боролись із мусульманами, оскільки «дружба християн з поклонниками Магомета була справою неможливою в той вік, де б це не було» [403, с. 103–104]. Цю ж думку учений повторив в образно-метафоричній формі у праці «Мазепинці», згадуючи, що один літописець писав про дружбу християнина з мусульманином як неможливу до такої міри, як і «дружба між бараном і вовком». Висловлене вище ілюструє категоричність висловлювань М. Костомарова стосовно цивілізаційної ворожості мусульманського світу. Костомарівську рецепцію прочитуємо у тезі про «велику боротьбу, яку вже багато віків вело християнство і європейська цивілізація проти мусульманства і азійського варварства» [389, с. 338]. У «Мазепі» подібна думка проглядається у висловлюванні про «велику ідею» Я. Собеського щодо війни з мусульманським світом.

Військово-політичне протистояння Речі Посполитої та козацтва, з одного боку, та Османської імперії і Кримського ханства – з другого, М. Костомаров розглядав як боротьбу християнського народу з магометанством. Він здебільшого осуджував тих козацьких гетьманів, які допускали політичну орієнтацію на Османську імперію. Зрозуміло, що найбільше докорів тут дісталось П. Дорошенкові за його «погибельну агарянську спокусу», тобто прийняття покровительства, яке стало «тяжким бусурманським ярмом». Ставлення вченого до геополітичної орієнтації гетьмана видно із висловлювання, що «не жахало Дорошенка віддання християнської України в підданство мусульманському володареві» [403, с. 107]. М. Костомаров зауважував, що «побратимство» Дорошенка з бусурманами відвертало від нього народ. Подібним було ставлення історика і до інших діячів простамбульської орієнтації. Не без осуду він писав про союз Б. Хмельницького із кримським ханством, зазначаючи, що у козацькому війську, яке пишалось своєю приналежністю до православ'я, все-таки «половина /.../ складалася з ворогів Ісусового хреста» [356, с. 503]. З цієї ж причини М. Костомаров з упередженням поставився до тогочасних протурецьки налаштованих духовних провідників православ'я. Так, митрополита Йоасафа він трактував як «подвійну особу» в часи цієї кривавої епохи, проповідником походу православних проти католицизму і одночасно пропагандистом возз'єднання України з мусульманською державою.

В епізоді про битву під Берестечком М. Костомаров висловив свої антимусульманські упередження цитуванням Самовидця, у літописі якого дружба християнина з бусурманином уподібнювалася до дружби вовка з бараном. До аналогічного прийому він вдався у підсумках результатів козацько-татарського союзу: «Отак розраховувалася бідна Україна за шестирічне побратимство з невірними! Бусурмани /.../ спільно з поляками хотіли вигубити до кінця руський народ, але Бог зупинив підступи лукавих» [356, с. 655]. М. Костомаров неодноразово згадував І. Мазепу як посла П. Дорошенка, який віз у подарунок Османській імперії християнських невільників [403, с. 279; 280]. Про турецьке володарювання на Поділлі учений писав як про «агарянське іго», акцентуючи при цьому на ворожому ставленні

населення до мусульманських можновладців та уточнюючи, що тільки поодинокі мирилися з підданством бусурманському володареві.

У студії «Гетьманство Юрія Хмельницького» М. Костомаров підкреслював, що бусурмани з часом ставали нахабнішими і нестерпнішими. У праці «Руїна», характеризуючи мусульман, він неодноразово використовував елементи релігійно-богословської риторики. Тут, зокрема, учений писав про ідею священної війни за християнську віру проти ворогів Хреста Христового. Для М. Костомарова важливим було нагадати, що татари «лаяли ім'я Христа-Спасителя», а Магомета величали. У праці «Мазепа» М. Костомаров констатував, що у запорожців відпала надія на допомогу мусульман у війнах проти московської держави. Залежність південнослов'янських народів від мусульманської Туреччини він описував у категоріях ірраціонального фаталізму: християнські слов'яни, за його висловом, були «засуджені долею залежати від мусульманської держави» [389, с. 330].

М. Костомаров у своїм працях не оминав нагоди заакцентувати на окремих негативних характерологічних ознаках мусульманського суспільства. Так, корисливість він розцінював загалом як мусульманський атрибут, оскільки політика мусульманського двору, втручаючись у справи християнських суспільств, завжди мала метою тільки свої корисливі цілі. Важливо, що описуючи султанський двір, він відзначив, що Мазепа добре знав вдачу і звичаї мусульманського Сходу, знав, що «при оттоманському дворі червінці користуються великою могутністю» [377, с. 319]. Як бачимо, елементи політичної культури вузької привілейованої верстви держави історик екстраполював на все мусульманське суспільство. У студії «Руїна», наприклад, жорстокість потрактована як питомо мусульманська риса. У цих висновках він посилався на «жахливі новини» з Поділля (про жорстокість знущань бусурман над жителями).

Зауважимо, що М. Костомаров далеко не завжди абсолютизував ворожість «свого» життєпростору та ісламського світу. В окремих епізодах його праць віднаходимо твердження про більшу прихильність козацької України до мусульманської Туреччини, ніж до католицької/західної Польщі. «Народ український, – писав М. Костомаров у «Руїні», – /.../ схильний був радше підкоритися

бусурманській державі, ніж католицькій Польщі» [403, с. 106]. Незважаючи на окреслене вище упереджене ставлення М. Костомарова до мусульманського світу, він інколи позитивно оцінював деякі його риси. В окремих випадках учений міг навіть писати про переваги мусульманських народів, коли йшлося про моральні вади народів християнських. Так, у «Мазепі» він, зокрема, зазначав, що магометани не порушували настанов Корану і не видавали тих, які «прибігали під їх покров». Як бачимо, костомарівська рецепція мусульманського світу як ворожого життєпростору не стала на заваді позитивного потрактування окремих характерологічних рис мусульманських народів. Виокремлені ним агресивність, жорстокість, підступність, корисливість мусульман не поставали абсолютизованими характеристиками, а радше прийомом, за допомогою якого можна було увиразнити позитивні риси «своєї» цивілізаційної спільноти.

Помітне місце займав образ мусульманського світу і в історичних працях П. Куліша. Мусульман учений найчастіше називав магометанами, невірними, бусурманами, поганами, агарянами, ворогами св. Хреста, неприятелями св. Хреста тощо. У своїх узагальненнях П. Куліш підходив до них насамперед як до «ворогів християнства»; «грізного для всього християнського світу ворога»; «жорстокого агарянства» тощо. Християнський та мусульманський світи він розглядав як цивілізаційних антагоністів: «Два світи, мусульманський і християнський, стоячи один супроти одного, огороджувались форпостами» [420, с. 323]. Військово-політичну конфронтацію Речі Посполитої й козацтва та Османської імперії вчений описував у категоріях релігійно-цивілізаційного протистояння. «Руські області» Речі Посполитої П. Куліш характеризував як такі, що протистояли мусульманському світові. До руських, що брали участь у цій міжцивілізаційній конфронтації, він підходив як до «захисників християнської землі від розливу мусульманщини». Загалом про мусульманство П. Куліш вів мову як про агресивну силу, яка загрожувала не тільки Слов'янщині, а Європі в цілому: «Християнство тремтіло тоді перед півмісяцем, і /.../ він тримав у постійному страхі не тільки Відень, а мало чи не всю Італію. Польща, передове укріплення християнства, повинна була стояти на своєму пості із серцем безстрашним» [335, с. 315]. Місто Кафа назване П. Кулішем

«кровавою безоднею мусульманською». Негативно відгукувався історик і про слов'ян-християн, які приймали іслам. Він знаходив багато прикладів, коли турки здобували серед них найбільш ревних охоронців інтересів Оттоманської імперії. «Цвіт християнської сили», за П. Кулішем, перетворювався таким чином у підпору магометанства.

Запорізьких козаків П. Куліш рецептував як головну силу для протидії християнського світу мусульманству. Учений пафосно писав, що це були «релігійні рицарі», які дали обіти покласти своє життя у боротьбі з ворогами святого Хреста. Важливість участі запорізького козацтва у цьому протистоянні він обґрунтовував тією обставиною, що серед польської верхівки побутовали переконання про «непереможність» мусульманської сили. У збірному портреті запорізького козацтва П. Куліш акцентував глибинне почуття ворожості до мусульман і у цій ворожості простежував «дещо традиційне». Запорожці, що звикли, за П. Кулішем, «воювати невірних», у цій боротьбі вбачали свою заслугу перед християнством. Таким чином, завдання козаків історик убачав у тому, щоб захищати християнство від «невірних». Одночасно він наголошував: «Боротьба козаків з мусульманським світом, при всій своїй неправильності, приймала що далі, то більші розміри» [420, с. 120]. Інколи вчений описував цю міжцивілізаційну боротьбу за допомогою яскравих метафоричних образів: «Вони стояли на границі християнського світу, як мужні леви, і жадали однієї кровавої бесіди із невірними» [437, с. 206].

У постаті Б. Хмельницького П. Куліш вбачав своєрідного провідника мусульманського впливу на українські землі. Саме за це, допускав учений, «прокляття» українського народу упало на його сина: батько здійснив своє «воєнне діло» проводом мусульман в Україну, а син завершив його «повною зрадою», ставши потурнаком. П. Куліш не оминув нагоди нагадати про те, що Б. Хмельницький проводив час свого полону «як мусульманин». Цим він пояснював його нетипову для козаків грамотність у царині арабської мови, рідкісну обізнаність зі східними звичаями і особливо те, що він постійно тримав за платню п'ять тисяч мусульманської кінноти. Задаючи собі питання «Чи міг Богдан Хмельницький зробитися потурнаком?», історик риторично відповідав: «Про це даремно міркувати, коли мова

йде про людину, син якої міняв православного володаря на католицького, католицького на мусульманського, і був спочатку козаком, потім архімандритом, на кінець магометанином» [422, с. 364]. Як бачимо, П. Куліш залишив найколеритніші, образно насичені міркування про мусульманський світ. Його рецепція мусульманства досить суперечлива, але загалом в його оцінках учений не вийшов за рамки усталеної історіографічної традиції.

В. Антонович, незважаючи на позитивістську стриманість у висловлюваннях, все-таки не оминув орієнталістських елементів у своїх текстах. Так, для узагальнень про мусульманські народи він неодноразово апелював до традиційної лексеми з виразним негативістським відтінком – «невірні» [115, с. 272; 274]. На відміну від нейтрального стилю цього ученого, у науковій спадщині О. Єфименко маємо яскраво забарвлені характеристики мусульманського світу. Термінологічно вона означувала мусульман магометанами, невірними, бусурманами тощо. Ставлення дослідниці до названого життєпростору виражає її висловлювання «ворожий і хижий мусульманський Схід». Військово-політичні протистояння християнських та мусульманських держав О. Єфименко інколи увиразнювала за допомогою категорій релігійної риторики: «Для західного християнського світу не втратила остаточно свого священного значення ідея боротьби з мусульманством, що захопило ключі від гробу Господнього» [329, с. 153–154]. Про війну Вітовта з татарами вона писала як про хрестовий похід проти невірних. Дослідниця фіксувала в ранньомодерній епосі стереотипне уявлення про козаків як борців проти мусульманської загрози. У таких писаннях, вважала вона, «брало своє» традиційне уявлення про козацтво як про споконвічного ворога мусульман і про його ціль існування, яка полягала, мовляв, у боротьбі з бусурманством. Загалом часи існування козацтва вона розглядала як «епоху геройської боротьби» з бусурманським Сходом. Таку місію козаків, як захист християнства від бусурман, вона поцінювала ідеальними мотивами. У поглядах О. Єфименко, як бачимо, присутній повний набір стереотипних для української історіографічної традиції уявлень про мусульманський світ та ісламські народи.

У дослідника історії запорізького козацтва Д. Яворницького мусульманські сюжети займали вагомому частину його наукової спадщини. В більшості випадків він

був схильним до стриманого потрактування образу ісламського світу. Однак такий типово позитивістський підхід не виключав водночас чималої кількості негативно-упереджених висловлювань про носіїв ісламу. Крім найчастіше артикульованої назви мусульмани, він ще вживав бусурмани (до того ж – ненависні), невірні, зрідка – агаряни, вороги святого Хреста, непримиренні вороги, одвічні вороги віри Христової тощо. Запорізьких козаків історик бачив одвічними ворогами мусульман. Хоча інколи він визнавав факт, що «на початку політичного життя кримських татар ворожнечі між мусульманами і християнами ще не було» [612, с. 239]. Мусульманський фанатизм, на його думку, був привнесений турками. Цей релігійно-ментальний феномен історик описував за допомогою метонімії «зараза». Як зауважував він, спочатку, коли кримські й ногайські татари ще «не були заражені» мусульманським фанатизмом, стосунки козаків і татар були подібними до добросусідських взаємин. З ослабленням релігійного фанатизму мусульман характер взаємин між козаками й татарами мало змінився, хоча якоюсь мірою вони зблизилися одні з одними. Як бачимо, релігійному чиннику вчений надавав вирішального значення у процесі ідентифікації цивілізаційного «чужого». Його увагу привертала і характерологічні ознаки. Так, Д. Яворницький інтерпретував хтивість як питомо мусульманську рису: «Сластолюбні мусульмани, не соромлячись нічної присутності, гвалтували дівчат при батьках, а жінок при чоловіках» [612, с. 247]. Із не характерним для свого стилю емоційним пафосом він описував вимушене переселення запорізьких козаків у володіння Кримського ханства. Двісті років вони самозречено поборювали мусульман, а тепер «понесли свої голови, понесли свою віру, понесли всі свої сили під захист своїх споконвічних непримиренних ворогів» [614, с. 332]. Д. Яворницький, як видно, зумів віддати належне як українській ранньомодерній та європейській просвітницькій традиціям орієнтального ставлення до ісламського світу, так і позитивістській тенденції об'єктивно-неупередженого трактування історичних явищ.

Достатньо наукової уваги приділив образу ісламського світу А. Кримський, який спростовував поширений серед сучасників стереотип про те, що у мусульманстві релігійний фанатизм мав статус догмату [417, с. XII]. На його думку, причиною цього фанатизму був власне не іслам як такий, а «нелюбов до мислення» з боку

«нерозвинених» і «необдарованих» народів. Учений висловив припущення, що коли б ці самі народи навіть і прийняли християнство, то перетворили б його у нетерпиму, фанатичну і ретроградну релігію. Аналізуючи конкретні прояви ісламського фанатизму в Османській імперії, А. Кримський увиразнював, що його причиною були історично набуті тюркські «расові» характерологічні риси. Показовою в плані рецепції цієї релігії з боку А. Кримського є його полеміка із представниками мусульманства Російської імперії. Відповідаючи на закиди у начебто зневажливому ставленні до Мухамеда, вчений доводив, що подібні закиди є антинауковими та антиісторичними за своєю суттю. Він аргументував, що образ мусульманського пророка описував не як безтілесного чи безплотного, а як живу особу з усіма притаманними людям слабкостями та недоліками [417, с. IX]. Загалом ісламський світ у працях А. Кримського потрактований самотньою релігійно-цивілізаційною спільнотою, що суттєво відрізняється від образу «ісламської загрози» у працях попередників.

Загалом можемо резюмувати, що образ мусульманського світу в українській історіографії слугував взаємодоповнюючим компонентом до образу Азії або азійського Сходу. Якщо ментальні карти істориків передбачали неісламську (або доісламську) Азію, то такий феномен, як неазійське (тобто слов'янське або європейське) мусульманство, вони виключали. Образ ісламу, таким чином, був повністю інтегрований в образ Азії. Ці два цивілізаційні образи могли співвідноситися між собою як цілком тотожні або як окреме і загальне. В абсолютній більшості випадків історики в образі Азії вбачали саме мусульманський її компонент. Згадки про неісламську Азію у їхніх текстах здебільшого мали місце у викладах давньоруської історії, особливо коли йшлося про кочові тюркські племена та народи з різноманітними язичницькими культурами. Однак образ язичницької Азії був досить представленим поверхово. Це обумовлено як недостатньою науковою розробленістю даної тематики, так і суперечливістю усталених ментальних карт. Якщо Азія стереотипно мислилась як ісламська, то акцентування на язичницьких віросповіданнях істотно ускладнювало та проблематизувало цю ментальну

конструкцію. Звідси історики намагались всіляко оминати тему віросповідання степових кочових народів.

Варто звернути увагу, що представники української історіографії XIX ст. для означення як кочових степовиків домодерної епохи, так ісламських народів Османської імперії використовували ту ж саму номенклатуру з давньоруських та козацьких літописів: агаряни, невірні, бусурмани тощо. Це свідчить, що у призмі змістового наповнення образу Азії язичницькі та ісламські народи розглядались як рівноцінні. Ставлення до язичницьких віросповідань було таким же негативно-упередженим, як і до ісламу. Так, М. Костомаров, описуючи подорож Данила Романовича в Золоту Орду, писав: «Зі смутком дивився він на язичницькі обряди монголів, що панували у тих місцях, де раніше панувало християнство» [361, с. 147]. Азіатське язичництво зримо представлене в історичних текстах як атрибут «чужого», що вторгнулось і завоювало життєпростір «свого» (слов'янсько-православного).

Досить помітною є різниця в оцінках язичництва слов'ян та азіатських народів. Якщо давньослов'янські язичницькі культури історики і критикували з позиції християнського світогляду, то ця критика мала відносно толерантний характер. Слов'янське язичництво розглядалося при цьому як платформа, що стала основою для прийняття православно-християнського віросповідання. Язичництво ж тюрксько-кочових народів наділене характеристикою «абсолютного зла» й чужої духовності. При загалом негативній настанові стосовно язичництва це віросповідання, як видно, розглядалось досить диференційовано: в залежності від того, чи воно було «своє» (слов'янське) чи «чуже» (азіатське). Загалом відомості про язичницькі віросповідання азіатських народів в українських текстах поодинокі і дуже скупі. Як іслам, так і язичництво слугували ілюстрацією релігійного аспекту цивілізаційного образу Азії.

4.4. Тюрксько-кочовий світ у контексті «натиску азіатчини»

Подібно до проаналізованих вище цивілізаційних образів, Азія в історіографії «довгого XIX століття» інтерпретувалася здебільшого не цілісно, а шляхом опису окремих народів, що поставали її репрезентантами. В поле дослідницького зору вчених попадали найперше ті азіатські народи, що були безпосередньо дотичними до

української історії. Такими вважались тюркські степові кочівники (гунни, авари (обри), хозари, болгари, угри, печеніги, торки, половці, татари), а також турки. З числа нетюркських народів маємо лише епізодичні згадки про персів, арабів та жителів Кавказу (вірменів, черкесів), яких також вважали азіатськими. Питання про належність до образу Азії угро-фінських («чудських») народів вирішувалось здебільшого у контексті дискусій про цивілізаційний статус Московії-Росії. Що стосується іраномовних степових кочівників Північного Причорномор'я в дотюркську епоху (кіммерійців, скіфів, сарматів), то історики зазвичай тільки констатували присутність, але не робили спроб вписування їх в образ Азії. В останньому випадку не обійшлося без винятків. Так, галицький вчений О. Партицький інтерпретував скіфів («скитів») як слов'янський народ. Такий підхід, зрозуміло, виключав азіатську «цивілізаційну прописку» скіфів.

З народів, названих азіатськими, хронологічно першими на теренах України появились гуни. Автор «Історії Русів» вважав їх народом «чужеплемінним» й «чужоземним» [347, с. 37; 38]. Помітну увагу приділив гунам В. Антонович. Гунське царство він описував як втілення кочового типу державності. У нього прочитуємо твердження, що в мирні часи кочівники «неспроможні були утримати владу в своїх руках і правильно організувати державу» [106, с. 581–582]. Це фактично була завуальована форма орієнталістської тези про державотворчу неспроможність й «нижчість» азіатських народів. Звідси царя Аттілу вчений відносив до числа «великих грабіжників». О. Єфименко описувала гунів як «жахливу орду», яка відкрила шлях зі степів Азії до крайніх західних меж європейського материка. Власне прихід гуннів вона трактувала початком азіатської агресії на Європу: «Нашестя гунів ніби відкрило шлюз, через котрий хлинули із Азії в Європу фінсько-турецькі орди: безпосередньо за ними явились болгари, потім хозари, дальше авари (обри нашого літопису), пізніше угри (угорці)» [329, с. 17]. Хоча гуни в історичних текстах і не потрактовані виразним втіленням азіатської загрози, проте історики відводили їм символічну роль – першовідкривачів експансії «дикої Азії».

Значно більше уваги вчені приділяли тим азіатським тюркам-кочівникам, які вступали у військові зіткнення із давньоруською державою, – печенігам, торкам та

половцям. Так, Д. Бантиш-Каменський писав, що половці і болгари «своїми набігами /.../ спричинили жахливі спустошення» [144, с. 6]. У нього читаємо про цей народ як про втілення азійської руйнівної стихії, фатальної, зокрема, для Києва, неодноразово спустошеного хижими половцями. М. Маркевич згадав також про інший азійський народ – торків, приписуючи їм таку рису, як «пристрасть до грабежів» [515, с. 7].

Степових тюркських кочівників у цивілізаційному сенсі М. Максимович оцінював однозначно як азійців. Його ставлення до печенігів виражає зневажливий тон таких фраз, як, наприклад, «який-небудь ще печенізький князьок». Половці у наукових текстах цього вченого наділені означеннями «ненависні», «дикуни азійські», а половецький хан Кончак – «лютий». Переконання М. Максимовича у цивілізаційній «чужості» тюркських кочівників увиразнює вислів «іноплеменні вороги руської землі половці, споріднені з попередніми ворогами печенігами» [458, с. 120]. Військову конфронтацію з половцями вчений пафосно окреслив як «криваву драму», сценою для якої постала Південна Русь.

Чітко висловився про тюркських кочівників як цивілізаційних ворогів М. Костомаров: «У X й XI століттях німецька юна цивілізація русичів терпіла від печенігів: ці вороги ще не такі були страшні, як інші, тобто половці, які прийшли їм на зміну» [411, с. 57]. Ці азійські народи, за його словами, поставали потужною «погромницькою силою». Навіть з боку торків і берендеїв учений бачив негативний азійський вплив на Русь. Він писав, що, оселившись на берегах Росії і «змішавшись» із руськими, вони вносили у життя останніх зовсім інший, «дикий» елемент і «затримували розвиток цивілізації». Крім цього, як читаємо, берендеї і торки «були схильні до зради» [361, с. 86]. Традиційним азійським набором характерологічних рис М. Костомаров наділяв половців: народ кочовий, численний, поділений на орди, не прив'язаний до сталого місця і звідси постійно готовий до нападу; такий, який не займався землеробством, а тому жадібний до грабежів і розорення чужих земель. Загалом історик описував половців як войовничих іноплеменників, невірних, поган, як народ, який «не надто свято дотримувався всіляких договорів».

П. Куліш так само не оминув увагою тюркських кочівників як репрезентантів азійщини. Проте у його працях вони слугували радше порівняльним образом-

прототипом для характеристики пізнішого козацтва, а не об'єктом безпосереднього аналізу. Вчений образно називав козаків «подніпровськими» торками і берендеями, «чорними клобуками» пізніших часів. Він стверджував, що козаки у своїй суті «були ті ж ковуї, торки, берендеї, чорні клобуки, ушкуйники, яких виробляли віддавна наші руські пустині, що були відкритою дорогою в приюти мирної праці для таких же дикарів половців і печенігів» [422, с. 184]. Вчений називав козаків так само «відважними і лютими берендеями». П. Куліш, як бачимо, вдавався до нетипового риторичного прийому: образно інтерпретував степових кочівників як безпосередніх попередників й прототипів запорізьких козаків – для підкреслення азіатського характеру останніх.

Окремі ознаки степових кочівників як репрезентантів азіатськості виділені у спадщині В. Антоновича. Цей учений звернув увагу насамперед на антропологічну «іншість» тюрків та відзначив вплив цієї «іншості» на русинів. Чорні клобуки, на його думку, залишили тут свій антропологічний слід, дещо трансформували фізичні і моральні риси «тубільців». При цьому В. Антонович визнав вагомість тюрксько-азіатського компонента в українців. До складу малоруського типу увійшла, писав він, численна тюркська суміш – печеніги, половці, кримські татари і особливо чорні клобуки, що раніше заселяли майже третину простору теперішньої України і розплавився в слов'янській масі її населення [113, с. 145]. Історик не акцентував на негативних конотаціях азіатчини. Проте в деяких епізодах своїх праць (наприклад, в описі участі половців у міжкнязівських усобицях) характеризував їх традиційно орієнталістським означенням «варвари».

Виразні риси азіатської цивілізаційної прописки в характеристиці половців прочитуємо в О. Єфименко. На сторінках її історичної синтези половці постають головним «азіатським ворогом» русинів у давньоруські часи. Половці, на думку дослідниці, були для них ворогами значно небезпечнішими, ніж інші степовики, найперше через багаточисельність, потужну енергію характеру половця, що впродовж півтори сотні років вривався в народну пам'ять як «хижий житель поля». «Азіатську загрозу» в збірному образі половців дослідниця описувала засобами яскравої образності: «Половці – це тьмянний задній фон нашої південноруської історичної

сцени. Сучасній людині важко уявити собі всю небезпеченість життя, якою відображалась на Південній Русі близькість степових хижаків. /.../ Близькість половців – це була вічно відкрита, вічно болюча рана на тілі Південноруської землі» [329, с. 48]. «Розлив кочівників» О. Єфименко розцінювала як прояв паразитичного способу існування азійських суспільств. Вона розглядала напади половців на Південну Русь головним або навіть єдиним їхнім промислом після скотарства. Дослідниця наголошувала на факті, що саме половці постачали ринки Центральної Азії руськими рабами. Характеризуючи половців традиційно-орієнталіським означенням «дикі», вона акцентувала на «низькості» та «некультурності» їхнього розвитку. Особливо вагомим для неї був факт, що ці кочівники не вміли «поважати святості договорів». Упереджене ставлення до азійськості не завадило дослідниці, вслід за В. Антоновичем, визнати факт тюркського впливу на українців. Опираючись на антропологічні дані, О. Єфименко не сумнівалася, що до етнографічного типу південноруського племені увійшов елемент східнотюркський.

М. Грушевський в «Нарисі історії українського народу» образно писав про рух тюрксько-фінських кочових орд як про «справжню язву» українського народу, «тормоз» його економічного і культурного розвитку, вважав боротьбу із ними «почесною» місією [173, с. 22]. Рух кочових орд, за М. Грушевським, спричиняв «пониження» культурного рівня слов'янських племен. Як читаємо в «Історії України-Руси», степовий пояс був кочовищем азійських орд, які «без кінця товклися» у своїм «вільнім і невільнім» поході зі сходу на захід. Гунів учений бачив «передовим полком» цього «потoku», а печенігів – «тяжкими ворогами». Уособленням степової загрози у текстах М. Грушевського постають все-таки половці, охарактеризовані як орда численна, дика і дуже войовнича («хижа, навісна степова хмара»). Для увиразнення дихотомії цивілізація-варварство вчений розглядав культурний вплив Русі на половецьку орду як «річ само собою зрозумілу»: остання втрачала своє «розбійницьке завзяття», підпадаючи під впливи «культурнішого сусідства». Стикаючись із культурнішим руським елементом, вважав історик, кожна тюркська орда з часом мусила б підпасти такому впливові, якби зі сходу не приходили «зовсім свіжі в своїй дикості тюркські елементи» [205, с. 538]. Звідси М. Грушевський

виводив загальну закономірність сусідства цивілізованих та варварських народів: всі азіатські розбійницькі орди на європейському ґрунті з часом «дегенеруються» й «ослабляються». Вчений підсумовував, що «боротьба зі степом» упродовж століть забирала енергію народу, його вищих верств й держав, гальмувала суспільні й політичні відносини. Саме наявністю цього «небезпечного ворога» на південно-східній пограничній лінії М. Грушевський пояснював ту обставину, що українські політичні організації неспроможні були втриматися на довший час.

Промовисті орієнталістські штампи прочитуємо в історичних текстах С. Томашівського. Він, зокрема, акцентував на «дикості степу» й «степовому розбишацтві» з боку хижих номадів, а переселення кочових народів образно окреслював як «степову хуртовину». Виразне протиставлення європейської цивілізованості та тюрксько-кочового варварства прочитуємо у його висловлюваннях на зразок «германські *дружини* або тюркські *орди*». Оцінюючи «руїнне значення» тюркських кочівників, історик резюмував, що «степ немовби задумав знищити увесь культурний доробок українських земель». В інтерпретаціях степового чинника С. Томашівський навіть вдавався до ірраціональних суджень, за якими «якась чорна доля мала в своїй опіці українські поля й тяжіла над українським народом» [585, с. 96]. Боротьбу «зі степом» він вважав найважливішим політичним питанням Київської держави. Загалом для С. Томашівського половці були «невиносною язвою», для увиразнення культурного впливу Русі на них історик характеризував пізніх половців уже як «напівцивілізованих».

Як бачимо, тюркські кочові народи та племена слугували головним репрезентантом образу Азії стосовно давньоруської епохи. Збірні портрети цих народів сформовані на основі характерологічних рис та ознак, що рецептовані азіатськими: дикість, хижість, лютість, жорстокість, агресивність, войовничість, підступність, паразитичний спосіб існування тощо. Така рецепція не заважала окремим вченим визнавати факти тюрксько-степового впливу на українську історію. При їх визнанні історики обирали різні стратегії стосовно негативних конотацій азіатськості: могли їх оминати (В. Антонович), а могли і увиразнювати (П. Куліш), фактично виправдовуючи негативізм «свого» впливом «азіатчини».

Найбільш вдячний матеріал для відтворення образу Азії і її ролі в національному минулому давало татарське (монгольське) вторгнення XIII ст. Саме тогочасні події слугували найдоказовішою ілюстрацією для зображення азіатських рис. Автор «Історії Русів» розглядав походи татар «системою варварською», а Батия називав «диким завойовником». Д. Бантиш-Каменський узагальнював татарське вторгнення яскравими образами: «похмурі хмари, що раптово покрили на півдні межі батьківщини нашої» або «вогняна річка, що поглинула перед тим північні міста» [144, с. 12; 13]. У вислові цього автора («нашестья Батия зупинило успіхи просвіти в Росії») прочитується орієнталістська думка про азіатів як руйнівників культури та цивілізації. Хан Батий охарактеризований особливо «жадібним» та «лютим», а учасники його походу – «невірними». Подібно до нього і М. Маркевич рецептував монголів «кровожадними ворогами».

Доволі обширний набір типових характеристик монголо-татар маємо у працях М. Максимовича: погані, невірні, злі, насильники, степові хижаки, наїзники, невідомий ворог, беззаконні агаряни тощо. Вчений акцентував увагу на азіатській приналежності новоприбулих кочівників: «У нас ім'ям татарина називалися нові вороги наші – наїзники азіатські, з вогнем і мечем ринули вони з-за Уралу в XIII віці; але між ними зовсім різні племена – і монгольські, і турецькі, лики яких до сьогодні можна розрізнити, напр. між татарами кримськими» [496, с. 81]. Достатньо в текстах М. Максимовича і яскравих метафоричних образів в описі цих азіатів: «чорні хмари Батиеві», «тяжкая імла», «хиже полонення» тощо. Напад Батия був для М. Максимовича своєрідним апокаліпсисом у національній історії. Як висловлювався він, древнє життя Русі закінчилось, і державна самобутність її «покрилась імлою татарського іга».

Розлогі характеристики татар простежуємо в історичних працях М. Костомарова. XIII століття потрактоване у них періодом найжахливішого потрясіння для Русі, коли зі сходу на неї ринули монголи з численними полчищами татарських племен, розорюючи, обезлюднюючи велику частину Русі та поневолюючи її жителів. Татарські походи історик описував в емоційно-напруженому стилі. Наприклад: завойовницькі полчища Батия, знищуючи і руйнуючи все на своєму

шляху, пронесли Південною Руссю «руйнівним ураганом», наводячи «всезагальний жах». М. Костомаров, зокрема, зазначав, що татари «одним своїм іменем» наводили жах на руських. Він приписував татарам «любов до руйнувань», «нахабність», «хитрість», «хижість», «варварство». Промовистим для характеристики цивілізаційних уявлень М. Костомарова є наведений сюжет про початок Батисевої облоги Києва. Так, після пишного опису міста з його красою та архітектурною довершеністю вчений зазначив: «Ось що вразило тоді степового хижака» [361, с. 142]. Тут проглядається дихотомія «цивілізована Русь – кочовий Степ», що була модифікованим варіантом західноєвропейської ментальної мапи зі схемою «цивілізована Європа – варварська Азія». Подібну опозицію простежуємо і в сюжеті про поїздку Олександра Невського в Азію. Як читаємо, учасники посольства споглядали в Середній Азії розорені недавно міста і залишки цивілізації народів, поневолених «варварами»: «Все носило сліди крайнього варварства, змішаного із безглуздою пишністю. Потворні і нечистоплотні монголи, вважаючи охайність навіть хибою, харчувалися такою нечистою їжею, один опис якої викликав огиду; без смаку прикрашалися непомірними багатствами і вважали себе з волі Божої володарями всієї вселенної» [361, с. 167–168]. Наведена цитата, як видно, чи не найвиразніше розкриває орієнталістські засади світогляду М. Костомарова, уявлення історика про Азію. Його характеристика підпорядкована парадигмі про цивілізаційну чужість/ворожість монголів як представників Азії. Адже, писав учений, монголи, «люті на все», що будь-яким способом чинило їм опір, вимагали рабської покори. Ця риса, за М. Костомаровим, була для них, як і для інших азіатських народів, характерологічною. Як бачимо, тут акцентовано на деспотизмі, що його традиційно вчені окреслювали визначальною засадою азіатської політичної культури. З подібних спостережень випливали висновки про азіатський вплив на московитів-великоросів. Щоб зжитися із завойовниками, писав учений, треба було і самим засвоїти їхні риси і звичаї. Московити поклонялись єдиному Богу, але з домішками найгрубших забобонів, властивих для розумового розвитку варварів. В етикеті великоросів М. Костомаров убачав «татарську грубість» [364, с. 107] та деспотизм чоловіка над жінкою, який проджений не без впливу глибинної татарської ревності. Підкуп та

підлабузництво в політичній практиці Золотої Орди М. Костомаров також інтерпретував типово азіатськими рисами. В Орді, на його думку, як і загалом в азіатських деспотичних державах, милість володаря і доступ до нього куплялись догоджуванням й задарюванням близьких до цього володаря вельмож. Одразу додамо, що теза про варварство татар-азіатів неодноразово артикульована у текстах М. Костомарова стосовно пізніших епох. Так, в оцінці казанських татар читаємо, що їхні набіги супроводжувались варварськими жорсткостями: виклювали полоненим очі та обрізували вуха, обрубували руки й ноги, вішали за ребра на залізних гаках тощо. Характеристику татар як «давнього бича» руського народу історик підсилював їхніми негативними духовно-моральними рисами, зокрема схильністю до чарувань. Незважаючи на загалом упереджене ставлення М. Костомарова до татар, у нього прочитуємо міркування і про позитивні наслідки татарського панування у Північно-Східній Русі, оскільки «завойовники дали нову мету – об'єднання розділених земель Русі» [362, с. 79].

Не поступався М. Костомарову у своєму негативізмі стосовно татар і П. Куліш. У нього віднаходимо цілий набір колоритних й емоційно-загострених характеристик татар: безбожна орда, погана татарва, проклята татарва, безбожна татарва, кормиґа татарська, невірні, бусурмани тощо. Про Батия ранній П. Куліш образно писав: «Напившись людської крові, надихавшись димом пожарищ, лютий губитель народу християнського зібрав до купи свої орди» [424, с. 68]. У публіцистично-філософських працях вчений акцентував на фаталізмі татарського впливу на історичну долю України. Оскільки, зауважував він, копита ординських коней втопталися в українську землю «надто глибоко», то українці залишалися «татарськими недобитками» навіть і тоді, коли побивали і придушували татар. Подібні міркування маємо і у його пізніх історичних працях. Учений акцентував, зокрема, що «татарщина» повалила українців у «безпам'ятство» несподіваними і страшними ударами. Свої гостро-критичні випадки про нецивілізованість та некультурність козацької України П. Куліш мотивував саме тією обставиною, що «культурну» й «цивілізовану» давню Русь знищили саме монголо-татари. Натомість в Україні козацької епохи він вбачав лише залишки «недобитої» монголами Русі.

Традиційне для історіографічної традиції потрактування татар віднаходимо і у текстах О. Єфименко. Вона мала вже достатньо матеріалів для узагальнень наукових висновувань попередників стосовно їх «безпощадної жорстокості». Різновидом тези про їхню «дикість» стало висловлювання про «натиск цієї стихійної маси». О. Єфименко підтверджувала традиційне уявлення про азіатських кочівників як агресивну всеруйнуючу силу: «Татари страшно спустошували все, що зустрічалося в них на шляху» [329, с. 82].

Матеріали про татар чинили «страшенне враження» на М. Грушевського. Описуючи їхній спосіб розправи із полоненими князями після битви на Калці, учений відзначив «орієнтальну дотепність у видумуванні способів смерті». Для увиразнення загрози з боку татар він підкреслював, що перед ними «трясла ся ціла Європа й боязко наслухувала, чи не збирають ся вони новим походом на захід» [202, с. 124]. У стилі попередників розглядав монгольську добу і С. Томашівський – як «татарську хуртовину», «татарську язву» й «пропащі часи» в історії України та Східної Європи, оскільки татари винищили дотеперішні здобутки суспільного устрою й «віками вироблену культуру». За словами історика, варварське плем'я татар плекало антикультурні, руйнні інстинкти своїх підданих, що і припинило на цілі століття культурний розвиток підкорених країн. Описуючи татарську «розбишацьку» державу, С. Томашівський акцентував на її паразитизмі, оскільки для неї стало «елементарною необхідністю жити доробком культурних країв» [585, с. 98].

Сюжети про татарське (монгольське) вторгнення на Русь стали, таким чином, ключовими в формуванні характерологічного цивілізаційного образу Азії. Батиеві татари на сторінках історичних текстів вияскравлювалися своєрідною квінтесенцією цього образу. Навіть учені, які були схильними до нейтральних й толерантних суджень, у «монголо-татарських» сюжетах вдавались до експресивних висловів про татарське іго як найбільшу катастрофу національного минулого. В більшості синтетично-узагальнюючих текстів прочитуємо емоційно-загострені описи апокаліптичних руйнувань Руської/Слов'янської цивілізації. Ці сюжети ілюструють стильову специфіку тогочасного історіописання, насамперед перенасиченість яскравими метафорами, за допомогою яких татарські руйнування прирівнювані до

найкатастрофічніших явищ. При цьому вчені здебільшого не оминали нагоди акцентувати, що описувані катастрофи не були винятковим специфічним явищем, а типовим прикладом прояву азійськості стосовно цивілізованого суспільства. Наслідком татарського іґа вчені обґрунтовували «відставання» Русі-України від цивілізованої Західної Європи.

Увиразнює зображення образу Азії як «хижого», «дикого» життєпростору актуалізація мотиву «оплоту» (або «заборола»), що наділений місійним навантаженням стосовно «азійської загрози». Текстуально ця загроза могла позначатись як азійська, мусульманська, східна, кочова, тюркська, татарська, турецька тощо. В будь-якому випадку вона поставала такою, що загрожувала культурному й економічному розвитку чи навіть фізичному існуванню цивілізованих суспільств. За спостереженнями Н. Яковенко, характерна для істориків європейської життєпросторової ідентичності теза про «забороло» Європи передбачала «відмежування від підозрілих ознак спорідненості з тими, хто живе по той бік «бастіону». Самою логікою міркувань це вело до заперечення культурних контактів зі Сходом у принципі» [946, с. 343]. Висловлювання про «оплот» від Азії запозичене із польської історичної думки. Вперше безпосередньо його використав М. Костомаров у своїй дисертації, ведучи мову про «оплот християнства проти невірних». Він досить розгорнуто, за допомогою метафор (насамперед «похмурі хмари») описав роль Русі як «заборола», об яке «вдарялись» азійські кочівники: «Зі сходу, як хмари, одна від одної похмуріші, виходили полчища степових кочуючих народів Азії, жадібних до грабежу і знищення: вони кидались на захід, тиснучи і знищуючи один одного, і всі вдарялись об Русь. Плем'я за плем'ям виступало; задне майже завжди було грізніше, чисельніше і страшніше для Південної Русі, ніж попереднє» [411, с. 57].

Не менш оригінальні для історіографічної традиції ряди образних висловів використав П. Куліш. У нього читаємо, що козацтво для України було своєрідною «нідерландською плотиною», яка стримувала руйнівну стихію. Учений вів мову про Україну як «щит від азійської дичі». Подібні вислови у П. Куліша були не поодинокими: «Україна чи Нова Польща /.../ заступала від азійців колонії старі,

тобто стару Казимирівську Польщу» [436, с. 52]. У подібному стилі він писав і про Польщу. Найвиразніше лексема «оплоту» функціонувала у Кулішевих твердженнях про Річ Посполиту як захист Західної Європи від азіатського нашествия. Річ Посполиту він так само описував як «запруду, стримуючу натиск азіатської дичі на християнську Землю» [437, с. 203], а шляхетські володіння в прикордонних із степом старостах розцінював як «стіну, стримуючу натиск Азії на Європу» [436, с. 194]. Шляхта, за його висловлюваннями, захищала цілі європейські держави «від розливу азіатчини». П. Куліш, як бачимо, використовував традиційні метафори оплоту/заборолу як стосовно козацтва, так і стосовно Польщі.

Доволі широкий спектр апелювання до лексем оплоту/заборолу маємо в історичних працях О. Єфименко. Так, із її твердження про нашествя гунів, яке нібито відкрило шлюзи, через які хлинули із Азії в Європу фінсько-турецькі орди, опосередковано випливає, що попередні племена (скіфи, сармати і готи) начебто мали бути цим своєрідним оплотом проти азіатської експансії. Далі дослідниця писала про реалізацію функції оплоту в Хозарському каганаті. Хозарська держава, писала Єфименко, становила на деякий час своєрідну плотину між Європою і Азією і ця «плотина» з середини VII до середини IX ст. затримувала рух кочівників в південноруські степи. Наступну результативну функцію оплоту вона вбачала у часи Речі Посполитої, коли Подільське воєводство відіграло роль «укріпленої сторожової лінії, оберненої до ворожого і хижого мусульманського Сходу. Тут кипіла постійна боротьба з татарським Степом, з тою дикою білгородською ордою» [329, с. 153].

Функцію оплоту дослідниця відводила також і Поліссю, на якому «лежав тягар пограничної сторожі» від мусульман, тягар, який ще до недавнього часу несла на собі степова Україна. О. Єфименко вважала, що заходи Яна Собеського щодо створення на Правобережжі нового козацтва мали метою «зробити з нього оплот» для боротьби з мусульманським Сходом. Оригінальністю відзначалася спроба дослідниці перенести традиційне змістове наповнення «оплоту» проти Азії у контекст історії Московського царства. Ведучи мову про поселення покозачених українців у межах

Слобожанщини, вона зазначала, що Московській державі було досить вигідно мати такий «непроникний оплот» від татарського тиску, як суцільне черкаське населення.

М. Грушевський зі свого боку також твердив про «український бруствер», який захищав від «потоків» степових орд європейську культуру. Саме в цьому, на його думку, полягала «слава і заслуга» українського народу перед європейським культурним світом, адже він «прийняв на себе ті удари, які впали б інакше на західні народи з їх культурою і благополуччям» [173, с. 12]. Метафору «оплоту» М. Грушевський застосовував також і стосовно Хозарського каганату, стверджуючи, зокрема, «шкідливість» його упадку. Хозарія, писав учений, становила протягом кількох століть забороло Європи проти тюркських орд; руйнуючи це забороло, Русь робила собі «дуже злу прислугу». Дещо модифікований варіант цієї метафори вчений застосував і стосовно Києва. В «Історії України-Руси він писав, що Київ – це «передова кріпость» українського культурного життя, на яку «набігають» степові хвилі, а інколи і заливають його [204, с. 12]. Думку М. Грушевського про Хозарський каганат як забороло підтримав і його учень С. Томашівський. За словами останнього, Русь не зуміла поставити такого «охоронного валу» проти азійських кочовиків, яким була при всій своїй «політичній немочі» Хозарська держава. Історик писав, що сам князь Святослав «трагічним способом» переконався в «політичній похибці руйнувати хозарське забороло від сходу» [585, с. 34].

Метафора забороло/оплоту, як бачимо, в усіх її варіантах та різновидах ілюструвала важливий аспект образу Азії, від загрозованої агресивності якої, згідно цього образу, цивілізований світ повинен відгороджуватись цим оплотом. Це був вагомий в історіографії стилістичний прийом обґрунтування цивілізаційної «іншості» й «ворожості» Азії. Роль оплоту в українській історичній думці відводилась Русі-Україні в цілому або окремим історичним феноменам (козацтво). Тільки в деяких працях (П. Куліш, О. Єфименко, М. Грушевський, С. Томашівський) ця роль могла відводитись також і Польщі чи Хозарському каганату. Зауважимо, що зміст метафори забороло/оплот фактично завжди зводився до того, що оплот захищав Європу/Захід від азійської загрози. При цьому більшість істориків, які оперували подібними тезами, були носіями слов'янської цивілізаційної ідентичності, й функцію захисту

Європи від «азіатської дичі» вони декларували як заслугу Русі-України перед цивілізованим світом. Аналізована метафора, таким чином, постає ще одним прикладом практичного прояву усталеної ментальної мапи з «цивілізованою» Європою й «варварською» Азією. Русь/Слов'янщина у цій схемі виконувала функцію захисту й відмежування цивілізованого світу від нецивілізованого. Власне ця метафора була до деякої міри відповіддю на запитання, чому Русь/Слов'янщина не досягла в багатьох аспектах такого рівня цивілізації, як Західна Європа: функція захисту (забороло/оплот) забирала сили від культурного розвитку. Таким чином, маємо ще один приклад, коли прихильники антизахідних ідейних переконань були водночас носіями європоцентричних світоглядних засад. Образ Азії при цьому виконував функцію обґрунтування, чому Слов'янщина не стала в багатьох моментах настільки «цивілізованою» і «культурною», як Західна Європа.

Цілком новий підхід до інтерпретації тюркського світу простежуємо в історичних працях А. Кримського. Хоча цей учений і відійшов від стандартних орієнталістських оцінок тюркських народів, все-таки не зміг уникнути деяких упереджень у їх трактуванні. Так, «тюркську расу» він вважав нерозвиненою та необдарованою; в тюркських державних утвореннях вбачав релігійний фанатизм, відсталість та «суспільну несправедливість»; політичну еліту тюрків історик звинувачував у невмінні керувати державами, що були населені підданими-іновірцями. Опоненти А. Кримського з числа мусульман Російської імперії звинувачували його саме через це у зневажливому (чи навіть ворожому) ставленні до тюркського племені. Український сходознавець у ході полеміки з ними окреслив «тюркську расу» як симпатичну, щирю, чесну, добросовісну, трудолюбиву; вона, за його висловлюванням, в силу багатьох обставин (історичних, економічних, кліматичних, побутових) не встигла розвинути в собі «великих здібностей до абстрактного мислення» й перетворити «розумову необдарованість в обдарованість» [417, с. XII].

Парадоксально, що вчений розглядав ці характеристики тюрків не як перманентні чи вроджені, а історично набуті насамперед у ті періоди минулого, коли вони отримували політичну самостійність. За його твердженням, з втратою політичної

самостійності тюрки позбувалися ісламського фанатизму чи інших «непрогресивних» ознак. Звідси, за А. Кримським, впливало, що політична самостійність тюркських народів сприяла збереженню у них відсталості, й тому вони «мало рухаються вперед шляхом прогресу» й вирізняються релігійним фанатизмом. Вчений зауважив, що мусульмани нетюркської раси не схильні до подібного релігійного фанатизму. Вищезгадані характеристики не заважали йому висловлювати глибокі симпатії до тюркської «раси». Цікаво, що А. Кримський публічно декларував факт тюркських коренів у власному родоводі. Загалом у студіях вченого з історії тюркських народів вбачаємо не стільки орієнталістську упередженість, скільки підкреслено критичний підхід до об'єкта вивчення. У його інтерпретаціях тюркських народів простежуємо як класичні орієнталістські стереотипи (відсталість, релігійний фанатизм), так і результативні спроби науково неупередженого розгляду історії цих народів як самобутніх феноменів.

Образ Азії в українській історіографії представлений переважно тюркськими народами і найперше (за винятком турків) кочовими. Звідси образи тюркського (Монгольського) світу та кочового Степу для багатьох істориків були майже синонімами Азії/Сходу в цілому. Учені здебільшого не порушували питання про нетюркські чи некочові компоненти цього образу. Їхні знання про більш віддалені регіони азіатського континенту були обмеженими. Тим не менше в окремих історичних текстах знаходимо поодинокі згадки про народи, які на певних етапах національної історії дотичні до неї. Цікавими є декілька фрагментів про калмиків, які епізодично залучалися до боротьби Росії та Гетьманщини із Кримським ханством. Так, в «Історії Русів» про них згадується як ворогів інших азіатів – кримських татар. Проте вони зображені у цьому творі як ще одна ілюстрація азіатської загрози, з якою боролись козаки Півторакожуха, що були змушені відбивати численні калмицькі орди, які вийшли з-під китайських кордонів і напали на татарські землі. М. Костомаров хоча і зазначав, що калмики здавна ворогували з татарами, проте описував їх традиційними орієнталістськими прийомами – як «незвичні для України полчища» [360, с. 190]. Щоб читач не сумнівався в дикості та варварстві цих нових

азіатів, М. Костомаров наводив у «Мазепі» сюжет з калмиками, які заганяли дітей в будинок і спалювали [377, с. 183].

Такі ж азіатські риси вияскравлено і в «Руїні», зокрема, в епізоді, у якому калмики «з остервенінням заколювали всіх», не дозволяючи брати живими в полон. Наведений у «Мазепі» сюжет із подій Північної війни виразно унаочнює цивілізаційні переконання автора: «Появились калмики і татари. Далі йти було неможливо, щоб не попастись в руки цим азіатським варварам, від яких шведи-європейці не чекали пощади» [377, с. 302]. Як бачимо, тут варварство відверто приписане не лише калмикам, а й азіатам в цілому. Загалом про варварство калмиків М. Костомаров підсумовував, що вони чинили «немало бід малоруським людям». Проблематичність образу калмиків у системі цивілізаційних переконань учених полягала в тому, що цей народ зображувався споконвічним ворогом інших типових азіатів – кримських татар. Ця обставина дещо підважувала стереотипні уявлення про те, що вся Азія є цілісною та єдиною у своєму агресивному пориві стосовно Слов'янщини/Європи. Саме цією суперечливою обставиною можна певною мірою пояснювати той факт, що більшість істориків оминали сюжети із калмиками.

У М. Максимовича знаходимо коротеньку згадку про стародавніх персів часів царя Дарія. Вислів вченого «полчища персидські» [510, с. 411] вказує на побутування в історіографії традиційного уявлення про азіатську загрозу, що проявлялася насамперед у чисельній перевазі азіатів. Деякі українські історики в образ Азії вписували кавказькі народи. Так, Д. Бантиш-Каменський, розмірковуючи над походженням козаків, виводив їхні корені від північнокавказького племені черкесів, яких він характеризував як «народ войовничий, який вправлявся в розбоях». Історик вважав, що черкеські предки козаків вигнані із батьківщини через міжусобиці, узвичаєні серед азіатських народів. Спустошуючи суміжні землі, вони вибирали собі нові місця проживання. Як бачимо, войовничість і схильність до розбою Д. Бантиш-Каменський трактував саме як азіатські риси. Вони давали йому підстави констатувати у козаків «відбиток азіатського походження» [144, с. 64].

П. Куліш зі свого боку неодноразово твердив про азіатство іншого кавказького народу – вірмен. У згадках про вірмен часів їхнього перебування на українських

теренах вчений нагадував походження – «із Азії». Називаючи їх «торговими пришельцями», П. Куліш уточнював: «Витіснені з Азії монголами», вірмени вдалися до «переселення в сусідні країни Європи» [422, с. 250]. У раннього П. Куліша спостерігаємо упереджене ставлення до цього народу. Зокрема, у першій історичній студії «Книга о ділах народу українського» він писав про «лукавого вірменина». Натомість пізній П. Куліш відзначив у вірмен «комерційне мистецтво», а також їхні садівничі навички: «Садівництво у руках вірмен спричиняло подив звиклих до своєї слов'янської ледачості туземців» [422, с. 251].

В О. Єфименко маємо згадку про ще один азіатський народ – арабів. Як писала вона, араби виступили «на історичну сцену із своїм ісламом» і невдовзі постали великою політичною силою. Все-таки араби досить поверхово вписані дослідницею у стереотипний образ Азії, оскільки вони виступали не в ролі традиційних азіатів-завойовників, а мирних торгівців, що мандрували «водними дорогами Європи, розвозячи східні товари» [329, с. 18]. Як уже згадувалось, у П. Куліша араби поінтерпретовані як азіатський народ, який «оцивілізував» турків.

Історики, згадуючи про угорців (мадярів), вказували на наявність у них азіатських рис, а також акцентували на їхньому східному (неєвропейському) генетичному походженні. М. Костомаров, зокрема, писав: «Моравська держава /.../ була зламана нахлинулими з північного сходу мадярами, що зайняли древню батьківщину слов'ян і намагалися поневолити їх» [389, с. 329]. Як бачимо, угорці тут представлені як репрезентанти азіатської загрози, яка нищить Слов'янський світ. М. Грушевський вбачав у давніх уграх «хижу і дику орду». Описуючи вагомий вплив половців на їх історію, він нагадував, що угри були такою самою ордою, яка все-таки «поволі цивілізувалася». Подібно й О. Єфименко, описуючи матеріальний і духовний гніт з боку мадяр, під яким здавна перебували підкарпатські русини, твердила про «хижий характер» мадярської національності. Угорці, як бачимо, поінтерпретовані як представники католицького Заходу й одночасно азіатського Сходу. Ці дві малопоеднані цивілізаційні «іншості» у збірному образі мадяр використані для підкреслення «ворожості» двох цивілізацій стосовно Слов'янського світу.

В українській історіографії віднаходимо декілька прикладів, коли історики згадували про азіатські народи, які у своєму минулому не були дотичними до української історичної традиції. Так, автор «Історії Русів» включив до текстуального викладу сюжет про башкирів. «Народ азіатський, – писав він, – з племен поганських татар, званий башкирці, що з давніх-давен пробуває в азіатській Росії за рікою Волгою, /.../, підніс зброю і збунтувався проти Росії. Наслідком того було спустошення селищ і укріплень християнських і винищення самих християн» [347, с. 252–253]. Описуючи причини цього заворушення, автор згадав про ярмарок, на якому збиралися «азіатські та європейські народи й племена». Як бачимо, сюжет іде в руслі стереотипних уявлень про дихотомію «поганська Азія» – «християнська Європа». М. Костомаров у життєписі А. Боголюбського описав його війни з «невірними», війни, які вважались «богоугодним ділом». До числа цих «невірних» історик відносив насамперед болгар, народ фінського чи, ймовірно, змішаного племені, який ще у X столітті прийняв магометанство. Він згадував й про інші азіатські народи, зокрема такі, як «підвладні татарам черемиси – найлютіше із фіно-татарських племен» [361, с. 264]. Для підтвердження їх азіатськості М. Костомаров нагадав, що черемиси відзначалися дикістю і войовничістю.

Поодинокі згадки про древньоазіатські осередки давніх цивілізацій прочитуємо в П. Куліша – вченого, який вирізнявся образними і широкими історіософськими рефлексіями. За його твердженням, «Індія і Китай /.../ не дали людству завидних благ життя своїм відособленим і накінець призупиненим розвитком» [422, с. 270]. В пізнього П. Куліша, як бачимо, виразно проявились європоцентричні засади світогляду модерної доби, згідно з якими азіатські цивілізації асоціювались із традиціоналізмом, ізоляціонізмом, застоєм та відсталістю на противагу західноєвропейському прогресу. Важливо, що в «Історії Русів» маємо згадку про «дикого і найлютішого японця» [347, с. 96]. Як впливає із цього висловлювання, японці також могли бути сприйняті як репрезентанти типово азіатських рис.

В поглядах істориків простежуємо досить усталену закономірність: при згадці про будь-який народ чи плем'я із азіатського континенту йому зазвичай приписували певну рису чи набір рис із арсеналу азіатськості. В описах їх – незалежно від тематико-

жанрового спрямування статей – вчені досить рідко послуговувались оцінно-нейтральним стилем, використовуючи здебільшого експресивні засоби. Це підтверджує, що історичні виклади «східних» питань були підпорядковані конструюванню образу Азії.

4.5. Османська імперія як репрезентант азіатськості

Якщо татари епохи Батия та Золотої Орди слугували для істориків найбільш узагальненим втіленням образу Азії домодерної епохи, то кримські татари часів існування Кримського ханства були найповніше представленим репрезентантом азіатськості ранньомодерного періоду національного минулого. Хоча між двома «татарщинами» й існував хронологічний розрив, проте історики наголошували на генетичному зв'язку цих двох «азіатських загроз». П. Куліш зазначав про литовську епоху в історії України: «Одна татарська буря минула, друга ще не наступила» [422, с. 248]. Саме на кримських татар припадало не менше третини всіх згадок в українських історичних текстах про азіатську загрозу; сюжети про них ілюстрували найвиразніші прояви азіатськості. Українська модерна історіографія в цьому аспекті не стала першовідкривачем нових концептуальних підходів – вона лише продовжила тяглість й поглибила козацько-літописну традицію в оцінках кримсько-татарського чинника як прояву азіатськості.

Попри типовість характеристик кримсько-татарського чинника історична спадщина кожного із відомих представників української історіографії відзначалася деякою оригінальністю у потрактуванні азіатськості кримських татар. Автор «Історії Русів» інтерпретував їх як «хижого ворога», «страховища і бича усім народам». В описах епізодів військових зіткнень із ними він підкреслював, що військова сила татар (як і всіх «азіатів») базувалась на чисельній перевазі. Так, засобом зображення чисельності є гіперболізовані вислови про татар, які чинили «страшний гвалт» і пускали «хмари стріл». Їхні військові загони поіменовано «полчищами», «юрмищами» тощо. Так само для підкреслення їхньої чисельності автор вдавався до яскравої метафоричності. Кінський тупіт, наприклад, уподібнювався до грізної «всеруйнуючої» бурі, а для підсилення враження від кількісної характеристики цих

ворогів у тексті вживається висловлювання про «хмари мерців татарських». Очевидним є факт, що автор нехтував татарськими військовими доблестями, стверджуючи, наприклад, що вони «були у Сірка полохливими оленями та зайцями» [347, с. 225]. У творі читаємо про татарські напади як такі, що були здійснені «в хижацький спосіб» або «по-зłodійськи». В іншому епізоді «хижацькими звичаями» поіменовано спосіб планування татарами походу: у денний час вони відпочивали і доглядали в прихованих місцях коней, а пізніше і вже цілу ніч прямували далі. Тактичний прийом кримського хана оточити противника із трьох боків він трактував «звичаєм азіатським», а татарську тактику об'єднуватись під час руху, несподівано розвертатися і нападати назвав «хижацькою звичкою». Загалом кримський хан зображений у творі в «повній злобі і люті». Відзначив автор «Історії Русів» ще одну азіатську рису татар – жадібність: «Татари, незважаючи на всі союзи і дружні угоди, без грошей і подарунків нічого не роблять» [347, с. 177]. Навіть страти у них здійснюються, як читаємо, «в тиранський спосіб». Від імені третьої особи – Б. Хмельницького – автор висловив твердження про невдячність та зрадливість татар, які за союз із козаками відплатили їм обманами, зрадами, грабунками та різними зухвальствами». Подібно і в іншому епізоді читаємо, що татари, подякувавши П. Дорошенкові «по-татарськи», забрали в полон господарів з їхніми родинами і вернулись у Крим. Автор резюмував: «Отакий є хліб татарський і їхня платня» [347, с. 222].

Д. Бантиш-Каменський наділяв кримських та ногайських татар епітетами, що увиразнювали азіатські риси: хижі, необуздані, відчайдушні, войовничі тощо. М. Маркевич у зображенні кримських татар цілком наслідував тенденції «Історії Русів», що виразилось навіть у повторі багатьох сюжетів. Так, історик писав, що хан оточив руських «з трьох сторін, по-азіатськи, і з жахливим гуком пустив хмари стріл» [515, с. 25]. Кримських татар він характеризував як таких, що від народження схильні до хижацтва і несподіваних підступів, й тому на жодні мирні договори чи союзи із ними «не можна покладатися». Доволі промовистим у плані цивілізаційних уявлень М. Маркевича є його вислів про «товпи татар і ряди поляків» [515, с. 211]. Як бачимо, на ментальній мапі історика татари уособлювали азіатську дикість (оскільки

«товпи» відображають нездатність до організації), в той час як поляки – європейську чи слов'янську цивілізованість (військові «ряди» свідчать про організовану системність та порядок). Ще одним підтвердженням саме таких цивілізаційних уявлень М. Маркевича слугує сюжет про подорож С. Чарнецького до буджацьких татар, які пасли стада в бессарабських степах, за підмогою: «Бачити воєначальника знаменитого, намісника повноправного українського, гордого магната в своїх степах становило задоволення для татар незвичайне; це лестило їх самолюбству» [515, с. 301]. В наведеному уривку виразно проглядається дихотомія азіатське варварство татар – європейська цивілізованість поляків. У Маркевичевому вислові «ця горстка оточена була товпою» увиразнюється думка історика про численність татар як головну засаду їхньої військової загрози.

Деякі висловлювання про азіатську приналежність кримських татар маємо у наукових текстах М. Максимовича. Він називав їх «азіатськими дикунами», а походи за ясирем – «нишпоренням». Про занепадаюче Кримське ханство вчений зневажливо зауважував, що татарська орда ще «шевелилась», а про її підкорення Росією образно писав: «хижа вовчиця присмирніла, як вівця» [457, с. 794].

Найповніший епітетний ряд з азіатськими цивілізаційними характеристиками кримських татар маємо у працях М. Костомарова. У його текстах кримські татари постають як хитрі, швидкі, жахливо оскаженілі, свавільні, непослушні, нахабні, шалені, лукаві, підступні, варварські, користолюбні, жадібні, ненаситні, тупуваті, люті, дворушні тощо. Зображуючи їх втіленням азіатської загрози, вчений інколи вдавався до ірраціонально-містичних прийомів потрактування. Так, він не оминув нагоди зазначити, що за татарами, коли вони віддалялися, «хмарами летіла сарана», яка напередодні спустошувала руські поля, і «разом із татарами зникала». Кримське ханство вчений називав кримським «хижацьким гніздом», приписуючи йому хижі устремління. Звідси, за його словами, Крим поставав досить небезбечним для України. Він неодноразово акцентував на азіатському характері Кримського ханства, вбачаючи його насамперед у «пишності» хана («азіатського владики»), яка дисонувала з простотою союзника, козацького гетьмана Б. Хмельницького.

Як ми уже вказували, характерною рисою наукового стилю цього ученого була образна белетризація (за О. Ясем, М. Костомаров – «історик-художник»). Це особливо стосується його сюжетів на татарську тему. Так, напади татар він прирівнював до польотів воронів за здобиччю. Відмовити татаринів в грабежах і ясирі неможливо, бо це, як читаємо у М. Костомарова, «все одно, що пожаліти для званого гостя хліба-солі». Небезпека нападів татар полягала у вироблених уже звичках – вони «унадились ласувати» у руських землях. Учений навіть посилався на вислів І. Сірка про те, що «ляхи нашу худобу поїдають, а татари кров нашу п'ють» [403, с. 104]. Виразними характерологічними рисами цих «ненаситних» він вважав також віроломство, їхню звичку брати, всупереч укладеним договорам, населення союзника в ясир.

М. Костомаров незмінно акцентував на дикості кримських татар як ознаці, що найповніше розкривала їхню азіатськість. Про це, зокрема, свідчать такі висловлювання, як «дикий крик і гик орди», «густа товпа», «дика сила татарських полчищ» тощо. Найяскравіші сюжети про «дикість» прочитуємо у студії «Богдан Хмельницький». Учений не оминув тут опису таких натуралістичних фактів, як, наприклад, такий, що степові ногайці харчувалися, подібно до їхніх предків часів Батия, «зігрітою під сідлом кониною». Дикість він констатував і у поведінці кримсько-татарських правителів. Тугай-бей, наприклад, описаний як звиклий до грабунків жорстокий дикун.

Історик неодноразово зауважував, що татари були схильними до порушення своїх же (тобто мусульманських) релігійно-моральних настанов, насамперед стосовно вживання алкоголю. Так, під час «веселої пірушки» татари «не поступались союзникам у вживанні напیتків». Подібний випадок він ілюструє і в «Руїні», зазначаючи, що полковник С. Трушенко довів татар до повного оп'яніння, а «похмілля перешкодило їм втекти з міста» [403, с. 353].

Чимало сюжетів у текстах М. Костомарова гіперболізують військову загрозу з боку «татарських полчищ» – не військовою доблестю, а чисельною перевагою. Як читаємо, татари видавались страшним полчищем, збились «в густу масу», що здалеку «була подібною на грозову хмару» [356, с. 377]. У сюжеті про битву під Збаражем про

козацько-татарське військо він писав, що воно було досить великим і посилався при цьому на польського історика, за яким «Європа не бачила подібного від часів Тамерлана» [356, с. 341].

Хоча кримські татари поставали в М. Костомарова уособленням чи не найбільш загрозового ворога й цивілізаційного «чужого», проте це не заважало йому визнати татарські впливи на українців. «Яким не противним був для малороса татарин, але Малоросія досить багато запозичила східного, так що козак зближувався із своїм ворогом» [386, с. 181]. Про походи козаків на кримських татар історик писав іноді у виправдовувальному стилі: козаки, мовляв, «достойним чином» відплачували татарам за кроваві сорочки, які невірні знімали з руських провідників. Водночас він з осудом писав про козацько-татарський союз часів Б. Хмельницького, акцентуючи, що козацьке військо, яке пишалось своїм статусом оборонця православ'я, наполовину складалося з «ворогів Ісусового Хреста».

Як і в інших аспектах викладу образу Азії, яскравою оригінальністю у зображенні кримських татар відзначався П. Куліш. В історичних текстах він наділяв їх широким спектром характеристик: хижаки (найчастіше вживане), дикий, хитрий, бистролетний ворог, азіати, азіатські наїзники, неприятели-татари, воші, голодні вовки, потомки Батиеві, безкультурні, підступні тощо. Кримське ханство П. Куліш образно називав «лігвищем ненаситного звіра», «хижацьким гніздом», «входом у Бусурманщину». Саме кримським татарам він приписував «нешадне варварство». У висловлюванні «варвари зуміли обманути класика» [421, с. 88] прочитуються переконання П. Куліша про варварство й водночас хитрість азіатів-татар («класиками» він називав «цивілізованих» полководців Речі Посполитої). Варварство татар історик ілюстрував їхніми вчинками стосовно селян, які прорубували для їх проходу карпатські засіки. Як писав він, у «нагороду» за це при спуску з гір татари «знімали їм голови».

Схильність до грабежів означена у текстах П. Куліша головною рисою кримських татар: наче мухи на мед, писав він, кидалася татарська голота грабувати Волощину. Виразною ілюстрацією цієї риси є епізод із польськими послами, коли кримські татари зривали соболинні шапки з панських голів [438, с. 395]. З подібною

яскравістю потрактована така риса кримських татар, як жадібність: орда «хапала» все, що попадалось на її шляху, «навіть столи й ослони». Але більше від усього, за П. Кулішем, вона була жадібною на ясир. Про гонитву за ясиром вчений писав: «При звичайному поганому озброєнні, /.../ стервеніючи, втратили вони страх, який завжди відчували перед вогнепальною зброєю» [421, с. 6]. Увиразнення цієї риси татар маємо у Кулішовому описі про втікачів із татарського полону, цих сміливих виходців, оточених густим роєм «татарських недобитків». Із жадібністю як визначальною ментальною рисою учений пов'язував ще одну – запроданство, оскільки татар, за його висловом, легко можна було «купити» заохоченням на грабежі неторкнутих ще панських маєтків. П. Куліш, подібно до М. Костомарова, акцентував на фактах недотримання татарами ісламських заборон, зокрема стосовно вживання алкоголю («пиячили татари позорно»).

Підкреслимо, що саме П. Куліш у цивілізаційних характеристиках татар поглибив історіографічну традицію зображувати їх диким і відсталим народом. За його спостереженням, татари досить мало займались промислом, ремеслами, торгівлею, не мали широких просторів для збирання данини, потерпали від скупих пасовищ півострова, з якого кочували до узбережжя Дніпра, Бугу і Дністра. Він наголошував на паразитично-хижацькому способі їхнього існування, яке вражало численними крадіжками, зокрема худоби і різномірної рухомості, та особливо продажем ясиру у рабство. Споживачем результатів цих грабежів, за П. Кулішем, поставав азійський Схід в цілому. Загалом історик характеризував кримських татар як народ, що існував «за рахунок набігів».

Татарські набіги П. Куліш розглядав як чинник, що визначав стосунки між двома цивілізаціями: «Убогі татари, бачачи поставку полонених багатим туркам досить вигідною, перетворили набіги у постійний промисел. /.../ Ця обставина змінила не тільки відносини між монгольським і слов'янським світом, але і самі кордони між ними» [420, с. 36]. Зображуючи кримських татар як втілення азійської загрози, П. Куліш вдавався до яскравих гіперболізацій. Так, писав він, рух орди наганяв в Україну з низових степів численні стада звірів і зграї птахів, наляканих цією ордою.

Військову небезпеку з боку татар П. Куліш інтерпретував як таку, що була зумовлена насамперед чисельною їх перевагою. Тут є очевидним факт нехтування з боку історика бойовими вміннями та доблестями татарської кінноти. При цьому П. Куліш протиставляв татарам військові доблесті та дисципліну військ речі Посполитої. Так, в описі Берестецької битви він зазначав, що з купкою дружинників О. Конєцпольський врізався «в цілу хмару» татар. Останні зображувались тут як чисельно переважаюча своїх «цивілізованих» противників маса варварів: «Тричі панські полки вибивались із татарської маси; тричі вона їх поглинала знову» [438, с. 226].

Як переконував П. Куліш, хан Давлет-Гірей прагнув пом'якшення татарських звичаїв і намагався «привчити» татар до осілого життя та мирних занять ремеслами й торгівлею. Натомість його наступник Менглі-Гірей «збуджував» у татар дикий войовничий дух. У цьому спостереженні проглядається думка про татарську дикість і грубість як природні, генетично задані їм азіатсько-варварські риси, які могли одними ханами «пом'якшуватись», а іншими – «збуджуватись». Ці риси вчений інтерпретував як перманентно наростаючі: «З кожним новим півстоліттям татарська хижість набувала все більш і більш широкіх розмірів» [422, с. 274]. Для увиразнення татарської дикості П. Куліш незмінно використовував, як ми уже вказували, образні засоби. Наприклад, після битви татари «лизали свої рани із собачим визгом». Для підкреслення їх нецивілізованості й водночас багаточисельності у військових кампаніях вчений артикулював вислови «татарська маса», «бродячі купи», «непроглядна хмара» тощо.

Причиною «ворожості» кримських татар як характерологічної риси П. Куліш вважав не лише їх природно-генетичну «дикість», а й вплив іншого репрезентанта азіатчини – турків. Він наводив факт, за якими після падіння Візантії «хижацтво татар», стимульоване турками, спромоглося відтіснити руських. Учений неодноразово акцентував на «мусульманському фанатизмі», який був прищеплений татарам турками. Важливо, що П. Куліш висловився про те, що «татари були послушною зброєю турків» [420, с. 88]. У його працях артикулюється думка про паразитичний симбіоз цих двох азіатських народів, оскільки татари не так гостро

потребували робочих і надавали перевагу продажу своїх полонених туркам. У взаємодії татар із турками, за образним визначенням вченого, татарин виконував функцію «мисливського пса». Підкреслимо, що татари охарактеризовані П. Кулішем як авангард азіатської агресії на Європу: «Турки, прагнучи завоювати слов'янський ґрунт Європи, в авангарді свого руху на захід послали безпощадних спустошувачів татар, які, заробляючи свій насущний хліб грабежем і ясиром, випалювали опустошені села» [436, с. 40]. Як бачимо, учений дотримувався такої інтерпретаційної схеми: щодо «дикості» татари потрактовані найбільш репрезентативним азіатським народом, але в іншому аспекті азіатськості – мусульманському фанатизмі – вони поступались своїм зверхникам і запозичували від них цей фанатизм. Акцент на азіатськості татар очевидний і у міркуваннях про «літопис» татарського полону, який міг би зрівнятися «із вавилонським», якби не українські козаки [420, с. 181].

Одночасно П. Куліш констатував вагомий татарський вплив на запорізьких козаків. Їхні характеристики він увиразнював саме татарськими рисами: «Наполовину – по-християнськи доблесні; наполовину – по-татарськи хижі, здатні до братерської великодушності, але значно частіше – до зради» [422, с. 277]. При розгляді козацько-татарських союзів історик знаходив підтвердження своєї тези і тому інтерпретував ці акти з осудом: «Як не величався Хмельницький перед королівськими послами своєю вічною дружбою із татарами, але ніхто краще від нього не знав, що татари друзі небезпечні» [438, с. 60]. Про цю небезпеку він детальніше уточнював, що азіатські хижаки в руках «козацького батька» були двосторонньо гострим мечем, бо люди, які відкидали козаччину, могли опинитися в татарському ясирі. Учений акцентував на фактах військової неефективності татарських союзників для козацького гетьмана, який озлоблювався на татар за те, що вони, як і він сам, «зłodії за ремеслом», відважно бились тільки у запалі, а потім, злякавшись, відступали ще й нагороджували себе за похід взяттям у полон своїх союзників. Навіть розташування таких союзних військ на полі бою символізувало для П. Куліша спорідненість козаків і татар у царині цивілізаційних цінностей, оскільки козаки і татари розташовувались півколом, символічним строєм послідовників Магомета, який натякав на священний для них півмісяць. Виразно ця думка простежується в описі битви під Берестечком. П. Куліш

уже вкотре нагадував, що центру в цієї «азіатської армії» не було, тому що вона в загальному окресленні мала форму священного для магометан знака – півмісяця. Ця битва поінтерпретована фактично зіткненням Європи із Азією, адже на полі бою, як писав П. Куліш, «єзуїтська Європа і чужоїдна Азія присунулись одна до одної» [438, с. 232]. В моралізаторському тоні П. Куліш резюмував про наслідки козацько-татарських союзів: «Татари примирили шляхетський народ з козацьким, забравши в неволю мільйони того й іншого протягом останніх п'яти років цієї постидної для обох сторін боротьби» [438, с. 395]. Водночас знаходимо у текстах П. Куліша позитивні згадки про татар, які випадають із вищеописаної схеми. Так, в описі уже згадуваної Берестецької кампанії вони зображені зразком «цивілізованої» поведінки: дорогою на козацькій території не вчинили вони жодного грабежу, а татарський хан явив свою орду просто взірцевою.

Окремими штрихами висловив своє ставлення до кримських татар традиційно стриманий В. Антонович. Так, у студії «Грановщина» він назвав їх «хижаками» та «злими гостями» [100, с. 610]. У дисертації учений підкреслював таку рису татар, як «непостійність». Суттєво поглибила українську історіографічну традицію стосовно наукового розгляду кримських татар О. Єфименко. Найчастіше вона іменувала їх хижаками, також «вічними ненаситними» руйнівниками України, характеризувала як диких, хижих, зрадливих тощо. Ставлення дослідниці до цього народу увиразнюють такі метафори, як татари «кишіли», орда «заливала край» тощо. Вона інтерпретувала їх репрезентантами азіатського Степу: «Степ в даний час представляв собою ногайські орди з їх дикими звичаями й беззастережним хижацтвом, котре робило неможливим мирне сусідське життя із ними» [329, с. 353]. Дослідниця вслід за попередниками повторювала міркування про паразитичний спосіб буття Кримського ханства, політика якого зводилась до існування за рахунок сусідів-християн, тобто Московської і Литовської держав. Руські невольники, на її думку, мусили ставати головною статтею доходів в економічному житті ханства. У виправдовувальному стилі вона описувала козацькі напади на татар. Оскільки, твердила дослідниця, татарське хижацтво не визнавало святості договорів, то Україна змушена була не задовольнятися пасивним опором, а розоряти «гнізда хижаків». Так само негативно

тракувала вона козацько-татарські союзи часів Б. Хмельницького. Татари, на думку О. Єфименко, були союзниками «випадковими», вони могли в будь-який момент перейти на бік ворогів, лиш би була у цьому вигода, а потім погнали б своїх недавніх союзників із арканами на шиї на невільницькі ринки. Про ці союзи вона писала неодноразово: «Татари – як той злий дух східної казки, котрого так легко можна було викликати на допомогу і так важко було позбутися» [333, с. 70].

Інкустовані татарськими сюжетами також і праці Д. Яворницького. Попри загалом стримано-нейтральний тон викладу, він все-таки в деяких епізодах виказував свої упередження до татар як репрезентантів азіатськості. Для Д. Яворницького вони – «хижаки», «страшний ворог», що мав підступні задуми стосовно християнських народів. Переконання вченого про дикість татар видають вжиті ним метафори на зразок: «зграя татар», які «кидалися, мов мухи, навсібіч» й «мов степові звірі, зникали у траві» [612, с. 245]. Історик вважав, що кримські татари були ордою убогих і напівголодних дикунів, для яких головним джерелом прожитку і достатку було постачання багатих, лінивих і ласолюбних турків християнськими невільниками. В характеристиці Буджацької орди Д. Яворницький повторив більшість усталених стереотипних характеристик татар, які маємо у працях вищезгаданих істориків. Буджаки, за Д. Яворницьким, були небезпечні не силою чи відвертістю дій, а підступністю, хитрістю і віроломством. В характеристиці Ногайської орди він найповніше окреслив низку стереотипних ознак-характеристик азіатськості: «Ногайські татари були страшні не могутністю й не обширністю своїх володінь, не мужністю і не хоробрістю своїх вождів, а раптовістю їхніх набігів, жорстокістю, хижацтвом і варварським знищенням усього живого у християнських землях» [612, с. 246]. Д. Яворницький цілком поділяв думку М. Костомарова про визначальний вплив турків на виникнення татарсько-слов'янської ворожнечі. Він також відзначив у татар такі риси, як нехіль до фізичної праці й фанатичну ненависть до християн, на яких вони дивилися зневажливо, з презирством і гідних нещадного винищення. У Д. Яворницького маємо положення про азіатське рабство як головне джерело існування татар. Оскільки полонені християни, як писав він, становили для

татар головне джерело багатств, то невільники – як предмет купівлі і продажу – надходили саме на східні ринки.

На думку Д. Яворницького, ворожість українських козаків до кримських татар мала значно глибші корені, ніж відчуття національної «іншості». Вчений, наперекір твердженням П. Куліша про «азіатство» козаків, зазначав, що ні у вірі, ні у мові, ні загалом у народності не було нічого спільного між ними. Отже, між козаками і татарами Д. Яворницький вбачав засадничу – цивілізаційну – різницю. За його словами, навіть проживаючи у татарських степах і користуючись протекцією кримського хана, козаки відверто зневажали і навіть «проклинали» татар. Ставлення до них як до цивілізаційного «чужого» прочитуємо у висловлюванні Д. Яворницького про шаблю, зокрема про те, що використовувати її можна було лише у війні з чесними воїнами, а проти такого «бусурманського» ворога, як татари, треба діяти «не шаблями, а нагаями». Водночас Д. Яворницький вбачав головну причину ворожості татар не у їхній вроджено-генетичній «іншості», а у набутому атрибуті азіатськості – ісламському фанатизмі: «Початково, коли кримські й ногайські татари ще не були заражені мусульманським фанатизмом, відносини козаків із татарами були відносинами двох мирних сусідніх народностей» [612, с. 294]. Цю думку він обґрунтовував і фактом послаблення цієї ворожості, коли не стало зовнішнього «збудника», бо з послабленням релігійного фанатизму мусульман, за Д. Яворницьким, козацько-татарські взаємини, хоча залишилися неприязними, загалом істотно покращилися.

Орієнталістські упередження стосовно кримських татар не втратили своєї гостроти у текстах істориків початку ХХ ст. Так, С. Томашівський, інтерпретуючи «кримсько-татарську» тему, висловлювався значно радикальніше. Так, констатує факт утвердження Кримського ханства у Причорномор'ї, він резюмував: «Культурна праця віків пішла марно!» [585, с. 143]. Цей учений, подібно до П. Куліша, уточнював, що за Перекопом «звив собі гніздо» страшний «вампір» України. Так само і І. Крип'якевич зауважував, що кримські татари у «небезпечній хвилі» завжди зраджували козаків [415, с. 43].

Кримські татари, таким чином, вияскравлені в українській історіографії ХІХ ст. найбільш репрезентативним азійським народом – як за кількістю висвітлених проблем матеріалів, так і за глибиною наукових характеристик. З-поміж інших згадуваних азійських народів вони наділені відносно повним набором азійських рис: дикість, хижість, лютість, жорстокість, варварство, віроломство, підступність, зрадливість, жадібність, примітивність, злодійкуватість тощо. За цими ознаками кримські татари на ментальних картах українських істориків поставали найяскравішим репрезентантом «нецивілізованості» та «некультурності». Окреслених вище ментальних мап, попри доволі помітну різницю у стилях історіописання, методологічних та ідейних підходах, риторичних стратегіях, дотримувались більшість українських істориків досліджуваного періоду. Негативно-упереджена рецепція татар стала однією із визначальних рис українського варіанту орієнталізму.

До народів з азійською цивілізаційною пропискою віднесено також і турків, хоча у порівнянні із кримськими татарами вони згадані у наукових текстах значно рідше. Турки наділені дещо відмінним набором ознак, ніж наведений вище характерологічний «татарський» ряд. Все-таки вони постають народом, який великою мірою втілював сутність образу мусульманського Сходу/Азії.

Автор «Історії Русів» писав про турків як про «азійський народ», відзначаючи його типовий «азійський запал». Він вбачав у них відвертих ворогів усього християнства, які його переслідують та винищують без жодної причини, а за одним лише «дивним правилом Алькорану». Автор цього твору підтверджував своє ставлення до турків і опосередковано – мовою уміщених у текст «Історії Русів» документів: «Всі грецькі і ієрусалимські народи і церкви підпали з давніх літ під іго невірних бусурман, турків, і од них вводяться в невірний той народ агарянські звичаї, християнству противні, та і саме богослужіння їхнє і обряди християнські гвалтуються тими проклятими іноплеменниками частими заборонами та озлобленнями» [347, с. 72]. Підкорення султанською армією Чигирин автор описав як апокаліптичну картину, що розкривала суть азійської загрози. Як читаємо у творі, султан увійшов до Чигирин так переможно, що все перед ним «падало й плазувало

по-азіятськи». Навіть дзвони церковні замовкли, церкви були не тільки зачиненими, але й запечатаними. Все виглядало ні живим ні мертвим [347, с. 228]. Досить колоритний опис варварств турків подано у фрагменті «Історії Русів», у якому йдеться про штурм Умані під час Чигиринської кампанії. Тоді турки, як читаємо, побивали на очах Дорошенка обеззброєних, не милуючи при цьому ні статі, ні віку. У місті кров текла потоками і трупи валялися купами. З міських та військових урядників, за наказом Дорошенка, «зідрано живцем шкури і, набиті соломою, відіслано до султана в Чигирин, де розставлено їх біля квартири султанської; і були вони йому тріумфом та потіхою» [347, с. 228]. Не оминув автор і такої типової азіатської риси турків, як хтивість, зазначаючи, що вони не соромились чинити з чоловіками й жінками, що їм тільки задумалось і що їм «непогамовність та хтивість варварська підказували». Особливо автор акцентував на численних варварствах і несамовитості турків у сюжеті про Ю. Хмельницького [347, с. 230].

Д. Бантиш-Каменський вважав турків «лютими ворогами», а про турецького султана увиразнював, що той «розлакомився християнською кров'ю» [144, с. 297]. М. Маркевич запозичив більшість «турецьких» сюжетів з усіма стереотипними характеристиками із «Історії Русів». Він розглядав турків як найпринциповіших ворогів християнства, які його люто ненавиділи. Історика обурювали факти зневажливого ставлення до християнського богослужіння, до хресних ходів тощо. Він наголошував на недопустимості перебування християн під покровительством мусульман. Промовистим рецепційним коментарем є його опис дикості турків при взятті Умані. Як писав історик, турки заволоділи цим містом, почалась вражаюча різня і стрільба на вулицях; сміливі, але не звиклі до зброї жителі Умані, навіть жінки і діти, були безпощадно перебиті; кров текла струмками схилами гористих уманських вулиць. І далі: «З живих міських і козацьких старшин були здерті шкіри: Дорошенко наказав їх набити соломою і відправив до султана, де ці чучела були розставлені в знак перемоги. За кожну християнську голову паші платили по червінцю і відправляли їх величезні гарби до султана /.../. Дівчата розміщувались по сералях. Повсюдно приставлені були паші і кадії, які старались отуречити Україну. Декілька тисяч хлопчиків, грошові суми і награвовані пожитки були кинуті Дорошенком до стіп

Магомета V-го, який негайно велів обернути їх в ісламізм» [515, с. 372]. Все-таки зауважимо тут, що ставлення М. Маркевича до турків не можна назвати абсолютно упередженим. Мовою джерела він подав у праці також і позитивні характеристики турків у зіставленні їх із християнами-поляками. М. Маркевич підкреслював, що у турків, незважаючи на їхнє бусурманство, клятви були «священні». Він вдавався до такого ілюстративного прикладу, що якщо турок поклянется бородою, то клятви своєї вже ніколи не порушить. Факт, що у Туреччині немає магнатських евектів та індуктів, давав підставу говорити про покровительство турків для українців як надійніше і вигідніше, ніж поляків. Проте ці міркування не були для історика визначальними, оскільки він одразу після них подавав більш переконливі та ще й з елементами релігійної риторики. Самовільно віддатися під владу невірних, злитися з ними, писав М. Маркевич, є для християн смертельним гріхом, «вчинком позорним і негожим». Історик прирівнював його до самогубства. Загалом близьке спілкування із невірними історик розглядав як спокусливе і небезпечне, таке, що здатне зіштовхнути зі шляху християнського, «заразити бусурманськими мерзотами» [515, с. 195]. Як бачимо, факт релігійно-духовної «чужості» турків став для М. Маркевича пріоритетним у порівнянні із політичними чи соціально-побутовими аргументами.

Важливо підкреслити, що антитурецькі висловлювання не були характерними для історичних текстів М. Максимовича. Не надто вагомою виявилась ця проблематика і для М. Костомарова. Цей учений вживав традиційну для тогочасної історіографічної традиції номенклатуру (бусурмани, невірні, нехристи тощо). Як знаємо, більшість таких означень мали місце уже у його ранній дисертаційній студії «Про історичне значення руської народної поезії», виконаної цілком у дусі романтичного історіописання. У своїх пізніших фундаментальних працях М. Костомаров подавав лише окремі й не надто виразні турецькі сюжети. Наприклад, у «Мазепі» читаємо, що «при оттоманському дворі червінці користуються великою могутністю» [377, с. 319]. Тільки в окремих епізодах праць простежуємо традиційні орієнталістські характеристики поведінки турків на зразок їхнього «жахливого оскаженіння». Згадки про війни християнських монархій із Туреччиною учений викладав з цілком нейтральних позицій, зазначаючи, наприклад, що ідея вигнання

турків із Європи була «ходячою думкою на Заході». Почуття ворожості до Туреччини у Московському царстві постало, за М. Костомаровим, радше як результат візантійського впливу. Так, він уточнював, що неприязнь до Туреччини взяв «у придане» разом із грецькою царівною цар Іван Васильович. Додамо, що ставлення історика до турків увиразнює наведена ним цитата І. Виговського: «Краще бути не то що в підданстві, а навіть у полоні у турка, ніж в підданстві у москалів» [359, с. 78]. Отже у М. Костомарова не простежуємо яскраво виражених антитурецьких упереджень чи виразних акцентів на азіатськості турків.

Натомість чільно представлена турецька тематика в історичних працях пізнього П. Куліша, який чи не найбільшою мірою поглибив й увиразнив українську історіографічну традицію рецепції турків як репрезентантів «дикої» Азії. Вчений інтерпретував їх лише у контексті цивілізаційного образу Азії: «З вторгненням турків у Грецьку імперію знадобились їм товпи невільників для служіння їх азіатській розкоші і млости» [420, с. 37]. Розлогий інститут турецького рабства П. Куліш трактував наслідком іншої азіатської риси – розкоші, яка спонукала до торгівлі невільниками і спрямовувала у відповідне русло розвиток домашнього побуту. В межах образу Азії вчений актуалізував дихотомію «убогі татари» – «багаті турки». Іншим аспектом азіатськості турків була інтерпретація їх як ворогів християнства. Висловом про Османську імперію як «чужеядне царство» він увиразнював її цивілізаційну «іншість».

Загалом Туреччина для П. Куліша виглядала «гідрою», що засіла в Царєграді на розвалинах древнього світу, оточена християнськими народами. Турецького султана він експресивно описував як «вічно рикаючого лева, який ковтав народ за народом і якому в широченну пашу одні русаки /.../ сміливо сунули руку» [421, с. 22]. Серед метафоричних висловлювань ученого на турецьку тематику привертає особливу увагу таке: «безодня безодню прикликає». Таким способом поінтерпретовано союз турків з татарами, спрямований на поглинання руських земель.

Серед характерних рис турків П. Куліш виділяв «оттоманську гордість» та «безглуздя серальської адміністрації». Так само йшлося і про безглуздя турецького уряду. Вислів «обібрані турецьким султаном патріархи» підтверджує жадібність як

визначальну азіатську рису турецьких володарів. Неоднозначно П. Куліш вирішував стосовно турків часто порушувану в тогочасній історіографії проблему про найхарактерніші азіатські риси, такі, як дикість і варварство. Так, у згадці про тюремного наглядча у Стамбулі промовистим є висловлювання про «декілька настінних годинників, з якими він, як варвар, не вмів справитися». Подібне читаємо і в описі віконця для милостині полоненим. Тут П. Куліш іронізував з «людяності в нелюдській бусурманській землі» [422, с. 354; 352]. Висновуванням про те, що турків не можна схилити до миру «інакше, як воєнною силою», історик, очевидно, також прагнув підкреслити їхнє варварство. Водночас у П. Куліша простежуємо вислів про «цивілізованого арабами турка». Маємо випадки, коли два цілком протилежні міркування на цю тему поєднуються в одному фрагменті, як, наприклад, про по-азіатськи освіченого і по-своєму «геніального» султана Сулеймана та про черкешенку-султаншу, ревність якої проривалась з «азіатською дикістю». Можемо говорити, що варварство/дикість турків вчений інтерпретував довільно, в залежності від обраної риторичної стратегії. Цікаво, що для вияснення демонізації образу турка П. Куліш акцентував на ірраціонально-містичних фактах: «Турки намазали леза своїх шабель кров'ю Івоні і давали її лизати своїм коням, просячи бога, щоб він вдихнув в турецьке військо мужність молдавського господаря» [420, с. 83].

Інтерпретуючи турків втіленням азіатської загрози, вчений водночас нехтував їхньою військовою боєздатністю, поглиблюючи традиційне стереотипне уявлення про чисельну перевагу як головну запоруку їхньої військової міці. Виразну дихотомію «європейське військо мистецтво»-«азіатська багаточисельність» прочитуємо у висловлюванні П. Куліша про потребу «заявити Європі», якими нечисленними силами можна протистояти страшній в ті часи могутності турків. Подібна думка чітко проглядається в описі Хотинської війни, яка, мовляв, «наробила пустого шуму в Європі». Власне Хотинська війна, вважав П. Куліш, відкрила європейцям очі на слабкість Оттоманської імперії. За словами вченого, турки були небезпечними для «розпусної Європи», але не для добродісної. Якби вади XV і XVI століть не набули тут, завдяки довготривалій практиці, «недоторканої законності», то азіатська сила не загрожувала б Європі. Зневажлива оцінка турецьких військових доблестей

проглядається у твердженні про те, що у війську султана кращі воїни його – потурнаки-слов'яни, яких П. Куліш називав ще «ренегатами». Важливо підкреслити, що він неодноразово писав про те, що військова (як і політично-адміністративна) могутність Османської імперії творилась руками полонених слов'ян. Історик зазначав при цьому, що кожному невільникові пропонували в Туреччині прийняти магометанство і що кращі воїни та адміністратори були там «потурнаки». Негативні бойові риси турецьких воїнів вчений тлумачив як такі, що спричинені саме їхнім «азіатством»: «Турки йшли неохоче на війну, будучи зіпсутими підкупамі адміністрації сералю. Розкішна громіздкість Османового табору утруднювала рух турецької армії. /.../ Осіння негода паралізувала азіатських воїнів» [436, с. 139]. Однак подібне нехтування азіатською військовою доблестю не заважало йому визнавати небезпеку з боку «турецько-татарської грози».

У своїх антитурецьких й загалом антиазіатських упередженнях П. Куліш виявляв очевидну непослідовність. На сторінках його праць прочитуємо фрагменти, в яких він описував позитивний збірний образ турків для протиставлення його аморальному образу цивілізованої Європи: турки були «сильніші», «свіжіші» фізичними і моральними силами. Вони на початках своєї появи перед «розпусною Європою», писав П. Куліш в «Історії возз'єднання Русі», були народом «здоровим» за своїми азіатськими звичаями, вірним даному слову, військово діяльним [421, с. 408]. Коли обставини вимагали від турків сильної войовничості, то вони ставали «швидкими, свіжими, живими». Подібні міркування простежуємо також і стосовно Польщі часів Хотинської війни. Рятуючи Русь, писав П. Куліш, рятувати Польщу Конашевичеві не вартувало, оскільки під турками вона не стала б ні розпуснішою, ні беззмістовнішою, ніж під латинським пануванням. Такі твердження були у П. Куліша радше винятком. Частіше прочитуємо висловлювання протилежного змісту, у яких констатується, що Туреччина в часи двох останніх поколінь перетворилась на «широку сцену» нестримних збочень та аморальності у різних її проявах.

Тезу про азіатство турків П. Куліш часто ілюстрував сюжетами про русько-слов'янських полонянок. Ця проблема узагальнювалась подібним чином: «Хижа орда, яку, за висловом поляків, турок тримав як собак на повідку, доставляла йому із

нешасної відособленої Русі і жінок для його гаремів. Це викрадення сабінянок чужими руками представляло зручний спосіб поставки жіночого тіла для турецьких потреб» [422, с. 341]. У факті популярності цих полонянок історик вбачав культурно-антропологічну перевагу «слов'янського» над «азіатським», оскільки, як писав він, навіть яничари і купці надавали перевагу у сімейному виборі руським бранкам, нехтуючи місцевим «гаремним продуктом» і загалом туркенями. Наслідком такого вибору, констатував вчений, поставало явище «сильної дистильованості» турецької крові слов'янською. П. Куліш розглядав діяльність полонених слов'ян-русичів як основу внутрішньої енергії Османської імперії, оскільки всі заходи тут, що вимагали розуму, мужності, енергії і відваги, виконувались переважно ними. Вони, за П. Кулішем, становили «душу» розслабленого особливостями східного побуту турецького суспільства. Таким способом учений підтверджував думку про нежиттєздатність азіатського суспільного організму, який без зовнішнього штучно-насильницького вливання слов'янської крові не міг би повноцінно існувати. Іншими словами, П. Куліш стверджував азіатсько-мусульманське цивілізаційне паразитування на тілі слов'янства. Найчіткіше він окреслював цю думку за допомогою лексеми «вампіризм»: «Туреччина, як вампір, жила висмоктуванням свіжої крові із християнських націй, переважно із націй слов'янських, і найперше із населення Русі, прикованої на декілька століть до Польщі» [422, с. 342]. Наведена цитата чи не найяскравіше ілюструвала специфіку Кулішевої рецепції цивілізаційного образу Азії – як «вампіра-паразита», який смокче «свіжу кров» із слов'янства. Подібна думка проглядалася між рядками у працях і його попередників, але саме пізній П. Куліш відверто й чітко її окреслив.

В «Записках про Південну Русь» вчений писав, зокрема, що в Туреччині сформувалася «ціла нація» полонених русів, яка, подібно до євреїв, що «плакали на ріках Вавилонських», мала незвичайну неவில்ницьку історію. Вчений вказував, що із руських полонених робили найбезпощадніших винищувачів християнського племені, акцентуючи водночас, що саме ці полонені опосередковано ставали руйнівним елементом і для Османської імперії. Значно більшою мірою, ніж зовнішні війни, «трошили» турецьку силу, писав він, навернені в мусульман польсько-руські

полонені. Яничари, що походили майже виключно із дітей південнорусів, «працювали для упадку своєї нової батьківщини настільки ж згубно, як і дніпровські козаки – для упадку Польщі» [422, с. 343]. Не менш згубний вплив, на думку П. Куліша, мали і руські полонянки у гаремах політичної верхівки імперії, які вносили, зокрема у гареми султанів і башів, елемент відчайдушного свавілля. Таким чином, П. Куліш, незважаючи на суперечливість своїх висловлювань, найповніше сконцептуалізував образ Туреччини як «азіатського паразита», який живе за рахунок «висмоктування крові» із Слов'янщини.

Образ Туреччини перебував у полі наукового зору В. Антоновича. Попри традиційно стриманий тон його історичних викладів, у них все-таки простежуємо упереджене ставлення до турків як цивілізаційно «чужих». У такому висловлюванні ученого, як, наприклад, «турецька мобілізація тяглася так само довго, як і московська» [118, с. 79] проглядається завуальований натяк на азіатство обох народів. Так, султана Османа він характеризував як чоловіка «розбещеного, із характером палким та непостійним». Переконання В. Антоновича про цивілізаційну «чужість» і ворожість турків видно у його твердженнях про вікову ворожнечу з турками, що стала наслідком релігійної відрази до мусульман і тривалих ворожих сусідських відносин. Перспективу турецького підданства козаків В. Антонович оцінював досить скептично: «Звичайно, розраховувати на стійкий зв'язок з Туреччиною було неможливо. Добре відоме козакам ставлення Туреччини до васальних держав – Молдавії і Волощини – не віщувало нічого доброго для України» [115, с. 253].

В. Антонович доказово декларував основні хиби турецької державно-адміністративної системи васального підданства: повна залежність від капризів султана та його візирів і від статусу партій; відкрите поле для інтриг, підкупів і доносів; купівля владних посад за гроші; постійне втручання у внутрішнє управління країною; присутність турецьких пашів і гарнізонів у румунських фортецях; довільне стягнення данини і поборів; майже щорічна вимога військового контингенту для допомоги туркам під час військових дій проти християнських держав тощо. Твердження В. Антоновича про хижість і варварство турків проглядається і у фрагменті про те, як вони розправляються з жителями за своїм традиційними

звичаями: випалюють міста і села, руйнують церкви і монастирі, заганяють в полон населення підкорених областей та збирають данину дітьми, невільників тисячами вивозять на невільницькі ринки тощо [115, с. 258–259]. Все-таки упередження В. Антоновича стосовно Туреччини не були пріоритетними у порівнянні із його антипольськими переконаннями. Так, він констатував, що, незважаючи на відразу українців до турків, польське панування, з народного погляду, уявлялось тяжчим від турецького. Не замовчував учений і фактів турецьких запозичень та впливів у козацькій традиції. Загалом турки у спадщині В. Антоновича, навіть при відсутності чітких наукових обґрунтувань, поставали все-таки репрезентантом цивілізаційного «чужого» – мусульманського світу.

Не оминула цивілізаційних характеристик історичного образу Туреччини і О. Єфименко. Вона неодноразово повторювала традиційну тезу про те, що турецькі війська насправді «страшні своєю чисельністю». Апокаліптичну картину наслідків походів турецької армії дослідниця описувала яскравими художніми засобами, зокрема гіперболами, що інкрустують її історіюписання: «Протягом ста днів на просторі декількох сот миль стояло суцільне зарево, носились клуби диму, роздавались жалібні стогони, заглушені дикими криками переможців» [333, с. 96]. Похідний побут султана О. Єфименко описувала відповідно до стереотипних уявлень про східну розкіш та пишність. Кожну ніч в пункті султанського нічлігу, гіперболізувала вона, «виростало ціле місто», що задовольняло усі найвитонченіші потреби двору.

Турецька тематика не могла не зацікавлювати Д. Яворницького. Головного об'єкта своїх наукових студій – запорізьких козаків – він вважав одвічними ворогами турків, як, зрештою, й інших мусульман. Учений однозначно вписував турків у контекст образу Азії. Оскільки Туреччина для запорожців країна бусурманська, тому їм, вважав учений, «не випадало приятелювати» з бусурманами. У своїх працях Д. Яворницький артикулював тезу про потребу «вигнання турків з Європи», з чого випливало його переконання про їхню цивілізаційну «чужість» на європейському континенті. Військово-політичну загрозу з боку Османської імперії він образно окреслював як «грозу» й «лихо». У сюжеті про захоплення Кам'янця для

підтвердження варварства турків історик подав фрагмент, коли хлопчика «обрізали навіть у соборній церкві у присутності самого султана» [613, с. 284]. В характеристиці становища невольників Д. Яворницький звертав увагу на містично-язичницькі практики турків, які, наприклад, з метою повернення нещасних утікачів вдавалися до чаклування й чарів і таким способом повертали їх назад. Зрозуміло, що у контексті подібних діянь турецький султан поінтерпретований «ворогом Святого хреста». У працях Д. Яворницького, на відміну від студій деяких попередників, антитурецькі упередження займали пріоритетне місце у зіставленні, наприклад, з антипольськими. Це помітно, зокрема, у потрактуванні ставлення жителів Правобережжя до турецького підданства гетьмана П. Дорошенка: «Простолюд /.../ вирішив радше бути під польським, але все-таки під християнським королем, ніж під турецьким невірним царем» [613, с. 273]. Для Д. Яворницького, як видно, турки були таким же цивілізаційно «чужим» і «ворожим» азійським народом, як і кримські татари. Додамо, що й М. Грушевський в «Ілюстрованій історії України» у кулішівському стилі описував турків в алегоричному образі паразита-вампіра – «хижого бусурманського звіра, що дер сучасну Україну, смоктав кров з неї і сусідніх земель і в страху держав сусідні держави» [202, с. 182]. Турецьке місто Кафу він у цьому ж стилі називав ненаситною безоднею, що «пожирає нашу кров». При цьому вчений додавав, що вся Східна Європа жила під «тяжкими враженнями» турецьких завоювань, яким ніщо не могло протистояти.

Як відомо, Османська імперія поставала одним із головних об'єктів наукового вивчення у працях А. Кримського. Не маючи змоги детально викласти положення вченого з цієї теми, вважаємо доречним навести тут деякі найбільш промовисті його висловлювання. Османська імперія, на думку А. Кримського, це «розсадник мусульманського фанатизму, застою і всякої несправедливості» [417, с. XII]. Самостійне існування цієї імперії він трактував як «велике горе» для всього мусульманського світу, зокрема турків. У своїх суб'єктивно-полемічних міркуваннях учений висловив переконання про те, що кожен турецький патріот зобов'язаний «молити Бога про падіння свого османського Сіону». Як бачимо, попри декларовані симпатії до тюрків загалом й турків зокрема, А. Кримський з неабияким

упередженням оцінював державу Османів. В цьому аспекті він радше поглиблював українську історіографічну традицію «іншування» Османської імперії, ніж започатковував нові підходи у її інтерпретаціях.

Загалом Туреччина в історичній думці XIX ст., як бачимо, інтегрована у ширший цивілізаційний образ Азії/Мусульманського світу. Збірний образ турків наділений ознаками, що рецептовані як азіатські: хижість, дикість, варварство, лютість, жорстокість, войовничість, хтивість, нахил до непомірних розкошів тощо. Якщо навіть турки, у зіставленні з татарами, артикульовані у текстах помітно рідше, то постають вони все-таки, як і їхні кримські піддані, типовими репрезентантами Азії. Більшою мірою цивілізованості (культурності) історики наділяли здебільшого турків. У текстах багатьох учених розгорнута (радше приховано, ніж відверто) теза про паразитично-завойовницький симбіоз двох азіатських народів для здійснення агресії та завоювання Слов'янщини чи Європи. Учені констатували, у випадку зреалізування цієї місії, своєрідний «розподіл ролей»: бідні й «дикі» татари здійснювали агресивні грабежі на теренах Слов'янського світу, багатші й цивілізованіші турки використовували результати награбованого. Збірні образи турків і татар поставали в уявленнях істориків двома взаємодоповнювальними компонентами цілісного образу «хижої» Азії. Деякі різниці їх національної характерології вчені розглядали результатом «поділу праці» всередині Азії з метою паразитування над Слов'янським світом чи Європою.

* * *

Образи Сходу та Азії на ментальних мапах учених становили невід'ємну і вагому складову цивілізаційної структури світу. Поняття Схід відзначалося умовністю та багатозначністю: воно окреслювало здебільшого цілком різні або взаємодоповнюючі цивілізаційні спільноти. Схід в уявленнях українських істориків XIX ст. міг ідентифікуватись як «своїм», так і цілком «чужим» життєпростором. Об'єднавчою засадою різних «Сходів» була їх опозиційність стосовно Заходу. Звідси констатуємо наукову доцільність тези Є. Саїда про Схід як розумовий конструкт, інструментальна функція якого – бути протилежністю стосовно Заходу. Специфіка українського історичної думки обумовила множинність Сходів як уявлених

цивілізаційних утворень. Концепт Схід в історичних текстах і контекстах українських вчених наповнений різними (в тому числі й взаємовиключними) змістами, проте у кожному окремому варіанті позначав «не-Захід». Суперечливість образів Сходу спричинила в аналізованих текстах і суперечливі висновки: самоідентифікуючись зі «своїм» (слов'янсько-православним) Сходом, вчені водночас обґрунтовували «загрозу» стосовно нього Сходу «чужого» (азіатсько-мусульманського), який не посідав сталого місця в ієрархії «чужих» цивілізаційних середовищ. Представники слов'янської ідентичності могли визнавати його «ворожим» для Слов'янського світу чи інтерпретувати як носія толерантності до слов'янсько-православних засад у зіставленні з більш «ворожим» Заходом. Звідси інтерпретаційні моделі «чужості» Сходу не були сталими, а радше ситуативними, оскільки залежали від конкретних завдань авторів.

На відміну від Сходу, образ Азії не відзначався інтерпретаційною багатозначністю: його змістове наповнення вбирало усе, що не увійшло в обсяг понять Європа та Слов'янський світ. Усвідомлювана більшістю істориків внутрішня різнорідність та взаємна ворожість компонентів образу Азії не стала на заваді її сприйняття як цілісного життєпростору. В українських історичних текстах Азію репрезентували окремі народи, здебільшого тюркського походження та кочового способу існування. До них належали насамперед кримські татари й турки, а в текстах про домодерну епоху до Азії відносили печенігів, половців та монголо-татар, рідше – торків, гуннів, аварів, болгар, угрів, хозар. Народи азіатського континенту, які не входили до цієї репрезентативної вибірки, але згадувані інколи на сторінках історичних праць, так само поінтерпретовані азіатськими з огляду на їхні культурні характеристики.

Цивілізаційний образ Азії великою мірою базувався на переконанні про її духовно-релігійну «іншість» та «ворожість» як стосовно православної Слов'янщини, так і християнського світу в цілому. Репрезентантом духовної «іншості» Азії був іслам, образ якого в українській історіографії не відзначався належним релігійно-богословським наповненням. Він рецептований радше як суспільно-політична макроструктура й культурна традиція в найширшому розумінні, а не релігійне вчення.

Власне на засадах цієї культурної традиції вчені виокремлювали Мусульманський світ як цивілізаційний надетнічний життєпростір. Історики в одних випадках мислили його як найбільш репрезентативну частину Азії, а в інших – як синонім Азії в цілому. Про Азію поза Мусульманським світом не йшлося. Навіть язичництво тюркських народів у доісламську епоху учені трактували духовним попередником ісламу й позначали ці два несумісні «азіатські» віросповідання спільними поняттєвими лексемами: агарянство, поганство, невірство. Загалом іслам трактовано як вкрай ворожу стосовно християнства світоглядну систему, суттю якої є тяга до підкорювання, поневолення та знищення християнства.

Образ азіатського Сходу базувався на цілому комплексі ментально-психологічних та соціальних характеристик з негативною конотацією: дикість, хижість, варварство, лютість, деспотизм, агресивність, войовничість, підступність, зрадливість, хтивість, непомірне прагнення розкоші тощо. Ці характерологічні риси формували цілісний образ азіатського Сходу як «чужого» життєпростору, який перманентно здійснює агресію у Слов'янщину та Європу в цілому. Згідно із артикульованим стереотипом азіатська агресія мала споконвічний, позачасовий характер – її прояви історики констатували починаючи від появи гунів у стародавні часи і закінчуючи війнами Туреччини у часи модерні. Уявлення про азіатську агресивність зумовлювали обґрунтування стереотипних тверджень про загрозу, за якими азіатський Схід незмінно продукує нові хвилі завойовників Слов'янщини та Заходу.

Одним із базових орієнтальних стереотипів стало переконання про «лютість» азіатських народів. Образно-кolorитні сюжети розправ «азіатів» над переможеними слугували в історичних текстах ілюстрацією цих стереотипів. Досить часто вони підсилювались ірраціонально-містичними мотивами, що рідко простежуємо стосовно інших «чужих». На основі окреслених стереотипів вчені вибудовували схеми-тексти суспільно-політичного та соціально-економічного буття Азії, у яких «азіатськість» декларувалася як паразитичний спосіб існування за рахунок цивілізованих народів. Квінтесенцією подібних уявлень стала метафора П. Куліша про азіатську Туреччину як «вампіра», який «смокче кров» з християнських народів; поза таким

«міжцивілізаційним вампіризмом» азіатський організм потрактовано як загалом нежиттєздатний.

Стереотипна рецепція Азії розкриває значною мірою європоцентричні засади світогляду українських вчених, в тому числі й ідейних антизахідників. Українські інтелектуали сприймали європоцентричну ментальну карту як таку, на якій азіатський Схід уособлював «нецивілізований» життєпростір. Звідси український варіант орієнталізму мало чим відрізнявся від свого західноєвропейського аналога, хоча мав своїм інтелектуальним джерелом не стільки західноєвропейські впливи, скільки власну (козацько-барокову) традицію негативно-упередженого сприйняття мусульманського Сходу.

Українські вчені уявляли цивілізаційні різниці між «чужою» Азією та «своїм» життєпростором (Слов'янщиною чи Європою) здебільшого непроникним культурним бар'єром. Міркування про односторонній чи взаємний вплив Азії та Слов'янщини артикульовані у працях досить рідко. Визнання азіатського впливу на історичні феномени «свого» мало метою в більшості випадків негативну характеристику тих явищ чи феноменів, які поінтерпретовані наслідком такого впливу. Для увиразнення цивілізаційних різниць історики апелювали до метафори «оплоту» або «заборола» для позначення засобів відмежування від азіатської агресії. Для багатьох із них упереджене ставлення до Азії все-таки не набуло абсолютного характеру: після найрадикальніших негативних оцінок азіатського Сходу вчені писали про нього як про менш загрозливе середовище, ніж європейський Захід чи Росія. Загалом цивілізаційний образ азіатського Сходу не став визначальним компонентом у процесі цивілізаційної самоідентифікації – він мав радше допоміжну інструментальну функцію для контрастного увиразнення образів «своїх» та інших «чужих» цивілізаційних спільнот.

РОЗДІЛ 5.
ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ СТАТУС ПОЛЬЩІ:
МІЖ СЛОВ'ЯНСТВОМ, ЄВРОПЕЙСТВОМ, РІЗНОВІРСТВОМ

5.1. Ідеологема «цивілізаційної зради» Слов'янщини

В українському суспільно-політичному та інтелектуальному житті упродовж XIX ст. не втрачала актуальності проблема польсько-українських взаємин. Історична ретроспектива цих взаємин залишалася провідною темою в українській історіографії. Не викличе заперечення узагальнення про те, що український історіографічний процес загалом проходив під знаком гострих полемік між польськими та українськими вченими та суспільними діячами. Звідси характерна риса більшості праць українських істориків – полемічна заостреність з метою спростування польських історіографічних положень щодо минулого Русі-України. У першій половині та середині XIX ст. предметом дискусій поставав сам факт окремішності русько-українського народу, наявності в нього власного історичного досвіду. Згодом, у другій половині століття, коли ствердна відповідь на перше питання стала вже очевидною, предмет дискусій перемістився у площину ретроспективи польсько-руських взаємин та інтерпретації окремих історичних проблем. Однак буде перебільшенням твердити, що польсько-українські наукові стосунки мали виключно конфронтаційний характер. Знаходимо достатньо наукових контактів, що давали плідні наукові наслідки для представників двох історіографій. Так, показовим прикладом у Галичині може слугувати результативна співпраця І. Вагилевича з А. Бельовським. Варто наголосити, що українська історична думка великою мірою набувала наукових форм й переймала новітні віяння європейської філософської та історичної думки завдяки польській історичній науці.

Важливість для нашого дослідження рецепції Польщі зумовлена тією обставиною, що українська інтелігенція XIX ст. в переважній більшості поділяла слов'янську цивілізаційну ідентичність з негативно-упередженим поглядом на католицизм як атрибут Заходу. Тому факт наявності слов'ян-католиків ставав найпроблемнішим моментом в концептуальному обґрунтуванні цієї ідентичності.

Так, М. Костомаров чітко проводив лінію поділу між слов'янами за релігійно-конфесійним принципом. Він стверджував, що «слов'яни-католики вже давно в руках Заходу, не становлять самобутніх державних одиниць і знаходяться під роз'їдаючим впливом німецької культури. Тільки православне слов'янство живе незалежним самобутнім життям» [Цит. за: 831, с. 79]. Представники слов'янської ідентичності вважали, що Польща зрадила родові слов'янські інтереси й обрала західний (європейський) шлях цивілізаційного розвитку. Мотив цієї «історичної похибки» (С. Качала) Польщі присутній в історичних працях багатьох українських вчених. Хоча поляки, безсумнівно, відносилися до групи західних слов'ян, проте їхню спорідненість із східними слов'янами науковці завжди підкреслювали [798, с. 166].

Вважаємо доцільним з'ясувати ідейно-світоглядні джерела актуалізації цієї проблеми в українській історичній думці. Тут вбачаємо безпосередній вплив таких російських світоглядних доктрин, як слов'янофільство та панславізм, у яких теза про «зраду Польщею ідеалів Слов'янщини» була одним із основоположних компонентів. Українська історична думка ХІХ ст. стосовно рецепції Польщі принципово не відрізнялася від тогочасної російської: в обидвох історіографічних традиціях спостерігаємо тотожний набір концептуальних положень та стереотипних уявлень про Польщу та поляків. На думку В. Хорева, негативний образ поляків має місце вже давньоруському літописному творі початку ХІІ ст. «Повість временних літ». Учений акцентує, що у ній, зокрема, Польща зображена країною, «позбавленою благодаті», а біс представлений «в образі ляха» [924, с. 32–33]. Проте це ще не був образ «цивілізаційного чужого».

У руській культурі ХVІ–ХVІІ ст. з католицьким віросповіданням та єзуїтським вихованням пов'язувались такі риси, як гордість, високомірність, зарозумілість. Ці риси на довгий час стали стереотипними в характеристиках поляків, навіть після того, як «забулася» їхня релігійна конотація [798, с. 208]. Велику роль в утвердженні стійкого стереотипу «підступного ляха» як історичного противника Росії мала фундаментальна праця М. Карамзіна «Історія держави Російської» (1818–1829), у якій класик російської історіографії твердив про «нахабність і підступність», віроломство і користолюбність поляків [924, с. 32]. За твердженням А. Валіцького, мотив Польщі

як «зрадника Слов'янщини» був одним із основоположних постулатів російського слов'янофільства та панславізму [658, с. 578; 580]. Цей стереотип чільно представлений на сторінках праць К. Аксакова, І. Аксакова, М. Погодіна, Ю. Самаріна, М. Данилевського та інших вчених, які стверджували думку про Польщу як «Іуду слов'янства» чи «бастіон латинізму» у слов'янському світі. Польщу метафорично прирівнювали до «гострого клина, увігнаного латинством у саму серцевину слов'янського світу з метою розколоти його на тріски» [658, с. 565]. Відмінність поляків, за твердженням А. Ліпатова, руйнувала державно-ідеологічний різновид концепції панславізму, розхитувала культурологічну ідею слов'янофільства і демістифікувала експлуатований в політичних цілях міф слов'янської взаємності. На думку цього російського вченого, відмінність поляків увиразнювала традиційне протистояння «візантизму» та «окциденталізму» [801, с. 26].

В. Хорєв підкреслює, що ставлення до поляків як «зрадників слов'янства» та «прислужників латинського Заходу» особливо різко проявилось в роки польських національно-визвольних повстань [924, с. 33]. Воно виражалось не тільки в історіографії, а й художній літературі та публіцистиці. Дослідники вбачають «пусковий механізм» для творення негативного стереотипу поляка в негативній реакції інтелектуалів Російської імперії на польське повстання 1830–1831 рр. Після січневого повстання 1863 р. в антипольській кампанії поляки зображувались не просто як брехливі, підступні, хитрі, жорстокі вороги, але як «зрадники» російського імператора та «неблагонадійні» піддані [798, с. 209]. Апогей полонофобської кампанії в Російській імперії припав на період повстання 1863 р., яка проявилася у лавині публіцистичних публікацій на тему «польської інтриги».

У російській науці вперше ввів у науковий обіг тезу про «зраду Слов'янщини» Польщею відомий славіст О. Гільфердінг у серії публіцистичних статей (1858–1863) [793, с. 96]. За його словами, «Польща здійснила історичну зраду слов'янській справі» й прониклася «західною стихією», яка спотворила слов'янську сутність польського народу [793, с. 99]. Російські вчені відмовляли полякам у праві називатися «істинними слов'янами» через їхню приналежність до західноєвропейської цивілізації. О. Гільфердінг і М. Погодін підтримували теорію про існування у Польщі «двох

народів». При цьому вади шляхти трактувалися наслідком впливу чужої слов'янству німецької стихії. Д. Іловайський приписував полякам відсутність «інстинкту самозбереження», обґрунтовуючи цю тезу такими фактами, як прикликання у Польщу німецького Ордену і пасивного ставлення до непомірного ширення євреїв [798, с. 237]. У сфері полоністики стиралася таким чином межа між слов'янофілами та західниками. На думку сучасних вчених-полоністів (М. Долбілов, М. Лескінен), полонофобія 1870-х рр. у Російській імперії – це не самовільне породження масової свідомості (чи підсвідомості), а керований й цілеспрямований процес конструювання національної ідеї [798, с. 314].

Рецепція цивілізаційної приналежності Польщі в українській (як і в російській) інтелектуальній думці не була цілком однозначною. Оцінні судження здійснювалися не лише за схемою «свій-чужий», а й «цивілізований-варварський». В основі взаємного сприйняття та взаємохарактеристик українцями і росіянами та поляків (як і відповідних уявлень поляків) були уявлення про рівень «просвіченості» та «цивілізованості» антагоністичної сторони. В епоху Просвітництва на Заході сформувався про Польщу стійкий стереотип як відсталого країни, у якій повсюдно панує анархія. З'ясування питання, хто має право вважатися цивілізованим, перебувало у центрі численних дискусій [906, с. 112]. В інтелектуальному середовищі Російської імперії польське «європейство» інтерпретувалося по-різному: консервативні кола висміювали це як «мавпуючі спроби» наслідувати Європу; демократи та ліберали вважали поляків носіями прогресивних європейських ідей [902, с. 61].

Російсько-польські відносини віддавна, на думку Л. Горизонтова, сприймалися крізь призму античної дихотомії «варварство-цивілізація» [695, с. 63]. Для польської історіографії думка про культуртрегерську місію на східнослов'янських землях була традиційною. Так, Л. Зашкільняк зауважує, що твори львівського історика К. Шайнохи (подібно як і Г. Шмітта) містили тенденцію до оспівування «цивілізаційної місії» Польщі на Сході [732, с. 342]. В російському ж суспільстві мало місце визнання цивілізаційної вищості не тільки західноєвропейських країн, а й західних окраїн Російської імперії, насамперед Польщі. Між російськими та

польськими інтелектуалами у ХІХ ст. розгорнулася дискусія про відповідальність за поширення революційного руху у Росії. Обидві сторони погоджувались із думкою, що цивілізація, яка є джерелом руйнівних засад, є «загибаючою». При цьому російські дискусанти акцентували увагу на тому, що методи боротьби польського національно-визвольного руху ніяк не єднаються із уявленнями про цивілізованість [695, с. 64]. Полонофобський стереотип поляка-анахроніста був обернутим полонофільським стереотипом поляка-рицаря: «Так, поляки представники Європи, але Європи давно не існуючої, зруйнованої прогресом людської цивілізації. Їх освіченість – середньовічна схоластика. Повстання ж 1863 р. – рицарський турнір, нав'язаний увійшовшому в епоху індустріального розвитку і нових уявлень про прогрес російському народу. В пору Великих реформ росіяни змушені полювати по лісових хащах за польськими бандами». Так писав Ф. Єленев у публіцистичному трактаті «Польська цивілізація та її вплив на Західну Русь» (1863), заперечуючи думку про цивілізаційну вищість поляків та їхню роль цивілізаторів Західної Русі [695, с. 65–66].

Після повстання 1830–1831 рр. імперська влада мобілізувала максимум міфотворчих можливостей для утвердження полонофобії. Образ поляка-ворога не був «застиглим манекеном», а пройшов складну еволюцію за порівняно короткий проміжок часу між двома польськими повстаннями. Після повстання 1863–1864 рр. інтенсивність полонофобської міфотворчості стала значно видимішою, ніж при Миколі І. Навіть для полонофілів-західників, які вбачали у поляках втілення просвічених європейців, став справжнім шоком партизанський терор повстанців. На думку М. Долбілова, європейськість поляків справді є знаковою. Поляки потрактовані ним типовими європейцями, але у новому контексті і з іншим поцінуванням. Дослідник розглядає їх як «релікт» середньовічної, вже не існуючої Європи: «Рицарськість обернулася тепер войовничим фанатизмом, нетерпимістю, авантюризмом і батальним, сліпим прагненням вбивства. В результаті цивілізованість, без будь-якої шкоди для символічної експресії стереотипу, перекодовується у відсталість та дикість» [714, с. 158].

У російській імперській історіографічній традиції ХІХ – початку ХХ ст. слов'янська приналежність поляків трактувалась неоднозначно. Одні дискусанти

вбачали у них засади «майбутнього єднання», інші звинувачували поляків в розколі слов'янського світу [694, с. 9]. У трактуванні Польщі незрівняно вагомішу роль, ніж російська наука в цілому, відігравала слов'янофільська традиція. Польське питання у Російській імперії могло інтерпретуватися і як внутріслов'янське («племінне»), і як міжконфесійне (православно-католицьке), і як російсько-католицьке. Важко не погодитись із міркуваннями В. Мочалової про те, що погляди на Польщу для інтелектуалів Російської імперії були «поглядом більш загальним – на Захід, на Європу, на римо-католицький світ». На думку цієї дослідниці, такий погляд ускладнювався, оскільки він все-таки був спрямованим «на світ слов'янський», звідси поєднання спорідненості із чужістю надавало інтерпретаціям особливого драматизму [831, с. 87].

Заслужують на увагу мотиви прийняття українськими вченими російської слов'янофільсько-панславистської ідеологемі про польську «зраду Слов'янства». Зрозуміло, що боротьба із польським рухом була найактуальнішою політичною проблемою українського руху цього періоду. Звідси теза про «зраду» підсилювала й історично легітимізувала негативний стереотип поляків. Водночас, на нашу думку, мали місце і суто інтелектуальні мотиви прийняття тези про «цивілізаційну зраду». Для українських істориків слов'янської цивілізаційної орієнтації визначення місця Польщі у цивілізаційному поділі між Європою та Слов'янщиною було найбільш проблематичним моментом. Як відомо, в українській інтелектуальній традиції XIX ст. синонімами поняття *Європа* виступали *Захід*, *Католицький світ* та *Германський світ*. Якщо історичний образ Польщі цілком вписувався в поняття *Захід* чи *Католицький світ*, то в поняття *Германський світ* українським вченим його вписати було важко. Відмінність поляків руйнувала концепцію панславізму, розхитувала культурологічну ідею слов'янофільства і демістифікувала експлуатований в політичних цілях міф слов'янської взаємності [801, с. 26].

Приналежність Польщі до Європи для істориків усіх ідейних орієнтацій була безсумнівною. Все-таки інтерпретація поєднання слов'янського походження Польщі та її європейської цивілізаційної сутності видавалася проблематичною. Звідси прийняття тези російських слов'янофілів про польську «цивілізаційну зраду» та

перехід на сторону германсько-католицького світу був оптимальним вирішенням цієї інтелектуальної проблеми. Українські історики акцентували увагу на зіставленні руських та польських етноментальних рис. При цьому, як буває майже в кожній національній історії, не обходилося без такого традиційного прийому «іншування», як гіперболізація позитивних рис власного народу («свого») й демонізація образу народу-антагоніста («чужого»). Так, типовими ознаками «руськості» розглядались справедливість, побожність, хоробрість, самобутність матеріального та духовного світу русинів, їх несхильність до жорстокості тощо. Ідеалізованому образу давніх русинів протиставлявся негативний стереотип поляків як цивілізаційно «чужого» та «ворожого» народу.

Важко не помітити цілеспрямованого прагнення більшості вчених-істориків утвердити негативно-стереотипну рецепцію Польщі та поляків. Цим намірам була підпорядкована інтерпретація польсько-руських взаємин ще у домодерні часи. Загалом поляки в історичних працях охарактеризовані як *підступні, віроломні, надмірно горді, тихаті, хвалькуваті, нахабні*, такі, що зрадили слов'янським родовим інтересам на користь європеїзму. Як простежуємо, інтелектуальним джерелом цього негативного стереотипу поляків в українській історіографії послужила не стільки попередня українська історіографічна традиція, скільки ідейний вплив тогочасної російської історичної думки. На думку М. Лескінен, у російській культурі, починаючи від XVI–XVII ст., такі стереотипні риси поляків, як гордість, високомірність, зарозумілість пов'язувались із католицьким віросповіданням та єзуїтським вихованням. Акцентування на цих рисах продовжувалося навіть після того, як «забулася» їхня релігійна конотація [798, с. 208]. Дослідниця вбачає «пусковий механізм» для творення такого негативного стереотипу поляка в реакції інтелектуалів Російської імперії на польське повстання 1830–1831 рр. Після Січневого повстання 1863 р. в публіцистичній антипольській кампанії поляки традиційно зображувались як брехливі, підступні, хитрі, жорстокі вороги, «зрадники» російського імператора та «неблагонадійні» піддані [798, с. 209]. Не важко простежити, як ця масштабна антипольська кампанія Російської імперії знаходила відгук в середовищі українських інтелектуалів, причому не тільки Російської, а й Австро-Угорської імперії. Як бачимо,

у суспільно-політичних реаліях Російської імперії ХІХ ст. склалися сприятливі обставини для полонофобських настроїв. В українському середовищі вони наклалися на традиційне стереотипно-упереджене ставлення до поляків, яке функціонувало в історичній пам'яті ще з часів Гетьманщини. Поєднання цих двох чинників обумовило популярність думки про цивілізаційну «іншість» Польщі стосовно Слов'янщини.

В українській історіографічній традиції важко простежити розрив між наслідуванням козацько-літописної традиції «іншування» Польщі та модерної тенденції рецепції польського руху як «антислов'янського». Перший чинник ще не встиг згаснути, як активізувався другий. Своєрідною сполучною ланкою у цьому рецептивному процесі виступив знаковий твір української історіографії «Історія Русів». З одного боку, у ньому віддзеркалено козацько-літописну рецепцію «польщизни», а з іншого – оцінено її крізь призму модерних уявлень про «цивілізованість-варварство». Так, автор «Історії Русів», описуючи вигаданий сюжет про спалення поляками козацької старшини на мідному бичу, приписував це «варварство» саме римському духовенству: «Таке жорстоке і нелюдське варварство вигадано Римським духовенством за правилами і майстерністю їхньої священної інквізиції, а вчинили його таким ганебним чином вельможі Польські» [347, с. 78]. Як бачимо, поляки тут зображені лише виконавцями католицьких підступів. Автор вів мову по цю страту як «першу в світі і в своєму роді і нечувану серед людей за лютістю своєю і варварством» й твердив, що «жодному дикому і найлютішому Японцеві не спаде на думку винахід її, а переведення його в дію настрахало б самих звірів та чудовищ» [347, с. 96]. Як видно, навіть образ «дикої Азії» в особі японця тут представлений у контрастному порівнянні як більш привабливий. І далі автор наводив вигадані сюжети польських «варварств». Поляки роз'їжджали, писав він, наповнювали Малоросію і чинили над малоросіянами найгірші безчинства, насильства, грабунки, тиранства, які перевищували всілякі жорстокості: «варили в казанах і спалювали на жару дітей їхніх на очах батьків, заподіюючи самим батькам найлютіші тортури» [347, с. 96]. «Дикість» і «варварство», які традиційно приписувались образу Азії, ситуативно поставали рисами по-європейськи цивілізованої Польщі.

Подібно і Д. Бантиш-Каменський твердив про віроломство поляків й «підступну політику Варшавського кабінету, який для власних вигод жертвував священними обов'язками» [144, с. 283]. Головні положення «Історії Русів» стосовно образу Польщі повторив М. Маркевич. Найбільш виразне ототожнення Польщі із Заходом спостерігаємо у його характеристиці умов Гадяцького договору, у яких цей історик вбачав неспівмірність із здоровим глуздом, простежував підступи і брехню як ознаки характеру Польщі та духу римського католицизму [515, с. 263].

Досить виразно теза про західне відступництво Польщі прочитувалась в історичних текстах М. Максимовича. Польщу він окреслював «первинною «Західницею» у колі «Слов'янському» [457, с. 750]. В історичній концепції ученого Польща трактувалася первинно слов'янсько-православною країною; і тільки згодом – головним репрезентантом західного католицизму у Слов'янському світі. Він акцентував на факті, що Польща спочатку прийняла східне православ'я від спільних першовчителів слов'янських, тільки згодом у ній утвердився західний католицизм. Ситуацію, «коли Польща так насильницьки і безжально відривала від православної церкви вірних досі чад її» вчений інтерпретував проявом «західної бурі вірогоніння». При цьому він вважав Польщу і жертвою, і інструментом цієї самої «західної бурі». Польща, твердив учений, «залучала західну Русь в ту сіль, в яку вона сама уловлена була єзуїтами» [490, с. 235].

Впроваджувачем західних цінностей у Польщі М. Максимович вважав орден єзуїтів. За його словами, саме устами єзуїтів нашіптувався у вуха полякам «дух ворожості» і «нерозумної гордині». Учений оцінював роль єзуїтів у польській історії як таких, що не працювали для ширення християнського вчення, а для «влади папської», роздумуючи тільки про римську тіару і аж ніяк про корону польську. Вчений оцінював короля Сигізмунда III як єзуїтського вихованця й «одержимого їх духом». Натяки на аморальність цінностей Заходу простежуються у висловлюванні про «корисливу і аморальну королеву Бону» (з огляду на італійське походження королеви). У «Листах про князів Острозьких» М. Максимович не без іронії відгукнувся про вибір польським королем представника західноєвропейської династії: «Вільна у виборі королів річ-посполита, хвилювавшись першим вибором більше

півтора року, вибрала собі в королі учасника Варфоломійвської ночі, 22-річного Генріха Валуа, який через чотири місяці втік із Кракова тайком, як тат нічний, забравши з собою в Париж Польську корону... «Вночі вибраний, вночі приїхав і вночі поїхав», – зауважив сучасник» [501, с. 177]. І далі він не оминув згадати ще один західний сюжет в історії Польщі, за яким князь Острозький зі скорботою споглядав, як єзуїти, «приголублені» С. Баторієм для поширення вільних наук у Польщі, «обснували» її своєю хитромудрою павутиною і внесли «дух вірогоніння». Ведучи мову про облесливе вчення цих «західних мудреців», М. Максимович акцентував, що передумовою їхньої появи у Польщі стало інше західне явище – реформація, яка, читаємо у «Бубнівській сотні», відкрила дорогу єзуїтам «вловити в свої сіті нові покоління західно-руських князів» [457, с. 750].

Говорячи про західний вибір Польщі, М. Максимович нагадував про її слов'янське коріння та первинну мовно-культурну спорідненість із Руссю. Так, про польську мову він твердив, що це мова «одноплемінна» з руською, яка до впровадження важкої схоластичної єзуїтської латині ще зберігала свою «молоду свіжість». Найчіткіше думка про Польщу як інструмент експансії Заходу на Схід прочитується у М. Максимовича у фрагменті «Родословних записок киянина», у яких він, зокрема, зазначав, що Польща, піддавшись єзуїтському впливу, посилила гніт інших християнських віросповідань. Засобами єзуїтських методів вона не тільки відновила підірваний реформацією католицизм серед корінних поляків, але «здійснила нещасливий переворот і в приєднаних до неї областях Руських» [503, с. 208]. «Нелюбов» руського народу до Польщі М. Максимович відшукував ще у давньоруських часах. Отже, для М. Максимовича Польща стала уособленням «цивілізаційної зради» Слов'янщини й переходу до «ворожої» цивілізації, тобто католицького Заходу.

Цивілізаційний статус Польщі постійно перебував у фокусі дослідницької уваги М. Костомарова. У науковій та публіцистичній спадщині вченого віднаходимо доволі широкий спектр висловлювань на цю тему. М. Лескінен зауважує, що М. Костомаров, на відміну від слов'янофілів, не заперечував цілком слов'янського начала у поляків. Важливо, що студія М. Костомарова «Останні роки Речі Посполитої» (1869) стала у

Російській імперії основоположною працею у сфері характеристики польського національного характеру. В основу костомарівської концепції покладена ідея про протилежність германської та слов'янської стихій як раціонального та чуттєвого (духовного) начал. У характеристиці польського національного характеру М. Костомаров відзначав домінування пристрасної чуттєвості над холодним європейським розумом. Саме у цьому, вважає згадана вище дослідниця, в українського історика проглядається вплив Міцкевичевої тези про протиставлення «природного дитинства слов'янства» «старіючому розуму германізму» [798, с. 239]. Український історик, на її думку, найповніше з-поміж інших вчених обґрунтував концепцію, за якою першопричиною втрати польської державності є національний польський характер.

М. Костомаров у своїй дисертаційній праці констатував, що на початкових стадіях взаємин малороси не ворогували з поляками, оскільки відчували кровну слов'янську спорідненість. Все-таки учений конкретизував моменти, які підважували слов'янськість поляків. Він зауважував, що загальновідомим є факт закоренілої ненависті малоросів до поляків як до своїх єдиноплемянників-слов'ян, але різновірців. Пріоритетним мотивом такого ставлення він вважав те, що поляк «католик і недовірок, тобто чоловік не невірний, не бусурманин, але така людина, яка вірить не так, як потрібно» [386, с. 177]. Як бачимо, релігійно-конфесійний чинник в оцінці цивілізаційного статусу поляків посідав вагоміше місце у порівнянні з етнічною «єдиноплемянністю». Підтвердженням цієї думки слугує спостереження вченого про те, що після припинення релігійної ворожнечі у Малоросії ненависть до поляків згасала. У праці «Мазепа» прочитуємо подібні розмірковування автора над російсько-польською альтернативою щодо підданства Гетьманщини. Він, зокрема, зауважував, що під російською владою залишалась для українців принаймні духовна втіха, тобто віра батьків. І як підсумок: «Цього одного було достатньо» [377, с. 322].

Найґрунтовніші розмірковування М. Костомарова про цивілізаційний статус Польщі наявні у його спеціалізованій полоністичній студії «Останні роки Речі Посполитої» (1869). Хоча тематично вона присвячена останньому етапу існування цієї держави, проте автор концептуально окреслив основні етапи її генези з акцентом

саме на цивілізаційній орієнтації. Він наголошував, що у додержавний період для поляків характерні були загальнослов'янські ознаки – вони, як і всі слов'яни загалом, не склали держави, а жили роздільними суспільствами під правлінням старійшин. У праці учений проводив паралелі між слов'янами VI ст. і поляками XVIII ст., зокрема стосовно схожості натур. Як читаємо тут, у деяких відомостях візантійців про предків поляків, тобто слов'ян VI віку, уже можна помітити ті риси, які притаманні полякам XVII і XVIII століть. В підсумку вчений резюмував: «Як ці ляхи VI віку були подібні на своїх потомків...» [407, с. 750]. Типову слов'янськість поляків він простежував і у їхніх ментально-характерологічних рисах, зазначаючи, що польському народові, як і загалом слов'янському племені, властива перевага «сердечності» над розумом.

На його думку, до XIV ст. між руськими та поляками як слов'янськими народами не існувало принципової цивілізаційної різниці. Руські і польські землі, як твердив історик, об'єднались би у федеративний устрій, якби різниця віросповідання не проклала між ними істотної історичної межі. Західний вибір Польщі М. Костомаров потрактував як «великий переворот» в долі слов'янського світу [407, с. 6]. Отже, першопричину цього цивілізаційного «перевороту» він вбачав у факті західного віросповідання поляків. Сам процес утворення польської держави учений трактував як тенденцію до самозбереження слов'ян у відповідь на натиск германців. Польща тільки тому не дісталась німецьким імператорам, писав він, що їхні устремління були спрямовані в інші напрями, точніше Польща не мала на той час сусідів, які б хотіли заволодіти нею. Німецька колонізація польських міст та союз польських князівств із рицарями-хрестоносцями стали, на його думку, згубними кроками польських правителів, що підважували її слов'янську основу. Німців у Польщі учений образно прирівнював до «чужоїдної рослини, котра з часом, розрідившись, витягнула із неї кров і соки» [407, с. 21].

Скептицизмом пронизані висловлювання М. Костомарова про єзуїтську освіту в Польщі. Учений доходив до повного її заперечення, зазначаючи, наприклад, що цілковита відсутність єзуїтських шкіл була би кориснішою для поляків, ніж така освіта: тоді б «залишався простір» для здорового глузду. Освіченій єзуїтами Польщі він протиставляв як позитивний приклад «невігластську» Росію. Яким би сумним не

виглядав образ багатовікового невігластва в Росії, писав М. Костомаров, але коли порівняти його з польською освіченістю, то мимоволі можна висновувати, що ми «нічого не програли, а радше виграли від незнання латинських граматик» [407, с. 43]. Констатуючи, що поляк XVIII ст., який поєднував у собі корінні риси національного характеру з характерологічними рисами європейської людини того часу, вчений не знаходив вагомого позитиву від європейських впливів на його соціально-побутові традиції, незважаючи на те, що цей поляк володів кількома європейськими мовами, багато читав і знав про Європу, відвідував товариства тогочасних європейських знаменитостей, і великою мірою уже набрався того «блиску», «по який польські пани їздили у Європу» [407, с. 60]. Важливо, що історик відзначив марнотратство поляків у Європі та їхню піддатливість на обман.

В описі соціально-побутових реалій Варшави епохи занепаду Польщі М. Костомаров акцентував на невідповідності їх тогочасному рівню європейських міст. Охоплюючи уявою Варшаву XVIII ст., учений не знаходив у ній «європейського образу», який робив би її подібною до столиць Європи. Він, зокрема, зазначав, що приїжджі у Варшаву європейці іноді вражалися несмаком костюмів варшав'ян. Учений не оминув згадати і «товпи бідняків», які не впадали в око на вулицях інших міст Європи. М. Костомаров подібними сюжетами про «недоевропейськість» Польщі наголошував на штучності європейської орієнтації польської еліти: при всіх її проєвропейських симпатіях та запозиченнях вона все-таки не спромоглася досягти європейського рівня. Історик резюмував, що факт поєднання слов'янських та європейських засад в кінцевому результаті спричинив фатальні наслідки в історичній долі Польщі: «Нелогічне і жахливе поєднання двох протилежних стихій чинило на неї згубну дію» [407, с. 752]. Цей висновок, як бачимо, досить чітко відображає костомарівську рецепцію історичного образу Польщі загалом і її «цивілізаційного вибору» зокрема.

Водночас за деякими чинниками суспільного та політичного розвитку історик ставив Польщу значно вище від західноєвропейських країн, зазначаючи, що форми Польської республіки не були «дурні» і в багатьох аспектах вивищували її за суспільним розвитком над іншими державами Європи.

Цікаві міркування про синтез європеїзму та слов'янства у польських характерологічних рисах маємо в «Автобіографії». Описуючи одного із засланих до Саратова поляків – Мелянтовича, М. Костомаров зауважував, що його польський патріотизм уступав ідеї слов'янської взаємності і не доходив до такої міри ворожості стосовно всього руського, якою відзначалися поляки. Звідси учений означив описувану особу типом поляка, котрий міг побутувати тільки до введення єзуїтів, які спотворили польське виховання і сформували у поляків риси «хитрості і дволичності, що були нехарактерними для їхньої попередньої слов'янської натури» [355, с. 490]. Як бачимо, двозначність М. Костомарова в його оцінках польських рис обумовлювалась саме цивілізаційними чинниками: позитивні риси поляків він обґрунтовував їх первинною «слов'янською натурою», а негативні – «єзуїтськими спотвореннями». Відповідно ця цивілізаційна «дволичність» і спонукала вченого до неоднозначних й у дечому суперечливих оцінок поляків.

Загалом в історичних поглядах та цивілізаційних переконаннях М. Костомарова простежується доволі струнка інтерпретація цивілізаційного статусу Польщі. Погоджуючись з думкою сучасників про європейську орієнтацію поляків, він, на відміну від деяких із них, не заперечував цілком слов'янських рис та засад в історичному образі Польщі. Вчений не схильний відверто артикулювати слов'янофільську тезу про «цивілізаційну зраду» Польщі, хоча між рядками вона проглядалася. Пізній М. Костомаров деякою мірою позитивно оцінював роль Польщі як транслятора західноєвропейської культурної традиції в Русь-Україну. В його інтерпретації польський варіант єднання двох цивілізаційних засад поставав як неприродний, суперечливий та згубний для самої Польщі. Тезою про слов'янсько-європейську «дволичність» поляків вчений намагався синтезувати позитивні та негативні аспекти рецепції «польщизни»: позитивні риси поляків обґрунтовував їхньою слов'янською природою, а негативні – їхніми європейськими запозиченнями та єзуїтсько-латинськими впливами. Таким чином, Польща та поляки у поглядах М. Костомарова поставали своєрідною історичною ілюстрацією переваг слов'янськості над західністю.

Тема цивілізаційного статусу Польщі привертала посилену увагу П. Куліша. Ранній та зрілий П. Куліш у рецепції Польщі не вийшов за межі усталених стереотипних упереджень, характерних для української історичної думки. Так, в «Основі» (1862) він чітко висловився про те, що німецька «цивілізація» проникла у Польщу під «покровом» католицизму, а інструментом цього проникнення учений вважав єзуїтів з їхніми «широкими планами морального розбещення» [428, с. 16]. Натомість у його пізніх історичних працях простежуємо чималу кількість полоністичних міркувань, які були оригінальними для української історіографічної традиції і співзвучні із польською. Можемо говорити про наявність у поглядах цього вченого певної концепції генези цивілізаційної орієнтації Польщі. Хоча П. Куліш образ Польщі у своєму традиційному стилі характеризував досить суперечливо. Він назагал підтримував основоположну тезу своїх попередників про слов'янські корені Польщі. Поляки і русини, за його словами, «за мовою всі були слов'яни». При цьому П. Куліш зауважував, що мова древніх слов'ян не відзначалася різкими регіональними відмінностями, вони появилися лише згодом. Вірування у них були однаковими, а доісторичні перекази – досить подібними.

Вчений наголошував, що в різних областях Польщі до поширення римо-католицького вчення чи латинства проповідувано грецьке віровчення або так званий «слов'янський обряд» [420, с. 9]. На противагу йому латинство у Польщі утвердилось насильницьким шляхом. П. Куліш акцентував на поступовому витісненні східного обряду західним. Починаючи від берегів Вісли, писав він, латинський обряд настирливо і послідовно витісняв обряд слов'янський, аж поки поширився на територіях, підвладних руським князям. Вчений констатував, що із зміною обряду відбулася цивілізаційна переорієнтація Польщі зі Слов'янщини на Захід. Услід за слов'янськими апостолами на надвіслянські землі прийшли «апостоли латинські, зневажали уже проповідуване на Віслі християнство, знищили його вторинним хрещенням і почалам розумового розвитку ляхів дали римське спрямування». Далі він уточнював, що «край Привіслянський розвивався безупинно під впливом західних націй» [436, с. 7]. Про релігійну нетерпимість він писав як про головну рису західного

віросповідання, зауважуючи, що пропаганда римського католицизму у Польщі була одночасно пропагандою нетерпимості.

Учений досить детально простежував процес «відпадання» Польщі від слов'янської спільноти. Ранньопольська держава, як читаємо, будувалась незалежно від народних звичаїв, навіть на противагу їм – зовсім не так, як Руська [420, с. 6]. Вже на ранніх етапах польського державотворення П. Куліш вістежував західноєвропейські запозичення: насамперед виокремлювалась із народу вища верства, відрізняючись від нього звичаями, запозиченими від німців, і випрошуючи собі у королів привілеїв. П. Куліш акцентував увагу на неслов'янському, а західному походженні латинського духовенства, яке спочатку складалось із виключно зайшлих німців і тому різними способами допомагало панам, своїм «вихованцям», здолати поселян. «Римських клерикалів» П. Куліш вважав «керівниками польської цивілізації» [436, с. 212]. У соціальних заворушеннях він вбачав уже прояв міжцивілізаційного антагонізму. Після смерті короля Болеслава Хороброго, писав учений, гнів народу на володарів замків, на біскупів і ксьондзів дійшов до того, що поляки, виступивши на панів, знищили біскупів і ксьондзів і повернулися до попередньої слов'янської віри, переслідуваної латинниками. Однак і ці заворушення, як читаємо, були придушені завдяки «західній» допомозі, бо володарі замків зуміли взяти перевагу над поселянами й примусити їх до латинського церковного обряду тільки за допомогою закордонних німців і нових присланих у Польщу біскупів і ксьондзів. Вчений звернув увагу на те, що подібного тиску не спостерігалось ніде стосовно слов'янського обряду. Більше того, він вважав, що в умовах слов'янського характеру руського богослужіння Київський Володимир мав повну можливість перетворити всю Польщу у Русь.

У поглядах вченого виразно проглядається думка про культурну відсталість Польщі від Русі у древній період. Він, зокрема, наводив аргумент, що древні поляки у своїй «закостенілій грубості» виховувались на руському культурному елементі. П. Куліш вказував на аналогії між обрядами та соціальними верствами, що їх сповідували: слов'янський обряд, що ширився від часів Кирила і Мефодія, був народним, а латинський прийнятий власниками міст чи замків від німецьких

єпископів. Він, зокрема, акцентував увагу на «німецькому характері» польських міст, які були наповнені й очолювані німцями. Польські міста, за його твердженнями, стали «першими осідками іноземщини серед північних слов'ян» [436, с. 45]. Як зауважуємо, вчений «сільську Слов'янщину» протиставляв «напівнімецьким містам». Висловом про почуття відрази сільської Польщі до міської П. Куліш фактично підтверджував мову про слов'янсько-германський міжцивілізаційний антагонізм всередині самої Польщі. З таких міркувань випливало, що сільська Польща ще залишалася носієм слов'янських засад, в той час як міська та аристократична – вже цілком підпала під західний/німецький вплив. Як бачимо, і католицький обряд, і соціальну нерівність у Польщі вчений трактував результатами її західного цивілізаційного вибору. Промовистою тезою П. Куліша було найменування їх «латинськими ренегатами» [422, с. 280]. Заслужують на увагу міркування, у яких зіставляються римо-католицькі впливи на Польщу із візантійсько-православними впливами на східних слов'ян. Стверджуючи проповідування на Русі «релігії ворожості» з боку Візантії, вчений, зокрема, писав, що ворогуючий з нею Рим не міг вносити гуманнішу проповідь християнства «у напівдику Польщу Мечиславів і Болеславів». І далі: «Військові зіткнення двох варварських народів супроводжувались навіюванням двох варварських місій» [436, с. 110]. Як видно, він у типово позитивістському дусі однаково негативно ставився до обидвох конфесійних та цивілізаційних центрів як проявів «варварства».

П. Куліш доволі скептично оцінював католицький фанатизм представників польської еліти, які, мовляв, перевершили всіх інших народів «в дитячій покірності» папі і на її основі утверджували свою «славу». Річ Посполиту він іронічно називав «ксьондзівською державою». З особливим скептицизмом учений писав про традицію після сходження на престол нового короля висилати в Рим посольство «засвідчення Апостольському престолу державного підпорядкування, яким поляки гордились як «найбільш ревні зі всіх войовників» під знаменами св.Хреста. Про Польщу як втілення найбільших духовних хиб Європи читаємо у фрагменті: «Ніде і ніколи божеська заздрість не доходила до таких крайнощів, як у католицькому світі XVI і XVII століть.

Ніде і ніколи не поставала вона серед слов'ян у такому погибельному безглузді, як у Польщі» [438, с. 167].

Не менш критично П. Куліш ставився до іншого західного духовно-інтелектуального тяжіння польської шляхти – протестантизму. Реформаційний рух, за П. Кулішем, що панував за кордоном, зокрема у німецьких землях, позначився на Польській державі насамперед нехтуванням інтересами релігії в середовищі самого духовенства. Вчений звинувачував поляків у захопленні західною реформацією, найперше її гаслами зовнішньої свободи, а «не тієї, про котру заповідано нам словами»: «пізнайте істину й істина визволить вас» [420, с. 212]. Загалом реформістські тенденції він інтерпретував одним із засобів західного обездуховлення польського суспільства.

Не відступаючи від української історіографічної традиції, П. Куліш з особливим негативізмом підкреслював згубну роль ордену єзуїтів в історії Польщі. Про вплив освітньої системи єзуїтів на польське суспільство він, зокрема, писав, що насаджене ними в серцях поляків лукавство приносило свої згубні плоди і «заражувало» атмосферу суспільного життя на широких просторах. Поляки, за образним висловлюванням П. Куліша, «витанцьовували під єзуїтську дутку перед Європою танок політичного і релігійного героїзму» [437, с. 291]. Незважаючи на негативну рецепцію впливу цього ордену, вчений висноджував, що поляки все-таки «не зіпсуті до кінця» єзуїтами.

Негативно оцінював П. Куліш західну орієнтацію поляків та європейські впливи на Польщу і у світських сферах. Так, характеризуючи взаємини давньої Польщі із німецькими рицарськими орденами, він вказував на недалекоглядність та згубність діяльності польських політиків. Польща, іронізував П. Куліш, бажаючи підсилити хижих сусідів, уступила своє балтійське помор'я тевтонським рицарям як воїнам св. Хреста. Тевтони або Крижаки відплатили їй за це війнами. Описуючи «вади і злодіяння» королеви Бони, він наголошував, що італійська моральна розпуста XVI ст. у формі готових продуктів вищої цивілізації швидко охопила уми і серця польських сарматів.

Простежуючи генезу польської шляхетської верстви, П. Куліш дошукувався її коренів у традиції давньослов'янського рівноправ'я. Первинно він розцінював її як втілення ідеалу старопольської сільської гміни. Проте в пізніших часах західне духовенство унеможливило цю давньослов'янську рівноправність. На його думку, якби не ксьондзи з їх нахилами «володарювати й поневолювати», такі спроби до зближення, які явив Самуїл Зборовський, могли б привести до того, що «Польща стала б на чолі Слов'янщини як найвеличніший із нових народів» [420, с. 167–168]. Польську шляхту часів Речі Посполитої він розцінював як вихованців німецького духовенства. Піддатливість іноземним (особливо західним) впливам П. Куліш вважав одним із недоліків польської аристократії, «слабкістю і примхою» польської шляхти. Загалом польська аристократія, на його думку, засвоїла «антислов'янську точку зору».

П. Куліш доволі скептично висловлювався і про культурно-освітній рівень польських шляхтичів. За його висловом, корінна польська шляхта, наближена до адміністративних центрів, плавала досить «мілко» в епоху європейської реформації і відродження гуманізму. Про зневажливо-скептичне ставлення П. Куліша до культури польської шляхти свідчать його вислови на зразок: «вторглись до нас убогі у своїй войовничій грубості ляхи» [436, с. 6]. Польська освіта, твердив учений, була за своїм рівнем значно нижчою від італійської та німецької. Нерідко він вдавався у своїх оцінних судженнях до яскравих метафоричних образів: «Мертва латинь пересипалась, неначе сухий горох, у головах польських грамотіїв, не даючи живих паростків» [436, с. 6]. Або: Краківський університет був «такою ж мертвою буквою, як і постанова варшавського сейму» [420, с. 142]. У міркуваннях про польську освіту він відзначав розумове лінивство шляхтичів та їх дріб'язкові намагання «здаватися, а не бути чимось». Хоча простежуємо у текстах вченого міркування протилежного змісту. Так, наприклад, він зазначав, що культура у Польщі стояла на досить високому рівні розвитку. У критичних оцінках «польщизни» вчений інколи вдавався до несинхронних зіставлень, як, наприклад, таке, що Польща за «правильністю» громадянських традицій стояла нижче від нинішньої Англії.

П. Куліш, подібно до своїх попередників, трактував Польщу інструментом західної експансії на Русь й транслятором західноєвропейських впливів на неї. Він

писав про поляків як «випадкових» господарів Русі, які примкнули до чужого для них світу і цим прирекли себе бути вічними іноземцями серед туземців. Ще виразніше думку П. Куліша про цивілізаційну «чужість» поляків прочитуємо у висловлюванні про їхніх правителів. Як писав він, чужі володарі Русі були не ким іншим, як «викрадачами» в очах того народу, якому вони надто пристрасно намагались насадити блага західної цивілізації, захищали руський народ від невірних в ім'я чужої йому віри; просвічували його розум в ім'я чужих йому цінностей [422, с. 264]. Як бачимо, поляків український вчений трактував як цивілізаційно «чужих» у слов'янському/руському середовищі.

Доволі суперечливо П. Куліш оцінював «прилив польщизни» в Русь-Україну. За його спостереженням, у католицькій Польщі були гірші умови для розвитку самобутньої слов'янської культури, ніж у православній Русі. Часи Мономаха в Київській Русі і Данила Галицького в Русі Червоній були для нього доказом, що самобутня слов'янська освіта «без керівництва латинських просвітителів» розвивалась в руському середовищі значно успішніше, ніж у латинізованих осередках. П. Куліш дотримувався думки, що зміна характеру польсько-руських взаємин (йшлося про початок польської експансії на Русь) відбулася після Батієвого вторгнення. Маленька і слабосильна у дотатарський період Польща, на його думку, зміцніла і сформувалась як така за рахунок розгромленої Батієм Русі. За висловом ученого, саме татарський погром уможливив польсько-католицьку культурну експансію на Русь, оскільки після татарського погрому західна освіта «із свого форпосту Польщі продовжувала рух, вказаний їй Карлом Великим» [422, с. 269].

З іншого боку, у його працях прочитуємо численні твердження про переваги в пізніші часи польської культури та освіти над руською. Як неодноразово писав П. Куліш, Польща чинила вплив на руську молодь, захоплювала кращі її таланти і за їх же допомогою прославляла воєнні дії поляків, їх внутрішню і зовнішню політику, літературу. Процес входження Русі до складу Польського королівства П. Куліш інтерпретував складовою масштабнішого процесу – католицької (західної) експансії на схід. При цьому «головним двигуном» нещасливого для обох сторін єднання руських з поляками була, як писав він, завойовницька політика Римської церкви.

Ставлення ученого до політики Речі Посполитої на руських землях увиразнюють образні характеристики поляків: «спокусники Русі», «викрадачі її святинь і фундацій», «насильники її релігійної совісті» тощо. «Ксьонзиську роботу» у сферах релігійних переконань предків П. Куліш у своєму традиційному стилі окреслював як «хрещення /.../ у папізм і польщизну».

Польські впливи на руську культуру вчений інтерпретував проявом чужої, тобто західної культурної традиції й давав їм упереджено-зневажливі оцінки на зразок «наносний ґрунт полонізму». Це стосувалося, зокрема, і писемної руської мови раньомодерних часів. Так, аналізуючи документальні пам'ятки, писані цією мовою, він кидав критичні зауваження стосовно «чужих звуків», «чужих нестійких складів» і загалом «замогильної мови»; самих авторів таких документів він називав «напівполяками». Про культурну діяльність руських «напівполяків» учений метафорично писав, що вони свою мову «підтягнули до польщизни, одягнули її в польське лахміття, в недоноски польської грамотності» [420, с. 291].

У деяких фрагментах Кулішевих праць проглядалася позитивна рецепція європейської культури загалом при одночасному негативному сприйнятті польщизни. Одночасно із поширеними в Західній Європі уявленнями про рицарство, читаємо у нього, представники європеїзму прищеплювали у слов'яно-руському середовищі латино-польське «знеособлення»: робили руських людей якщо не поляками, тобто католиками, то «недоляшками», тобто уніатами. П. Куліш констатував у руському суспільстві Речі Посполитої поєднання двох цивілізаційних впливів: «Наша малоруська нація в цілому своєму складі опинилась тоді в Польській державі між двох протилежних течій. Верхня притягувала її до Заходу, нижня – до Сходу, і в обидвох течіях брали участь люди, засвоївши єзуїтську манеру морочити суспільство» [436, с. 192]. Як бачимо, автор не надавав однозначної переваги одній із сторін міжцивілізаційного протиборства. Не без іронії згадував він шляхетську традицію, за якою панувала тоді в Польщі мода здійснювати освіченим юнакам перед вступом на державну службу подорож Західною Європою. У цій традиції, підкреслював П. Куліш, «полякоруси» випередили москворусів на три століття [437, с. 10]. У текстах П. Куліша прочитуємо звинувачення поляків за спричинення ворожнечі

всередині Слов'янського світу. Польща, зауважував він, «прославилась» у Європі озброєнням Малої Русі проти Русі Великої.

Негативна Кулішева рецепція західних впливів на Польщу виразно проглядається у його розмірковуваннях про Хотинську війну. На думку вченого, рятувати Польщу Конашевичеві не вартувало, оскільки під турецьким пануванням вона не стала б ні розпуснішою, ні безмістовнішою, ніж під латинським. Як західні впливи на саму Польщу, так і польську політику на Русі він трактував як багатівікову роботу латинської культури, що відсунула свої траншеї за межі католицького світу – «в землю Володимира і Ярослава». Незважаючи на визнання факту засвоєння поляками європеїзму, П. Куліш не переставав нагадувати про кровну слов'янську спорідненість між поляками та русинами у часи найбільшої ворожнечі, коли вони стали двома ворожими таборами, озлобленими згодом до звірячої люті. І тоді між ними була видимою «кровна, не згладжена навіть латинським ренегатством спорідненість» [422, с. 280].

Своєрідним підсумком рефлексій П. Куліша стосовно західного цивілізаційного вибору Польщі може слугувати його вислів про те, що польський народ працював у Слов'янщині на користь не-слов'янської, фактично «антислов'янської ідеї – на користь церкви, яка увірвалася в слов'янський світ у всеозброєнні політичної тиранії» [421, с. VII]. Вчений резюмував, що поляки своє панування над Руссю здійснювали завдяки єдності з цивілізованим світом й шукали собі підмоги у європейській освіті. Однак, як писав він, у Європі їх жорстоко обманули: взяли від них усе, що можна було взяти, на користь цієї ж Європи, та обдарували усім, що «було гіршого в антислов'янській цивілізації» [422, с. 263].

Таким чином, Кулішева рецепція цивілізаційного статусу Польщі не тільки не вийшла за межі української історіографічної традиції, але істотно поглибила її. Учений вважав Польщу країною, що обрала західний шлях цивілізаційного розвитку. Водночас він не заперечував ролі і слов'янських засад в її історичній генезі. Хоча у працях П. Куліша не прочитуємо відвертої слов'янофільської тези про «зраду» Слов'янщини, все-таки простежуємо у них значну кількість тверджень про засвоєння поляками неслов'янських явищ та атрибутів. Важливо, що П. Куліш істотно

відрізнявся від попередників у трактуванні даної проблеми. Для нього засвоєння Польщею західноєвропейських засад (чи збереження своєї слов'янськості) не було самодостатнім фактом, а показником таких цінностей, як культурність, освіченість чи загалом цивілізованість. Саме вони зумовлювали його суперечливі оцінки історичного образу Польщі і польсько-руських взаємин зокрема.

Пізній П. Куліш з-поміж своїх сучасників вирізнявся насамперед тим, що головним оцінним критерієм у його концепції поставали не ідентифікуючі ознаки «свій-чужий», а ціннісні характеристики «цивілізований-варварський». Звідси впливала специфіка кулішівської формули: «своє/варварське» поціноване упереджено; «чуже/цивілізоване» – схвально. Відповідно Польщу він характеризував не стільки у призмі «слов'янське-західне», як «культурне-варварське». В той час як одні західні атрибути Польщі (католицизм, єзуїти, латиномовна писемність, схоластика) учений нищівно критикував, то інші (агрокультура, військове мистецтво, частково освіта) – позитивно схвалював. Як видно, західність/слов'янськість Польщі не були для П. Куліша самодостатніми критеріями. За тими самими принципами він оцінював і польські впливи на Русь-Україну. Погоджуючись з усталеною історіографічною парадигмою про Польщу як транслятора західноєвропейських впливів, він одночасно давав цим впливам кардинально протилежні оцінки – від схвальних відгуків до нищівної критики.

«Польську цивілізацію» докатолицького періоду учений загалом оцінював позитивно; її західні компоненти характеризував неоднозначно. Прийняття поляками католицизму П. Куліш прирівнював до втрати цивілізаційної самобутності. Натомість польські впливи на руські землі поціновані за допомогою іншої схеми. «Руську цивілізацію» (як самобутньо слов'янську) потрактовано у працях П. Куліша як знищену Батиєм. Відтоді історія Русі – це, за його висловлюваннями, хроніка напівазіатського «варварства» та «невігластва». У такому контексті польські впливи (незважаючи навіть на свою західність чи католицькість) поставали культуротворчими та цивілізуючими. Саме такими аргументами П. Куліш обґрунтовував свою концепцію цивілізаційного розвитку Польщі та її впливів на Русь-Україну.

Деякі міркування про цивілізаційну приналежність Польщі віднаходимо в науковій спадщині В. Антоновича. Католицьке віросповідання поляків він розцінював як «чужий принцип» [109, с. 83]. У студії «Три національні типи народні» учений вказував на наявність чужих засад у їх релігійному житті, зазначаючи, що у релігії Польщі важко вирізняти те, що стало породженням народного характеру, а що придбане, як готове, від католицької церкви. Загалом В. Антонович підсумовував, що поляки відзначались релігійною нетерпимістю [123, с. 97]. Варта уваги думка В. Антоновича про те, що польська шляхта стояла на «досить слабкому ступені цивілізації та розвитку» [112, с. 493]. Окремі висловлювання про цивілізаційну орієнтацію Польщі маємо у науковій спадщині Д. Яворницького. Так, думку про цивілізаційну ворожість поляків підтверджує теза, що українські козаки «ненавиділи ляхів за те, що були католиками, гонителями православної віри й пропагандистами унії» [612, с. 193].

Ширші міркування про генезу цивілізаційної орієнтації Польщі простежуємо в історичних працях О. Єфименко. Давньопольську державу вона вважала жертвою германської експансії, оскільки германське плем'я ще від XII–XIII ст. напирало на Польщу із Заходу. Дослідниця особливо наголошувала на німецькій колонізації польських міст, яка «заливала» не тільки онімечену Сілезію й Велику Польщу, але й Малу Польщу та Мазовію. Про німецьку експансію на Польщу вона вела мову як про масштабний і довготривалий процес. Німецькі традиції чинили, за Єфименко, глибокий тиск на польські; німці віддавна колонізували Польщу. Особливо вона наголошувала на масовості німецьких поселень після татарського нашестя в XIII ст. Проявами німецького впливу дослідниця трактувала цехові братства, технічну мову тощо. Узагальнюючи це питання, резюмувала: «Німецький вплив на Польщу, а відповідно і Русь, був глибоким, сильним, особливо у сфері міського промислового життя» [334, с. 301]. Стосовно пізніших періодів, то О. Єфименко відзначила економічну та військову залежність Польщі від німецьких колоністів. Протидіяти цьому напору, на її думку, ставало нелегко, тому що держава змушена була протегувати німецькій колонізації, оскільки у ній вона черпала військову силу і матеріальні засоби. Дослідниця резюмувала, що Польща «примкнула» завдяки своїм

«німецьким» містам до промислового руху Європи. Польщу ранньомодерної епохи О. Єфименко трактувала вже західною країною й протиставляла її слов'янству. Як зазначала вона, «Русь протиставила себе Польщі як представниця іншої духовної культури, не тільки не схильна зрікатися себе в користь культури чужої, але і вимагаюча до себе очевидної поваги» [329, с. 178]. Як бачимо, Польща завуальовано потрактована схильною зрікатись від «свого» на користь «чужого».

Литовсько-Польську державу XVI ст. дослідниця бачила цілком відкритою для європейських впливів. Зрозуміло, що головним атрибутом західності Польщі вона вважала католицизм. При цьому віддавала належне історіографічній традиції потрактування єзуїтів як головного насадника західноєвропейських засад. Декілька десятків років єзуїтського впливу, як писала дослідниця, трансформувало польське суспільство із вільнодумного і терпимого у питаннях віри в одне з найбільш нетерпимих, майже фанатично налаштованих суспільств Європи. О. Єфименко констатувала наявність у Польщі, крім католицизму, іншого західного атрибута, а саме вплив релігійного вільнодумства, яке прямувало із Заходу. «Волинь, – зауважувала дослідниця, – ще не заторкнута заразою європейського релігійного вільнодумства, котра вже проникла у Польщу» [333, с. 8]. Західноєвропейські впливи, за її переконанням, були визначальними і у польській освітній сфері, оскільки польська «педагогічна мудрість» живилася західноєвропейськими «уроками». О. Єфименко робила виразні натяки на поверхневому («зовнішньому») засвоєнні західноєвропейських засад з боку польської аристократії, представники якої насолоджувались зовнішніми формами західноєвропейської культури. Характеристика польської західності прочитувалася, зокрема, і у висловлюваннях про Наполеона, оскільки поляки, мовляв, мріяли про відновлення Польщі шляхом втручання цього «володаря» Європи.

Проблема цивілізаційного статусу Польщі була особливо актуальною для українських істориків Галичини XIX ст., адже у цьому краї українсько-польський антагонізм набув тоді особливої гостроти. Історична думка саме Східної Галичини є у цьому ракурсі цікавим дослідницьким полем. Тут у другій половині XIX ст. функціонували дві суспільно-політичні та науково-інтелектуальні течії –

старорусинсько-русофільська та українофільсько-народовська, представники яких відрізнялися не тільки у своїх візіях Польщі, але й цивілізаційних орієнтаціях. Якщо представники першої течії однозначно були прихильниками слов'янської цивілізаційної ідентичності, то представники другої пройшли своєрідну світоглядну еволюцію від слов'янської до європейської цивілізаційної орієнтації. Така ситуація дозволяє простежити, якою мірою інтерпретація історичного образу Польщі залежала від національно-політичних і цивілізаційних уподобань учених.

Серед істориків-галичан польська тематика найбільше зацікавлювала русофілів, адже для представників цієї течії боротьба з «польщиною» видавалась пріоритетним суспільно-політичним завданням. Саме історики старорусинсько-русофільської течії (Д. Зубрицький, Б. Дідицький, І. Шараневич, Я. Головацький, А. Петрушевич, Ф. Свистун та ін.) одностайно підтримували слов'янофільську тезу про «зраду» Польщею Слов'янщини на користь західноєвропейського шляху цивілізаційного розвитку.

Б. Дідицький, який з-поміж галицьких учених вирізнявся найрадикальнішим полонофобством, схвально відгукнувся про співучасть татар в антипольській політиці Лева Даниловича, адже, як писав він, вигідніше нам «прийняти дружбу від татар, ніж від тих західних сусідів, що давали нам унію, а з нею всю нужду і погибель для нашої батьківщини» [274, с. 74]. В середовищі галицьких істориків активно обговорювалось питання про характер релігійно-конфесійних відносин в контексті русько-польських контактів XIII–XIV ст. Б. Дідицький, наприклад, стверджував про постійне загрозливе намагання Заходу руками поляків повністю окатоличити Галицько-Волинську Русь шляхом насадження їй церковної унії з Римом. Щоб увиразнити гостроту русько-польського антагонізму, він вдавався до такого характерного для тогочасних досліджень стилістичного прийому, як зіставлення польської (західної) та татарської (азіатської) загрози. При цьому татарський фактор представлено значно привабливішим, ніж польський. Бо ж треба визнати, наголошував Б. Дідицький, що татари хоча і вороги наші, все-таки вони не руйнували звичаїв і порядків, які застали на Русі. Цей провідник русофілів вибудував цілу ієрархію чужоземних загроз для неї. Він переконував читачів, що недобрими сусідами для русинів стали татари-

грабіжники, але «ще сто раз небезпечнішими від них є для нас неустанні напасники угри і литовці, а вже найбільше із всіх поляки» [274, с. 74].

Як зауважував ще один історик-русофіл І. Шараневич, Галицька Русь унаслідок політики Польщі втрачала політичний та духовний зв'язок із Руським світом й інтегрувалась у світ західний. Як читаємо у нього, русини, приймаючи католицьку віру, приймали і «спосіб бачення Заходу», відчужуючись від Сходу і його засад, приймали звичаї «поборника Заходу» – Польщі, що відмежовувало їх від взаємин із православними поза межами Польського королівства. Таке відчуження галицьких русинів від русинів литовських і московських, переконував учений, переривало також політичний зв'язок з народом, з яким вони були поєднані колись походженням та історією [598, с. 202]. Хоча в працях галицьких істориків-русофілів польська тематика посідала пріоритетне місце, ці вчені трактували Польщу насамперед як національно «чужу» країну. Цивілізаційні аспекти розвитку Польщі їх цікавили дещо менше.

Натомість проблема цивілізаційного статусу Польщі була пріоритетною для історика народо-слов'янського табору С. Качали. Будучи носієм слов'янської ідентичності, цей діяч активно артикулював слов'янофільську тезу про «історичну похибку» Польщі – перехід її до західної цивілізації. У своїх історико-полемічних працях «Політика поляків поглядом Русі» (1879) та «Коротка історія Русі» (1886) він стверджував, що первинно русини та поляки були не окремими народами, а «двома вітками», «двома племенами» «спільного слов'янського роду». С. Качала розвинув тезу Д. Зубрицького про подібність мови, культури, суспільного ладу русинів та поляків у давні часи. Подібно до П. Куліша, він акцентував на тому, що слов'янський (грецький, східний, православний) обряд серед поляків поширився значно раніше латинського. Крім обряду, істинно слов'янськими рисами, характерними для обох народів, названо тут соціальну рівність, вічовий устрій, громадське право. У книзі неодноразово повторювалась думка, що для слов'янської ментальності притаманні риси демократизму. До появи пізніших відмінностей спричинилася, за С. Качалою, схильність поляків переймати західноєвропейські впливи. Основну причину цього історик вбачав у німецькій експансії на слов'янські землі. На його думку, німці поширили серед слов'ян латинський обряд, феодалний устрій та соціальну

нерівність. Вікова боротьба і довголітні взаємини з німцями мусили, за С. Качалою, вплинути і на поляків. Відстоюючи свою незалежність, останні переймали німецькі звичаї, втрачали свій давній старослов'янський устрій.

С. Качала негативно відгукнувся про відчуження Польщі від слов'янського світу й зближення її із західноєвропейською цивілізацією: «Польща розвивалася в державу після взірця західноєвропейського і стала в супротивності до всіх інших слов'ян. Поляки прийняли з давніх давен засади спільно поступати з Заходом». Розгортаючи висловлену думку, С. Качала підкреслював, що західна орієнтація заводи́ла їх не раз «задалеко», а інколи і «на бездоріжжя». Поляки в минулому, як і тепер, не розуміли свого особливого становища. Як наслідок, Польська слов'янська держава, опинившись на боці Заходу, переймала від нього не лише взірці політичного устрою, звичаїв та права, неприйнятних для слов'янства, але навіть і мову. Все це загрожувало польській народності [348, с. 6]. Русь, на противагу їй, потрактована безпосереднім втіленням демократичних давньослов'янських ідеалів, оскільки її суспільний лад, вважав С. Качала, базувався на таких засадах, як свобода, рівність, вічовий устрій.

Наслідуючи П. Куліша, С. Качала вдавався до інтерпретації етнонімів Русь та Польща. Скрізь, де певний час утверджувалося вічове право, там, міркував він, народ називався руським. Звідси поняття «руський» та «слов'янський» потрактовані рівнозначними. Оскільки Польща розвивалася наперекір слов'янським порядкам, то відповідно слово «польський» означало певною мірою те саме, що німецьке чи златинщене підданство. Цей історик поділяв також слухність Кулішевого припущення, що якби київський князь Володимир зайняв польські землі по Віслу або й далі, то можна допускати, що всі ці території прийняли б назву Русь [348, с. 5].

С. Качала послідовно заперечував міфи польської історіографії про цивілізаційну місію Польщі та роль Польщі як «передмур'я» Європи. Якщо Європа і мала якесь «передмур'я» з боку Польщі, писав він, то ним, безперечно, були козаки [617, с. 234]. Міжконфесійні та міжетнічні взаємини на руських землях в литовсько-польську епоху розглядались в галицькій науково-історичній думці як нероздільні. Віру вважали, за С. Качалою, невіддільною від народності; кожний християнин

латинської (католицької) віри вважав себе поляком, а православної віри – русином. С. Качала зауважував, що «польська політика вже у XIV ст. вдяглася в рясу» й відтоді окатоличення стало одним із головних її пріоритетів стосовно Русі. Він акцентував, що католицизм у Польщі ширився «вогнем і мечем» під впливом німецької експансії, що й стало першою передумовою порушення поляками загальнослов'янської єдності.

5.2. Погляд на Польщу як транслятора європеїзму

У другій половині XIX ст. слов'янофільська теза «зради» Польщею Слов'янщини поступово почала трансформуватися в іншу – про Польщу як посередника у ширенні західноєвропейських культурно-цивілізаційних впливів на Русь-Україну. Ця зміна пов'язана із впливом позитивізму й початком переорієнтації української історичної думки із слов'янської ідентичності на європейську. Появу цієї нової тези фіксуємо у тих працях українських істориків, де прочитуються ознаки засвоєння європейської ідентичності. Ця формула в окресленні цивілізаційного статусу Польщі присутня вже у працях істориків, які на попередніх етапах активно артикулювали ідеологему «зради» – М. Костомарова та П. Куліша. Найвиразніше думка М. Костомарова про Польщу як транслятора західної культури прочитувалася у студії «Південна Русь в кінці XVI віку». У ній автор твердив, що Польща орієнтувалася на Захід і намагалася засвоїти і «переробити по-своєму» культурні цінності романських та германських народів. Цією обставиною він обґрунтовував роль Польщі як посередника у передачі західноєвропейських впливів на Русь. М. Костомаров констатував, що руське дворянство, виходячи із культурних потреб, намагалася стати подібним до польського, а, отже, і до німців та загалом до західних європейців [412, с. 121]. Наведені тут спостереження підтверджують, що у М. Костомарова не було абсолютного негативізму до Польщі як носія й взірця європейської «просвіти». Все-таки посередницьку функцію Польщі він описував з прихованим осудом. Поляки відчули, писав учений, що для них настав час грати роль цивілізаторів Русі, тому «ринули» в країну, яка виявилася для них гостинною такою мірою, якою Польща була гостинною для західних європейців. При цьому М. Костомаров характеризував Русь як такого носія слов'янськості, який не давав

змоги Польщі повністю «озахіднитися». Якщо поляки, на його думку, при впливі на них Західної Європи не стали на шлях повного плазування, то це завдяки, окрім вільної форми правління, їх зв'язку із Руссю [412, с. 121].

Посередництво Польщі у ширенні європейських впливів на Русь-Україну пізній М. Костомаров тлумачив, використовуючи просвітницьку європоцентричну дихотомію «цивілізація-варварство». Як писав він, поляк для руського ставав істотою вищою, і сам поляк вважав себе таким. Литовські і руські пани навіть завели у себе при дворах притони для зайшлих «ляхів-цивілізаторів». Все польське і західне поставало взірцем освіченості і хорошого тону в домашньому житті, в способах поведження, у моралі. Учений резюмував: «Польща перемагала Русь своєю цивілізацією» [412, с. 120]. Водночас твердження М. Костомарова не позбавлені певних суперечностей, адже, як читаємо, «німців (германців) поляки загалом не любили, зберігаючи до них загальну слов'янську ворожість, і з відразою відкидали все, що вважали німецькою видумкою» [412, с. 123]. В цілому, вважаючи поляків достатньо європеїзованими, М. Костомаров одночасно не заперечував їхньої слов'янськості.

Про Польщу як транслятора західноєвропейської цивілізованості на Русь читаємо і в популярній костомарівській серії життєписів. Тут, зокрема, йдеться, що Польща як за географічним положенням, так за умовами життя стояла ближче до Західної Європи, зокрема в епоху її духовного відродження. Вчений констатував, що польське шляхетство, яке за інтелектуальним розвитком стояло значно вище від руського, підпорядковувало останнє своєму «цивілізаційному впливу» [361, с. 563]. В цьому, за М. Костомаровим, полягала причина переваги польської цивілізації над руською. В описі подій московської смути про поляків як цивілізаційно «чужих» підсумовано, що вони насиллям і хитрістю «зваблювали руських у латинство».

Пізній П. Куліш поруч із критичними заувагами стосовно впливу «польщизни» на Русь висловлював неабияке захоплення досягненнями польської культури. Загалом Річ Посполиту він вважав освіченим суспільством, а поляків – високоцивілізованою на свій час нацією. Ведучи мову про вплив Заходу на Польщу, він констатував, що власне близьке знайомство із західною культурою дало Польщі велику перевагу над

приєднаною до неї Руссю. Підкреслимо, що П. Куліш інколи висловлював навіть непомірне захоплення «польщиною». Так, перечитуючи історичні пам'ятки польського минулого, сам він пожалів, чому йому, П. Кулішеві, не дано було народитися поляком, щоб «разом з поляками насолодитися тодішнім чудовим життям» [420, с. 1].

Викладені вище підходи до поцінування Польщі мали місце переважно в характеристиках українсько-польських взаємин. Проте коли П. Куліш переводив увагу в інший цивілізаційний контекст – взаємини із татарами і турками, то образ Польщі кардинально змінював своє ціннісне навантаження. У контексті взаємин із мусульманським світом цей образ з цивілізаційно «чужого» трансформувалася у «свій». П. Куліш цілком поділяв польську ідеологему про «оплот/забороло» християнської Європи стосовно мусульманської Азії, визнаючи Польщу «передовим постом» європейської культури, оскільки вона більше від інших країн піддавалась небезпеці. «Польща, – читаємо у «Записках про Південну Русь», – передове укріплення християнства, повинна була стояти на своєму пості з серцем безстрашним» [335, с. 315]. У пізніх працях П. Куліш послідовно дотримувався концепції про колонізацію поляками південноруських степів. Згідно з цією концепцією, Польща як передовий форпост європейської цивілізації звільнила ці степи від кочових азіатських завойовників й колонізувала шляхом поселення тут руського селянства та польської шляхти. Оволодіння Південною Руссю з боку поляків, як стверджував учений, було не завоюванням чи поневоленням, а звільненням цієї землі, адже відібрані в «азіатських дикарів» й очищені від них пустині поляки заселяли, укріплюючи таким чином безпеку українців. Така концепція, зрозуміло, різко суперечила українській історіографічній традиції й водночас була суголосною польській історичній думці. За цією концепцією, польська шляхта не захоплювала, а відвойовувала українські землі; українське селянство трактувалося таким, що отримало степові землеволодіння завдяки шляхті. Звідси П. Куліш доходив висновку, що первинний поділ земельної власності, який здійснювався в інших країнах (наприклад, в Англії) вкрай несправедливо, не зазнав на Русі нічийх втрат.

В окремих випадках пізній П. Куліш протиставляв «вільну» Польщу образіві католицької Європи. Так, в сюжеті про К. Острозького він фіксував у дворі князя «строгі обличчя німецьких реформаторів, яких за межами вільної Польщі спалювали на вогнищах», а також «вигнаних папістами ректорів італійських університетів» [436, с. 24–25]. Польщу, отже, він трактував деякою мірою відмінною від Західної Європи. Звідси випливає, що П. Куліш однозначно не вписував Польщу в цивілізаційний образ Європи/Заходу.

У працях О. Єфименко також віднаходимо позитивні трактування цивілізаційного спрямування Польщі – як носія європейської цивілізованості. Вона, зокрема, твердила про витонченість європейського цивілізованого побуту, на ті часи вже досить поширеного у Польщі. Все-таки проникнення такої цивілізованості в Україну вона інтерпретувала як проникнення «чужого». Польська цивілізація, констатувала дослідниця, що панувала, не пустивши ще глибоких коренів, невдовзі розлиється по всій обширній території України. Інколи О. Єфименко визнавала навіть вищий рівень Польщі стосовно Західної Європи. За рівнем освіченості своїх вищих верств, за станом державних установ Польща, як писала вона, не тільки могла вважатися європейською державою, але і «однією із передових європейських держав свого часу». Проте одразу ж робила застереження, що «нікому не видно було, на якому нестійкому фундаменті зводиться цей ранній розквіт польської культури» [334, с. 205]. Цивілізуючий вплив Західної Європи на Польщу дослідниця вбачала у тому, що магнати набували більш гуманних й вільних переконань, «вештаючись» Європою. Порівнюючи Річ Посполиту із Московською державою, О. Єфименко констатувала у першій наявності європейських суспільних засад. Незважаючи на те, як вузько розуміли політичну свободу у Польщі, писала вона, тут все-таки було створено атмосферу, в якій став можливим розвиток суспільних інституцій, придушених в умовах російського абсолютизму. Дослідниця, резюмуючи про значення Польщі в українській історії, метафорично писала про неї, як про «вікно у Європу, здавна прорубане» [331, с. 178]. Таким чином, оцінки західного цивілізаційного спрямування Польщі у працях О. Єфименко були неоднозначними. Загалом вона упереджено оцінювала цивілізаційний вибір поляків як своєрідну

«зраду» слов'янства на користь «чужого», тобто західного. Водночас у неї простежуємо позитивно-схвальні умотивування окремих аспектів цього вибору, особливо коли йшлося про засвоєння Польщею західноєвропейської освіти, культури та цивілізованості загалом.

У другій половині ХІХ ст. в Галичині на фоні загострення конфронтації всередині українського національного руху в середовищі інтелектуалів народовського табору визріла ідея польсько-українського порозуміння. Вона мала своїм наслідком спробу переоцінки ролі Польщі в руській національній історії й подолання гострих антипольських упереджень. Так, починаючи із 1880-х рр., почав публікувати свої популярні узагальнююче-синтетичні праці та підручники провідний історик-українофіл О. Барвінський. Він підійшов до проблематики польсько-українських взаємин доволі стримано й висвітлював їх загалом у нейтральному емоційному стилі. Все-таки у його історичних працях прочитуємо між рядками певні упередження до поляків, насамперед за агресивно-експансіоністські тенденції Польщі стосовно Русі. Принциповою відмінністю від попередників у працях О. Барвінського стала відсутність мотиву «цивілізаційної зради» Польщею «слов'янської ідеї». У його історичній концепції Польща хоча і постає «чужою» національно-політичною спільнотою, проте частиною «своєї» цивілізаційної спільноти – Європи. На цей час проблема «відпольщення» (обґрунтування національної окремішності русинів-українців та поляків) була практично вирішеною. Натомість для українофілів найбільш гостро постала проблема «відросійщення». Тому логіка політичної ситуації вимагала пом'якшення гостроти антипольської риторики й переведення її в емоційно нейтральні тони. Як бачимо, зміна пізніми народовцями цивілізаційної ідентичності із слов'янської на європейську істотно вплинула на характер антипольських упереджень інтелектуалів цього середовища. Започаткована О. Барвінським тенденція загалом збереглася в середовищі українських істориків Галичини і на початку ХХ ст., зокрема серед представників школи М. Грушевського.

Таким чином, галицькі історики слов'янської ідентичності поглибили слов'янофільсько-панславістську тезу про «історичну похибку» Польщі – західноєвропейський історично-цивілізаційний вибір і зраду «слов'янської ідеї».

Якщо ще у середині ХІХ ст. негативно-упереджений погляд на Польщу був характерним для представників обидвох провідних суспільно-політичних течій, то наприкінці століття інтерпретація польського фактора стала своєрідним індикатором цивілізаційної ідентичності істориків. В уявленнях русофілів Польща продовжувала залишатись представником Заходу, а для українофілів-народовців поставала хоча й національно «іншою» спільнотою, проте складовою «своєї» цивілізації. Звідси гострота антипольської риторики у історичних текстах останніх помітно зменшилася. Принциповою концептуальною новизною в осмисленні цивілізаційного статусу Польщі українська історична думка Галичини не вирізнялася – більшість артикульованих ученими положень та ідей були інтелектуальними запозиченнями із наддніпрянсько-української чи російської історичної думки. Саме у Галичині ці концептуальні положення набували максимальної виразності та емоційно-полемічної гостроти. Соціальне замовлення у формі актуального тоді польсько-руського антагонізму у політиці краю спонукало вчених висвітлювати історичний образ Польщі як цивілізаційно «чужої» та «зрадниць Слов'янщини» з максимальною риториною загостреністю. Звідси інтерпретація Польщі як представниці Заходу у галицьких істориків прочитувалася стилістично чіткіше, ніж у наддніпрянських. Артикульовання тези про її «історичну похибку» у Галичині сформувало не стільки науково-дослідницький, скільки суспільно-політичний дискурс.

Деякі міркування з приводу цивілізаційного статусу Польщі прочитуємо в історичних текстах М. Драгоманова. Одразу зауважимо, що полоністична тематика здебільшого не поставала предметом спеціальних його зацікавлень. Загалом у драгоманівській публіцистиці помітна певна антипатія до польського чинника, що мала не національно-культурне, а радше соціально-станове підґрунтя: «польщизну» вчений ототожнював насамперед із аристократично-шляхетськими тенденціями. Відповідно до своїх концептуальних засад він трактував історію Польщі крізь призму дихотомії «варварство-цивілізація» або, як писав, з огляду на «європейську еволюцію». В епоху давньопольської державності М. Драгоманов не простежував європейської цивілізованості: польські королі були подібними до литовсько-руських князів [323, с. 92]. Він підкреслював, що поляки, опанувавши Москву у 1610–1613 рр.,

поводились там «не дуже-то толерантно» (тобто «не по-європейському»). Як впливає із загальної логіки історичних поглядів М. Драгоманова, Польща в ході свого розвитку поступово набувала західноєвропейських прогресивних тенденцій й саме завдяки їм ставала цивілізованою країною. У студії «Малоросія у її словесності» вчений спростовував усталений історіографічний стереотип про виключну згубність польських впливів на Україну, оскільки вони поставали для останньої «провідником європейських впливів загалом». Аналогічно він писав про польські впливи на Московію, які започаткували у ній «культурний наплив» Європи [303, с. 6]. Загалом у цивілізаційних уявленнях М. Драгоманова Польща поставала країною, яка спочатку сама «цивілізувалася» завдяки прогресивним західноєвропейським впливам, а згодом почала виконувати місію посередника у процесі трансляції цих впливів на українські та російські землі.

Дещо парадоксальною є ситуація із цивілізаційною пропискою Польщі в текстах М. Грушевського. Як відомо, польська тематика посідала у них одне із центральних місць, а історичний образ Польщі окреслений чи не головним національно-політичним ворогом України. Так, у «Нарисі історії українського народу» М. Грушевський назвав поляків людьми «чужої народності і віри», водночас не приділяючи належної уваги питанням цивілізаційного статусу Польщі. В цілому вчений поділяв засадничу думку своїх попередників про Польщу як країну, що активно засвоювала засади західноєвропейської культури. В «Ілюстрованій історії України» він зазначив, що польська культура XIV–XV ст. не була високорозвинутою, а «слабеньким і відсталим відгомоном» тогочасної німецької й італійської культури. Той факт, що у Речі Посполитій вона мала перевагу над культурою українською, М. Грушевський пояснював насамперед її державницьким, офіційним статусом, її адаптованістю до обставин громадського життя Польщі. Вагомого значення М. Грушевський надавав близькості культури польської католицько-латинській культурі Німеччини та Італії, до яких «латинська мова шкільна і письменська відкривала дорогу» [202, с. 219]. У польському церковному житті XVI ст. історик вбачав переважаючі німецькі впливи реформаційного, антикатолицького спрямування. Зрозуміло, що М. Грушевський не сумнівався у вагомості

західноєвропейських впливів на Польщу, особливо її традиційних зв'язків з «німецько-латинським світом». Проте цей факт не був для нього вирішальним в обґрунтуванні ролі Польщі у західній орієнтації України. В українській історії, писав учений, цивілізаційний «поворот українських земель фронтом до заходу» розпочався значно раніше від входження українських земель до складу Польської держави. Додамо, що М. Грушевський не вважав Польщу у цивілізаційному сенсі цілком західною країною, оскільки віднаходив у її історичній традиції східні («орієнтальні») культурні елементи. Так, польське шляхетське життя XVI–XVII ст., за його словами, було для європейців «вповні Halb-Asien».

В «Історії України-Руси» М. Грушевський, як простежуємо, неодноразово іронізував з польської «культурної місії» на українських землях, зіставляючи інтенсивне життя міст давньоруської епохи та «никле життя» й «пародію торгівлі й промислу» у Польській державі [208, с. 261]. «Убогу» польську культуру XVII–XVIII ст. учений вважав «лихенькою копією західноєвропейської», незважаючи на те, що вона мала статус «вищої культури». Піддаючи сумніву тезу про «культурну місію» Польщі на українських землях, суть якої полягала в пересаджуванні сюди західної «цивілізації», історик майже іронізував, що її реальним результатом став економічний і культурний занепад українського елемента [209, с. 140].

Польсько-шляхетську традицію М. Грушевський трактував як «зверхню політуру» чи «запозичений лак» європейської культури, що механічно насаджена на примітивні і некультурні підстави економічного та суспільного життя Польщі. Звідси, резюмував він, польські впливи на Україну не виправдано трактувати проявом культурності [209, с. 233]. На думку вченого, стара Польща крізь призму культурності до другої чверті XVI ст. не мала підстав імпонувати Русі: вона була «задвірком, Hinterland-ом західної Європи не тільки без всякої тіні самостійності, але й без скільки-небудь живішого культурного руху в цій сфері» [209, с. 412]. Він хоча і визнавав помітніший поступ Польщі у сфері засвоєння західноєвропейської культури, проте не надавав писанням про українське відставання принципової ваги. М. Грушевський, таким чином, погоджуючись із твердженнями про Польщу як транслятора західноєвропейських впливів на Україну, акцентував водночас на певній

відсталості самої Польщі стосовно країн Західної Європи (тобто, за сучасною термінологією, на її «недоєвропейськості»). Погляди ученого на цивілізаційний статус цієї держави були характерними значною мірою і для представників його Львівської історичної школи, зокрема С. Томашівського, який писав, що Польська держава виросла на «підкладі германського завоювання» [585, с. 32].

* * *

В українських цивілізаційних дискусіях «довгого ХІХ століття» Польща поставала найбільш проблематичним дослідницьким об'єктом для репрезентантів двох форм ідентичності. Звідси деякі історики питання її «цивілізаційної прописки» оминали, інші – піддавали його поглибленому науковому розгляду. Історичний образ Польщі підважував слов'янську ідентичність в самих основах її концептуальних засад. Католицьке віросповідання поляків радикально заперечувало переконання про православ'я як визначальний атрибут слов'янської ідентичності, а наявність західноєвропейських тенденцій в польській історії суперечила постулату про слов'янську самобутність. Для українських істориків цієї ідентичності оптимальним способом розв'язання названих суперечностей стало декларування тези російських слов'янофілів про «зраду» Слов'янщини Польщею, тези, що різноаспектно пов'язувалась з її західноєвропейським цивілізаційним вибором. Ступінь цієї «зради» та набутої «європейськості» поляків в більшості інтерпретацій не набув абсолютного характеру, оскільки українські історики віднаходили в історичному образі Польщі також і слов'янські риси. При цьому різнорідна позитивна характерологія образів поляків обґрунтовувалась їхньою вродженою слов'янськістю, а негативна – набутою європейськістю. Звідси вчені слов'янської ідентичності використовували образ Польщі для ілюстрування як «своїх» (слов'янських), так і «чужих» (католицьких/західних) цивілізаційних атрибутів з відповідним аксіологічним наповненням.

Не менш проблематичним був історичний образ Польщі для вчених європейської орієнтації. В обґрунтуваннях власного цивілізаційного автостереотипу він, будучи національно «іншим», поставав одночасно цивілізаційно «своїм». Цей факт виявився дещо руйнівним елементом в концептуальному конструюванні

образу Європи/Заходу як цивілізаційного «свого». Атрибути образу Польщі виразно контрастували із стереотипними уявленнями про Європу, особливо коли йшлося про такі її ознаки, як «просвіченість» та «цивілізованість». Тому проєвропейськи зорієнтовані історики апелювали до кількох відмінних між собою стратегій стосовно розв'язання окресленої проблеми. Найтиповішою із них було визнання за Польщею ролі посередника у процесі транслявання західноєвропейських культурних впливів («цивілізованості») на Україну. Оскільки така стратегія логічно передбачала визнання за Польщею вищого (у зіставленні з Україною) ступеня цивілізованості, то українські вчені не завжди могли її прийняти. Звідси національно-політичні ознаки польськості вони часто виносили поза контекст цивілізаційного образу Європи й інтерпретували їх поза її цивілізаційним статусом, тобто намагались сконструювати Європу «без поляків». Ще одна стратегія розв'язання цивілізаційної належності Польщі передбачала погляд на неї як таку, що не цілком засвоїла засади європеїзму. Таким чином, історичний образ Польщі суттєво проблематизував українські цивілізаційні дискусії «довгого ХІХ століття» й спонукав вчених періодично корегувати уявлені цивілізаційні мапи.

ВИСНОВКИ

Доцільність наукового вивчення генези цивілізаційних ідентичностей в українській історіографії «довгого ХІХ століття» полягає найперше в увиразненні теоретичних міркувань стосовно дискутованої сьогодні проблеми про (не)реальність феномена цивілізації. Побутування в межах однієї історіографічної традиції принципово відмінних парадигм цивілізаційної належності України, а також зміни цивілізаційної ідентичності з боку окремих істориків не заперечують перспективності конструктивістського підходу, за яким цивілізації є інтелектуальними конструктами (образами), що постають у їх уявленнях. Проте результати дослідження вказують одночасно і на те, що цивілізаційні образи на ментальних картах істориків не постали результатом саме довільного конструювання («винайдення») чи уяви істориків. Процеси інтелектуального їх творення опиралися на сукупність основоположних (переважно реальних) засад, насамперед спільність віросповідання, генетичну, мовно-етнографічну, ментальну, історичну (тобто культурну в найширшому розумінні) спорідненість. Спроб «віднайти» цивілізаційні образи поза межами цих засад не виявлено.

Генеза української цивілізаційної ідентичності поставала як процес поетапного домінування й конкурентного співіснування (взаємного поборювання і певного взаємопроникнення) насамперед двох головних її форм – слов'янської та європейської. Слов'янська ідентичність проявлялась в ототожненні національного простору Русі-України та її історичного минулого із Слов'янським світом як надетнічною спільнотою, головним цивілізаційним антагоністом якого вчені трактували Європу (Захід) загалом чи Германський світ зокрема. Збірний історіографічний образ Європи як головного «чужого» для Слов'янського світу вони ототожнювали з германськими народами; інших її складових (романських, кельтських народів) у цьому образі здебільшого не «помічали». Пріоритетною в історичних текстах носіїв слов'янської ідентичності (найперше М. Максимовича, М. Костомарова, Б. Дідицького) умотивована ідея протистояння слов'ян германській

експансії. Звідси західноєвропейські впливи на національну історію потрактовані як агресивне втручання «чужого» у сфери «свого».

У межах Слов'янського світу історики виділяли східнослов'янський цивілізаційний простір дещо вужчого масштабу – Руський світ. Руськість у різних історичних контекстах виокремлена не тільки як етнонаціональна, але й надетнічна, тобто культурно-цивілізаційна ознака. Слов'янськість та руськість історики співвідносили як загальне й окреме (цивілізаційні ідентичності ширшого і вужчого масштабів) та обирали їх критерієм оцінок й мірилом вартості історичних фактів чи явищ. Слов'янська ідентичність базувалася на православному віросповіданні як одному із визначальних атрибутів слов'янськості. Хоча факти наявності католиків-слов'ян та взаємної міжслов'янської ворожнечі суттєво підважували концептуальну побудову слов'янської ідентичності, її носії обирали стратегію (поза образом Польщі) нехтування цими фактами. Росію репрезентанти слов'янської ідентичності цілковито вписували у змістонаповнення образу Слов'янського світу. Російську слов'янськість, незважаючи на наукові докази вагомості в етногенезі росіян фінського етнічного компонента, вони не піддавали сумніву. Загалом слов'янська ідентичність сформувалася насамперед як реакція на домінуючу в епоху Романтизму пангерманістську ідейну доктрину і як спроба інтелектуалів подолати комплекс культурно-цивілізаційної меншовартості слов'ян. Її український варіант увиразнений мотивацією замаскувати «силою» слов'янської ідеї національний рух, інтелектуально та психологічно опиратись на її тогочасний авторитет.

Європейська ідентичність українських істориків (В. Антонович, М. Драгоманов, О. Барвінський, М. Грушевський, С. Томашівський) базувалась не стільки на обґрунтуванні тотожності України із Західною Європою, скільки на засадах близькості чи спорідненості із загальноєвропейським історичним процесом, на трактуванні західноєвропейських впливів на Україну як позитивних. Цілковите вписування України в цивілізаційний образ Європи науково зреалізоване уже наприкінці досліджуваного періоду, тобто на початку ХХ ст. Праці істориків засвідчують не стільки сформовану європейську ідентичність, скільки поліваріантні проєвропейські орієнтації чи симпатії. У них конкретизовано внутрішній зміст та

структуру образу Європи: крім германських, до нього віднесено романські, кельтські та власне слов'янські народи. У працях носіїв європейської ідентичності превалювали не мовно-етнографічна спорідненість чи конфесійна тотожність, як у носіїв слов'янської, а засади культури, прогресу, демократії, узагальнені як «цивілізованість». Власне цивілізованість артикульована як одна із ключових (часто навіть виключних) ознак Європи/Заходу.

Європейську приналежність учені обґрунтовували більшою мірою історично набутими тенденціями розвитку, ніж фактами генетичного походження чи географічної локалізації. Слов'янськість, за цією ідентичністю, сама по собі не зумовлювала цивілізаційної приналежності. Росія на ментальних картах носіїв європейської ідентичності виведена за межі «своєї» цивілізації й розглянута у просторі азіатського «варварства». Обґрунтування її цивілізаційного статусу в українській історіографії виконувало функцію маркера для розмежування двох ідентичностей: слов'янської та європейської.

Європейська орієнтація формувалась як відгук на поширення в епоху позитивізму ментальних карт, на яких еталоном суспільного прогресу, зокрема культури, окреслена саме Західна Європа. В українському варіанті утвердження цієї форми ідентичності зумовлювалося ще додатковим (водночас і вирішальним) фактором націотворчого першозавдання відросійщення. Саме інтелектуальна легітимізація ідеї про «іншість» Росії стосовно України великою мірою сприяла рецепції європейської приналежності. В такий спосіб дві форми цивілізаційної орієнтації (перша – ідейно антиєвропейська, друга – проєвропейська) спричинили позитивне сприйняття ідеї про цивілізаційні переваги Західної Європи. Ця рецепція відзначалася принциповими відмінностями: в працях українських слов'янофілів вона артикульована формулою «Ми не гірші від Європи», у західників – «Ми також належимо до Європи». Два домінуючі українські цивілізаційні дискурси поставали фактично своєрідною інтелектуальною грою у «включення/виключення» України до цивілізаційного образу Європи. У цьому процесі два суб'єкти (західники безпосередньо, слов'янофіли – опосередковано) приймали засади європоцентричного світобачення.

Проблематичними для істориків слов'янської та європейської ідентичностей постали наукові підходи до інтерпретації цивілізаційної належності Польщі. Для перших католицьке віросповідання поляків та очевидність західноєвропейських засад у їх історичному розвитку не давали підстав беззастережного вписування Польщі в образ Слов'янщини. Якщо інші слов'янські країни з подібними атрибутами (Чехію, Хорватію) вчені могли оминати увагою, то знехтувати польським чинником не дозволяла специфіка українського історичного матеріалу. Способом розв'язання цієї проблеми виявилась ідеологема вчених слов'янської ідентичності про «зраду» Слов'янщини й перехід Польщі у простір Західної цивілізації. Її концептуальне вивершення було однозначним: цивілізаційно «своя» Польща у процесі історичного розвитку стала «чужою». Для вчених європейської орієнтації історичний образ Польщі дещо дисонував із засадами про цивілізованість Заходу: проблемним видавався факт, за яким Польща, «своя» цивілізаційно, у національному сенсі поставала чи не головним «чужим». Звідси учені, визнаючи за Польщею роль транслятора прогресивних західноєвропейських впливів на Україну, нерідко змушені були виводити її за межі цивілізаційного образу Європи.

Вагомою складовою цивілізаційних дискурсів поставали збірні образи Сходу, Азії та Степу, змістово-поняттєві співвідношення між якими істотно відрізнялися – від повної тотожності до цілковитої диференційованості. Схід у певних контекстах (як антипод Заходу) рецептувався репрезентантами слов'янської ідентичності як «свій». Образи Сходу, Азії та Степу поставали здебільшого контрастним втіленням не просто «чужого» чи «ворожого» цивілізаційного життєпростору, але й найвиразнішим проявом «дикості» і «варварства». Їх внутрішній зміст зводився переважно до уявлень, насамперед про Азію, як про агресивне й відстале середовище, «цивілізацію-вампіра» (П. Куліш). Азіатський Схід та кочовий Степ потрактовані джерелом спустошливих руйнувань, що спричинювали суспільно-культурне відставання України, особливо у зіставленні її із Західною Європою у ранньомодерну та модерну епохи. Стратегія подібних обґрунтувань опиралась на метафору про Україну як «забороло» або «оплот» усього цивілізованого європейського континенту перед азіатським натиском. Духовно-релігійною засадою названої азіатської спільноти (за

винятком православно-слов'янського Сходу) було язичництво та мусульманство. Конкретним втіленням цивілізаційного образу азіатського Сходу в історичних текстах українських вчених поставали насамперед тюркські кочові народи (печеніги, половці, монголо-татари), а в пізніші епохи – кримські татари і турки. Контури образу азіатського Сходу здебільшого не виходили за територіальні межі цих народів. Високорозвинуті культури Індії, Китаю, Персії майже не привертали наукової уваги істориків. В науковому окресленні азіатського Сходу історики двох ідентичностей здебільшого не відрізнялися.

Образ Сходу вирізнявся широкою змістово-поняттєвою поліваріантністю: він артикулований не тільки у значенні Азія, Степ, мусульманський світ, але також як синонім Слов'янського світу, православного світу чи Візантії. Загалом різні варіанти рецепції Сходу поставали виявами орієнталістських світоглядних засад істориків. Український варіант орієнталізму відрізнявся від свого західноєвропейського аналога, оскільки, крім просвітницьких упереджень щодо Сходу як простору варварства, він мав ще й давніше джерело – опирався на українські козацько-літописні традиції сприйняття «бусурманського» Сходу як ворожого життєпростору. Звідси провідний орієнталістський мотив «східної загрози» поставав значною мірою продовженням української історіографічної традиції, хоча і підсилений модерною тенденцією західноєвропейського орієнталізму. Окремим фаховим сходознавцям (М. Драгоманов, А. Кримський) вдалося подолати орієнталістські стереотипи попередників і трактувати Схід з оцінно-нейтральних позицій.

На цивілізаційних картах українських істориків значно менше уваги приділено окресленню місця Візантії. Крізь призму сфери її культурного впливу вчені інтерпретували цю імперію як окрему цивілізацію, що була, за їхніми уявленнями, синтезом східних і західних чинників. Русь-Україну і Візантію вони мислили як «інші», але не цілком «чужі», тобто певною мірою споріднені цивілізаційні простори. М. Грушевський, на відміну від попередників, визнавав на давньоруському етапі національної історії домінуючі візантійські впливи. Цей факт у його рецепції надавав Візантії епізодичного статусу «своєї» цивілізаційної спільноти.

Детальний аналіз українських історіографічних текстів спонукає висновувати, що цивілізаційні образи не є споконвічними чи прадавними. Вони виявились найперше результатом модерної трансформації домодерних уявлень: кожен із них мав свого прототипа-попередника, насамперед на релігійно-конфесійних мапах епохи Середньовіччя (православний Схід, латинський Захід). Феномен цивілізаційної ідентичності сформувався як один із модерних заміників конфесійної та монархічної форм ідентифікації середньовічної епохи. При цьому він не був самодостатнім, а радше інструментом підсилення чи увиразнення національної ідентичності. За логікою націотворення, національний «чужий»/«ворог» повинен бути і цивілізаційно «іншим». В ієрархії цінностей національна ідентичність істориків посідала здебільшого пріоритетне місце стосовно цивілізаційної; творення цивілізаційних образів було цілком підпорядкованим завданням націотворення. Звідси цивілізаційні образи не поставали для істориків ХІХ ст. самодостатнім предметом вивчення: в тогочасному історіографічному процесі не віднаходимо праць на зразок «Історія Слов'янщини» чи «Історія Європи».

Результати дослідницьких спостережень умотивовують доцільність спростування деяких популярних сьогодні суспільно-політичних та інтелектуальних стереотипів, які артикуються у дискусіях про так званий цивілізаційний вибір України. Це стосується насамперед самого факту існування образів Європи/Заходу чи Руського/Слов'янського світу, які є не споконвічними й реально існуючими суб'єктами, а радше продуктом мислення інтелектуалів, насамперед істориків. Звідси ідеологеми про генетично задану, «природню» чи «прадавню» приналежність України до певного із окреслених образів позбавлені наукового підґрунтя. Вписування України у цивілізаційні образи (українська «слов'янськість», «руськість» чи «європейськість») є історично набутим та змінним результатом соціальних та інтелектуальних процесів. Цивілізаційну належність України, за уявленнями істориків, зумовлювали різноманітні чинники: релігійні переконання й конфесійна належність, світоглядні настанови, характер національної ідентифікації, ідеологічні уподобання, культурні пріоритети, рівень освіченості чи наукової фаховості, офіційна політика імперського центру тощо. Різноаспектне наукове осмислення цивілізаційних

образів, наявність яких констатуємо у працях істориків «довгого ХІХ століття», стало можливим завдяки застосуванню типових засад імагології, найперше ідентифікаційної дихотомії «свій-чужий». «Свій» цивілізаційний образ традиційно наділений позитивними аксіологічними рисами; ворожість образів «чужих» спільнот увиразнена засобами експресивно забарвленої лексики. Загалом процес «іншування» в українській історіографії відзначався сталою тенденцією: головний на певному етапі національно-політичний антагоніст українського руху поставав цивілізаційно «чужим».

Утвердження двох головних форм цивілізаційної ідентичності в історіографічному процесі ХІХ ст. співвідносилося із двома течіями (й відповідно епохами) західноєвропейських впливів: слов'янська ідентичність поставала продуктом світогляду епохи Романтизму, європейська – позитивістських засад та відповідного їм стилю історичного мислення.

При творенні цивілізаційних образів особливо актуалізована просвітницька дихотомія «варварство-цивілізованість». Представники обох форм цивілізаційної ідентичності позиціонували Україну і загалом «свою» цивілізаційну спільноту у просторі цивілізованості, протиставляючи її «чужим» спільнотам, локалізованих здебільшого на ментальних картах у просторі варварства.

Взаємодія двох форм цивілізаційної ідентичності в українському історіографічному процесі не набувала характеру відвертих дискусій чи загостреної ідейної полеміки. Слов'янська ідентичність упродовж значної частини ХІХ, а проєвропейська орієнтація – на початку ХХ ст. мали переважаючий вплив і сприйняті як закономірні феномени; ідейні постулати їх лідерів на вказаних етапах рецептовані в інтелектуальних середовищах як самоочевидні факти. Перехідний етап у зміні цих ідентичностей (друга половина, особливо кінець ХІХ ст.) позначений не стільки конфронтацією, скільки синтезом різних форм їх змістових постулатів. Звідси не відносимо безапеляційно деяких знакових постатей української історіографії до носіїв слов'янської чи європейської цивілізаційної орієнтації, оскільки вони поєднували у своєму світогляді елементи цих двох ідентичностей. У наукових біографіях вчених-істориків простежуємо поетапну зміну слов'янської ідентичності на європейську, яку

можна окреслити хронологічно. Звідси поділ персоналій на носіїв слов'янської та європейської ідентичності є деякою мірою умовним: для наукових та особистих взаємин цей поділ здебільшого не мав пріоритетного значення.

Аналіз цивілізаційних образів (Схід, Захід, Слов'янщина, Європа, Азія) дає матеріали для увиразнення особливостей стилю тогочасного історіописання. Змістово-проблемне наповнення названих образів у текстах істориків не набуло чіткої концептуалізації; мало місце наповнення їх (зокрема, Сходу) цілком взаємовиключними змістами. Цивілізації мислились здебільшого як напіваабстрактні чи загалом абстрактні спільноти. Територіальні контури цивілізаційних спільнот на тогочасних ментальних картах істориків часто неокреслені, уявлення про їхню внутрішню структуру обмежувалися переліком народів чи країн; характеристика внутрішніх ознак нерідко зводилась до констатації фактів релігійної «іншості». Інколи не бралися до уваги конкретні реалії, за якими члени уявлюваних цивілізаційних спільнот поставали політичними, духовними чи культурними антиподами, а міра антагонізму між цивілізаційно «своїми» народами чи країнами виявлялася значно виразніше, ніж з цивілізаційно «чужими». Деякі фактографічні матеріали дисонували із сукупністю характерних атрибутів того чи іншого цивілізаційного образу, що зумовлювало цілеспрямоване «непомічання» з боку вчених тих історичних фактів, явищ, етноментальних рис, а навіть народів і країн, які не вписувались в стереотипні образи цивілізацій. Звідси конструювання цивілізаційної ідентичності у текстах деяких істориків можна розглядати як маніпулятивну стратегію з метою досягнення соціально значимих результатів. Подібні стратегії передбачали акцентування на «потрібних» ознаках історичного минулого при одночасному нехтуванні «незручними».

Спосіб конструювання цивілізаційної ідентичності у досліджуваній період («довге ХІХ століття») базувався на принципі цілковитого вписування України в один із цивілізаційних образів. Визнання наявності деяких «чужих» цивілізаційних впливів на «свій» життєпростір характерологічного змісту цього вписування не міняло: Україна, за уявленнями істориків, перебувала у цивілізаційній структурі або Слов'янщини, або Європи. У працях М. Драгоманова та М. Грушевського

окреслилася тенденція до визнання феномена, який пізніше, у міжвоєнний період, узагальнений місткою формулою «Україна між Сходом та Заходом».

Дві форми цивілізаційної ідентичності українських істориків істотно відрізнялися своєю хронологічною спрямованістю. Слов'янська була більше ретроспективною, опиралась на засади історичного минулого: православне віросповідання, спільне генетичне походження, мовно-етнографічну спорідненість, уподібнення історичного досвіду. Вона апелювала до традиції й усталення існуючих суспільних здобутків. Прихильники слов'янської ідентичності мислили слов'янськість Русі-України як природню, прадавню і генетично задану характеристику, а проникнення чужорідних елементів у її сутність розцінювали як фаталізм. Генетичні її витoki вони виводили з епохи великого розселення слов'ян (І тисячоліття н. е.), відшукуючи у ці часи корені слов'янськості як незмінної цивілізаційної характеристики Русі-України. Слов'янська ідентичність ґрунтувалась на світоглядних засадах традиціоналізму та ізоляціонізму.

Європейська ідентичність мала більшою мірою перспективне спрямування й базувалась на засадах, характерних для модерної епохи: динамічного розвитку, прогресу, культурної взаємодії, полікультурності тощо. Її прихильники апелювали не стільки до прадавніх коренів української європейськості, скільки до подібностей у тенденціях історичного розвитку України та країн Західної Європи. Українську європейськість учені інтерпретували здебільшого не споконвічною, а історично набутою даністю; інколи йшлося про неї не як про наявний на той час факт, а лише як про перспективу. Мовно-етнічний чинник не відігравав вирішальної ролі у засадничому контексті європейської ідентичності; у духовно-релігійній сфері її репрезентанти апелювали радше до засад свободи совісті, ніж до спільності віросповідання.

В українських історіографічних колах Російської та Австро-Угорської імперій простежуємо деякі регіональні відмінності в осмисленні цивілізаційної належності України. До 90-х рр. ХІХ ст. пріоритет у продукуванні цивілізаційних ідей належав історикам Наддніпрянщини. Західноукраїнські вчені поставали радше їх популяризаторами. У Галичині цивілізаційні ідеї артикульовані у значно чіткішій та

відвертішій формі, а ступінь полемічної заостреності дискусій був тут значно вищим. Переміщення інтелектуального центру цивілізаційних дискусій у Львів, де сформувалася наукова школа М. Грушевського, зумовлене насамперед цензурними обставинами. У піддавстрійських реаліях значно гостріше виявився антагонізм чинників, які були основою цивілізаційного розмежування. Каталізатором якісних зрушень в осмисленні цивілізаційної належності України стали події 1917–1921 рр. В цей період українські вчені вийшли за межі усталеної схеми, за якою Україна цілковито вписувалась в єдиний цивілізаційний образ. Звідси ці події треба вважати межею двох визначальних етапів генези української цивілізаційної думки.

Загалом цивілізаційні дискурси українських вчених «довгого ХІХ століття» становили вагому складову тогочасної української історичної, особливо суспільно-політичної думки. Вони були інтегрованою складовою націотворчих дискурсів як провідних у тогочасному суспільному бутті. Їх варто розглядати вагомим чинником світоглядної трансформації традиційних середньовічних форм ідентичності у модерні. Цивілізаційні дискурси шляхом вписування історії України у ширші наднаціональні цивілізаційні образи відіграли суттєву інструментальну роль в інтелектуальному конструюванні ментальних мап. Подальше вивчення цивілізаційної ідентичності українських вчених – як у плані розширення хронологічних меж, так і залучення до аналізу суміжних з історією інтелектуальних студій – постає актуальною дослідницькою темою для українських вчених.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

Архівні джерела

Центральний державний історичний архів України у Києві

Ф. 127. Киевская духовная консистория

Оп. 699.

1. Од. зб. 275. Рукопись М. Максимовича «О месте Андреевской церкви в г. Киеве», 1866 г., 8 арк.

Ф. 293. Киевский цензурный комитет

Оп. 1.

2. Од. зб. 3. Каталогъ книгамъ, одобреннымъ къ напечатанія Киевскимъ Цензурнымъ Комитетомъ на русскомъ языке 1849–1866 гг., 32 арк.

Ф. 2017. Упр. попечителя Київського учбового округу

Оп. 1.

3. Од. зб. 968. Курс русской историографии, составленный по лекциям проф. Д. И. Багалея /литография/ 1890 г., 553 арк. (1–3 част.).

Ф. 1235. Грушевські – історики, лінгвісти, 1830–1958 рр.

Оп. 1.

4. Од. зб. 25, Грушевський М. С. Щоденники та записна книжка, 1886–1913 рр., 382 арк. (1–3 част).
5. Од. зб. 164, Грушевський М. С. Стаття «Про найдавніші часи народу нашого», 1894 р., 25 арк.
6. Од. зб. 165, Грушевський М. С. Статті «Хмельницький та Хмельничина. Історичний ескіз» та «Хмельничина в розцвіті (1648–1650 рр.)». Неповний текст, 1897 р., 46 арк.
7. Од. зб. 166, Грушевський М. С. Статті «Одна з легенд Хмельничини. Хмельницький і Линчаївці» та «Матеріали до історії козацьких рухів 1590-х рр.». Б. д., 26 арк.

8. Од. зб. 203, Грушевський М. С. Статті «До історії руського обряду в старій Польщі» та «Сторінка з історії українсько-руського сільського духовенства (По Самборським актам XVI ст.)». Б. д., 60 арк.
9. Од. зб. 204, Грушевський М. С. Статті «Галицьке боярство XII–XIII ст.» та «Українські стародруки», 1895 р., 43 арк.
10. Од.зб. 205, Грушевський М. С. Статті «Нові видання Київської археографічної комісії» та «Нестор і літопис», 1891 р., 18 арк.

Національна бібліотека України ім. В. І. Вернадського.

Інститут рукопису

Ф. І. Комплексний фонд «Літературні матеріали».

Зібрання літературних творів і документів поч. XII–XX ст.

11. Од. зб. 550, Максимович М. А. Статті «Изследования Погодина» і «Нечто о варягах и Руси» [Послание к Погдину от Максимовича], 1846 р., 52 арк.
12. Од. зб. 558, Максимович М. А. Полемическое обозрение Малороссийской словестности, 11 арк.
13. Од. зб. 7900, Антонович В. Б. Конспект курса з історії Росії Московського та Петербурзького періодів 1870–71 рр. Скоропис 2-ї пол. XIX ст., 28 арк.
14. Од. зб. 7901, Антонович В. Б. Конспект лекцій курсу з історії Передмонгольської Русі до XIII ст. Лекції в Київському університеті 1870 р., 21 арк.
15. Од. зб. 7903. Антонович В. Б. Конспект лекцій з курсу з історії Передмонгольської Русі, 1878 р., 140 арк.
16. Од. зб. 8013. Антонович В. Б. Краткий очерк землевладений в Южной Руси. 12 арк.
17. Од. зб. 8087, Антонович В. Б. Историческая география Южной Руси [поч. 80-х рр. XIX ст.], 4 арк.
18. Од. зб. 8089. Антонович В. Б. Вводная лекция в курс истории Юго-Западной Руси., 6 арк.
19. Од. зб. 8104. Антонович В. Б. История малороссийского казачества. Курс лекций 80-х гг., 276 арк.

20. Од. зб. 8105, Антонович В. Б. Записки по Русской Истории. Курс 1878–79 гг. [Лекції, читані в Київському університеті], 8 арк.
21. Од. зб. 8106. Антонович В. Б. Древняя русская история. Лекции, читанные на Киевских высших женских курсах 1879 г. Скоропис В. Данилевича, 30 арк.
22. Од. зб. 44048. Драгоманов М. П. Ново-кельтское и провансальское движение во Франции [стаття, машинопис], 1875 г., 62 арк.
23. Од. зб. 44049. Драгоманов М. П. Ново-кельтское и провансальское движение во Франции [стаття, машинопис], 1875 г., 62 арк.
24. Од. зб. 44067. Драгоманов М. П. Историография Эллады [конспект лекцій], 1867 г., 172 арк.
25. Од. зб. 44070. Драгоманов М. П. Лекции Всеобщей истории в II семестре 1868 г. Эпоха реформации., 34 арк.
26. Од. зб. 45033. Багалея Д. И. Внешняя история Магдебургского права в городах Левобережной Украины после присоединения ее к России, 7 арк.
27. Од. зб. 45044. Багалій Д. І. Декабристи на Україні, 30 арк.
28. Од. зб. 45106. Багалея Д. И. Записка об украинцах и белорусах как о представителях русского народа [Чернетка], [Поч. ХХ ст.], 3 арк.
29. Од. зб. 45347. Багалій Д. І. Автобіографія та матеріали до неї, 199 арк.

Ф. 22. Костомаров Микола Іванович

30. Од. зб. 1. Костомаров Николай Иванович. Апология за Дмитрия Донского, 1864 г., 2 арк.
31. Од. зб. 3. Костомаров Николай Иванович. Рассказ из жизни Миниха [не окончен], 1864 г., 6 арк.
32. Од. зб. 9. Костомаров Николай Иванович. Общественная и домашняя жизнь в произведениях народного южнорусского песенного творчества в период упадка козачества, 20 арк.
33. Од. зб. 13. Костомаров Николай Иванович. Об учении раскольников., 4 арк.

Ф. 172. Драгоманов Михайло Петрович

34. Од. зб. 1. Драгоманов М. П. Курси лекцій по історії Древнього Востока, Римської імперії і др., 1864–1873 гг., 298 арк.
35. Од. зб. 2. Драгоманов М. П. Новые исследования в южнорусской истории. Чорновик. [60-е гг. XIX ст.], 75 арк.

Ф. 336. Яворницький Дмитро Іванович

36. Од. зб. 1. Эварницкий Дмитрий Иванович. История о Петре Великом [конспект], [1870-е гг.], 314+5 арк.

Ф. 338. Куліш Пантелеймон Олександрович

37. Од. зб. 4. Кулиш П. А. Предисловие к сочинению Юрия Крижанича «Малорусские казаки между Россией и Польшей в 1659 г., Б. д., 13 арк.

Центральний державний історичний архів України у Львові**Ф. 309 чт. Наукове товариство імені Т. Шевченка, м. Львів****Оп. 1.**

38. Од. зб. 1266 Стаття Грушевського Михайла «Впливи чеського національного руху у XIV–XV вв. в українським життю і творчості як проблема досліду» Машинопис, б. д., 1897–1900., 1–31 арк.
39. Од. зб. 1753 Робота Петрушевича А. С. «Филипп Орлик последний польский гетьман Западной Украины, 1709–1742» Брошюра и рукопись, 1872 г., 1–26 арк. (31 кадр).

Ф. 368 чт. Томашівський Степан, історик (1875–1930).**Оп. 1.**

40. Спр. 4. Праці Томашівського Степана про історичні кордони Польщі, Галиччини і Буковини та політичну боротьбу навколо цих територій (XVIII–XX ст.), 1–112 арк.
41. Спр. 9. Стаття Томашівського Степана про політичні відносини Росії з Польщею в 1914–1915 рр., 1916 р., 1–5 арк.
42. Спр. 11. Стаття Томашівського Степана «Галиччина як політичний і воєнний чинник колись і тепер (причинок до історії світової війни)», 1918 р., 1–60 арк.

43. Спр. 12. Стаття [Томашівського Степана] «Німці і Україна (про німецьку окупацію м.Києва та політичні події на Україні під владою гетьмана Скоропадського в 1918 р.)», 1918 р., 1–7 арк.

44. Спр. 44. Стаття [Томашівського Степана] про вирішення проблеми державності Східно-Європейських народів», 1917 р., 1–26 арк.

Ф. 401. Редакція журналу «Літературно-науковий вісник»

Оп. 1.

45. Од. зб. 48 Статті, рецензії, огляди та ін. М. Грушевського з філософії, соціології, естетики та джерелознавства. 1897–1900., 1–100 арк.

46. Од. зб. 70 Статті, рецензії й огляди західноукраїнського історика Крип'якевича Івана. 1904–1913 рр., На 352 арк.

Ф. 765. Колекція Петрушевича А. С. Український історик, філолог та етнограф

Оп. 1.

47. Спр 6. Статті Петрушевича А. про історичне минуле Галиччини, Болгарії і Сербії, роль і значення читалень та рукописи священника Петрушевича Григорія, XIX ст., 1–13 арк.

Фонд 834. Українське студентське товариство «Січ» у Відні

Оп.1.

48. Спр. 106. Грушевський Михайло «Початки «Січи» – стаття [1907]., 1–3 арк.

Державний архів Львівської області

Ф. Р-2923. Кордуба Мирон Михайлович, професор, історик

Оп. 1.

49. Спр. 7. Стаття: «Українсько-німецькі зв'язки на протязі століть», На 18 арк.

50. Спр. 9. Стаття: «Розмежування і поділ історичного предмету». Б. д., На 16 арк.

51. Спр. 14. Стаття: «Виникнення української народності». Генеологічна таблиця. Б. д., На 14 арк.

52. Спр. 18. Конспект лекцій з історії України. Том 1. Б. д., На 149 арк.

53. Спр. 33. Конспект лекцій з історії західних слов'ян в добі Перемислидів і П'ястів [1946]., На 74 арк.

54. Спр. 34. Конспект лекцій з Історії Західної Європи від Кромвеля до Великої французької революції [1946]., На 45 арк.
55. Спр. 35. Конспект лекцій з історії Австро-угорської монархії. Б. д., На 205 арк.
56. Спр. 37. Конспект лекцій з історії стародавнього світу і середніх віків. Б. д., На 67 арк.
57. Спр. 38. Конспект лекцій з історії Австрії, Польщі, України. Б. д., На 75 арк.
58. Спр. 39. Конспект лекцій з історії давньої Русі. Б. д., На 60 арк.

Львівська національна наукова бібліотека ім. В. Стефаника
НАН України. Відділ рукописів.

Ф. 19 Вагилевич І.

59. Спр. 24/п. 2. Незавершена праця І. Вагилевича «Вивід початків слов'ян від фрако-іллрійців. З приводу “Вступу критичного до історії Польщі” А. Бельовського», 287 арк.
60. Спр. 34/п. 7. Вагилевича Іван Миколайович. «Символіка слов'янська». Сер. XIX ст., 205 арк.
61. Спр. 47/п. 14. Вагилевича Іван Миколайович. Джерельні виписки, конспекти до питання трако-іллрів та початку історії слов'ян; матеріали про різні мови і способи їх загальних характеристик. Сер. XIX ст., 173 арк.
62. Спр. 48/п. 15. Рецензія І. Вагилевича «Уваги над розprawою “Початки історії Польщі” А. Бельовського», 18 арк.
63. Спр. 51/п. 15. Вагилевич Іван Миколайович. «Джерела про мешканців стародавньої Європи», Б. д., 28 арк.

Ф. 36 Головацький Я.

64. Спр. 678/п. 48. Головацький Я. Ф. «Дух учения двух церквей – восточной и западной» – чорновик статті 1884. Вільнюс, 5 арк.
65. Спр. 685/п. 48. Головацький Я. Ф. Матеріали, чорновики до статті «Историческая правда о поляках и евреях» 1883. Вільнюс, 8 арк.
66. Спр. 642/п. 39. Головацький Я. Ф. Матеріали до роботи «Исторические расследования о делах нашей церкви» 1885. Вільнюс, 10 арк.

67. Спр. 922/п. 62. Головацький Я. Ф. «О славянахъ задунайскихъ, живущихъ на балканскомъ полуострову» – чорновик статті та матеріали до неї 1875. Б. м., 10 арк.
68. Спр. 652/п. 45. Головацький Я. Ф. «Попытка и старания Римской курии ввести грегорианский календарь у славян православных и униатов. Библиографическая редкость – книга о новом календаре, напечатанная в 1595 г. В Риме» – чорновик статті, матеріали виписки. 1874. Вільнюс, 73 арк.

Опубліковані матеріали

69. Барвінський О. Спомини з мого життя. Частина перша та друга / Упор. А. Шацька, О. Федорук; Ред. Л. Винар, І. Гирич. – Київ; Нью-Йорк: Смолоскип, 2004. – 528 с.
70. В'ячеслав Липинський: З епістолярної спадщини: Листи до Д. Дорошенка, І. Кривецького, Р. Метика, О. Назарука, С. Шелухіна / Відп. ред. В. Смолій; Упоряд.: Т. Осташко, Ю. Терещенко. – К.: Ін-т історії України НАН України, 1996. – 199 с.
71. Головацький Я. Воспоминания о Маркияне Шашкевиче и Иване Вагилевиче // Литературный сборник. – Вып. I. – Львів, 1885. – С. 10–41.
72. Головна Руська Рада (1848–1851): Протоколи засідань і книга кореспонденції. – Львів: Інститут історії церкви Українського Католицького Університету, 2002. – XXXIV, 270 с.
73. Грушевський М. Щоденник (1888–1894 рр.) / Упорядник Л. Зашкільняк. – К., 1997. – 264 с.
74. Дідицький Б. Своежизтьевыи записки. – Ч. 1: Где що до історії саморозвиття языка и азбуки Галицкой Руси. – Львовъ, 1906. – 93 с.
75. Драгоманов М. Австро-руські спомини (1867–1877) / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Літературно-публіцистичні праці у двох томах. – Т. 2. – К.: Наукова думка, 1970. – С. 151–288.

76. Драгоманов М. Автобиографическая заметка / Михайло Драгоманов // Драгоманов. М. Літературно-публіцистичні праці у двох томах. – Т. 1. – К.: Наукова думка, 1970. – С. 39–68.
77. Єгунова-Щербина С. Пам'яті В. Б. Антоновича / Софія Єгунова-Щербина // Син України: Володимир Боніфатійович Антонович: у 3 т. – Т. 1. – К.: Заповіт, 1997. – С. 373–377.
78. Кореспонденція Якова Головацького в літах 1850–62. Т. 1–2. Видав К. Студинський // Збірник філологічної секції НТШ. – Т. 8/9. – Львів, 1905. – 392 с.
79. Кореспонденція Якова Головацького в літах 1835–49. Видав К. Студинський // Збірник філологічної секції НТШ. – Т. 11–12. – Львів, 1909. – 452 с.
80. Куліш П. Моє життя (Жизнь Куліша) / Пантелеймон Куліш // Куліш П. Моє життя: Повість про Український народ. Моє життя (Жизнь Куліша). Хутірська філософія і віддалена од світу поезія / Упорядкування, передмова, переклад, примітки О. Шокало. – К.: Редакція журналу «Український Світ», 2005. – С. 95–138.
81. Листи [В. Антоновича] // Син України: Володимир Боніфатійович Антонович: у 3 т. – Т. 1. – К.: Заповіт, 1997. – С. 226–323.
82. Листування Михайла Грушевського: Т. 1. – Київ; Нью-Йорк; Париж, Львів; Торонто: УІТ, 1997. – 399 с.
83. Листування Михайла Грушевського: Т. 2. – Київ; Нью-Йорк; Париж, Львів; Торонто: УІТ, 2001. – 415 с.
84. Листування Михайла Грушевського: Т. 3. – Київ; Нью-Йорк; Париж, Львів; Торонто: УІТ, 2006. – 720 с.
85. Михайло Драгоманов. Документи і матеріали (1841–1994). – Львів, 2001. – 733 с.
86. Михайло Драгоманов у спогадах. – К.: Либідь, 2012. – 312 с.
87. Москвофільство: документи і матеріали / Вступна стаття, коментарі та добірка документів О. Сухого. – Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2001. – 236 с.

88. Пантелеймон Куліш. Повне зібрання творів. Листи. – Т. I: 1841–1850 / Упоряд., комент. О. Федорук – К.: Критика, 2005. – 648 с.
89. Пантелеймон Куліш. Повне зібрання творів. Листи. – Т. II: 1850–1856 / Упоряд., комент. Олесь Федорук – К.: Критика, 2009. – 672 с.
90. «Русалка Дністрова». Документи і матеріали. – К.: Наукова думка, 1989. – 544 с.
91. Студинський К. З кореспонденції Дениса Зубрицького (рр. 1840–1853) / Відбитка з XLIII т. ЗНТШ. – Львів, 1901. – 66 с.
92. Студинський К. Матеріали до історії культурного життя в Галичині в 1795–1857 рр. // Українсько-руський архів: видає історично-філософічна секція Наукового товариства імені Шевченка. – Т. XIII–XIV. – Львів, 1920. – 232 с.
93. Листування Володимира Антоновича з Михайлом Драгомановим // Син України: Володимир Боніфатійович Антонович: у 3 т. – Т. 2. – К.: Заповіт, 1997. – С. 103–129.
94. Славінський М. Спогади / Максим Славінський // Син України: Володимир Боніфатійович Антонович: у 3 т. – Т. 2. – К.: Заповіт, 1997. – С. 211–225.
95. Стороженко М. Із споминів / Микола Стороженко // Син України: Володимир Боніфатійович Антонович: у 3 т. – Т. 1. – К.: Заповіт, 1997. – С. 406–411.

Історіографічні джерела

96. Антоневиць Н. Введеніє в отечественную исторію: Ч. I. / Микола Антоневиць. – Львовъ: Изъ типографіи Ставропігійского Института, 1905. – 89 с.
97. Антоневиць Н. Введеніє в отечественную исторію: Ч. II. / Микола Антоневиць. – Львовъ: Изъ типографіи Ставропігійского Института, 1907. – 93 с.
98. Антоневиць Н. Історія учителька життя. Написаль Проф. Д-рѣ Ник. Ив. Антоневиць, почетный и дожитненный членъ Общества им. Мих. Качковского / Микола Антоневиць. – Львовъ: Изъ типографіи Ставропігійского Института підъ управл. М. Рефця, 1908. – 48 с.
99. Антоновичъ В., Бець В. Историческіє дѣятели Юго-Западной Россіи въ біографіяхъ и портретахъ. Выпуск первый. Составили: Профессора Императорскаго Университета Св. Владиміра В. Б. Антоновичъ и В. А. Бець по

- колекції Василя Васильевича Тарновского / Владимир Антоновичъ, Владимир Бець. – К.: Типографія Императорскаго Университета Св. Владимира, 1885. – VI, II, 110 с.
100. Антонович В. Грановщина (Эпизод из истории Брацлавской Украины) / Володимир Антонович // Антонович В. Моя сповідь. Вибрані історичні та публіцистичні твори. – К.: Либідь, 1995. – С. 607–621.
101. Антонович В. Даниил Братковский (1697–1702) / Володимир Антонович // Антонович В. Моя сповідь. Вибрані історичні та публіцистичні твори. – К.: Либідь, 1995. – С. 237–247.
102. Антонович В. Джерела до історії Південно-Західної Росії – України: курс лекцій 1880–1881 навчального року / Володимир Антонович // Володимир Антонович. Лекції з джерелознавства. – Острог; Нью-Йорк: Українська Вільна Академія Наук у США, Національний університет «Острозька академія», 2003. – С. 42–232.
103. Антонович В., Драгоманов М. Историческія пѣсни малорусскаго народа съ объясненіями Вл. Антоновича и М. Драгоманова. Томъ первый / Владимир Антоновичъ, Михаил Драгоманов. – К.: Типографія М. П. Фрица, 1874. – 4, XXIV, 336 с.
104. Антонович В., Драгоманов М. Историческія пѣсни малорусскаго народа съ объясненіями Вл. Антоновича и М. Драгоманова. Томъ второй: Выпускъ I: Пѣсни о борьбѣ съ Поляками при Богданѣ Хмельницкомъ / Владимир Антоновичъ, Михаил Драгоманов. – К.: Типографія М. П. Фрица, 1875. – 2, XI, 166 с.
105. Антонович В. Исследование о гайдамачестве / Володимир Антонович // Антонович В. Моя сповідь. Вибрані історичні та публіцистичні твори. – К.: Либідь, 1995. – С. 372–456.
106. Антонович В. Киев в дохристианское время / Володимир Антонович // Антонович В. Моя сповідь. Вибрані історичні та публіцистичні твори. – К.: Либідь, 1995. – С. 577–592.

107. Антонович В. Киев в княжеское время / Володимир Антонович // Антонович В. Моя сповідь. Вибрані історичні та публіцистичні твори. – К.: Либідь, 1995. – С. 592–605.
108. Антонович В. Киев, его судьба и значение с XIV по XVI столетие / Володимир Антонович // Антонович В. Моя сповідь. Вибрані історичні та публіцистичні твори. – К.: Либідь, 1995. – С. 534–576.
109. Антонович В. Моя исповедь. Ответ пану Падалице (по поводу статьи в VII книжке «Основы»: «Что об этом думать?») и письма г. Падалицы в X книжке) / Володимир Антонович // Антонович В. Моя сповідь. Вибрані історичні та публіцистичні твори. – К.: Либідь, 1995. – С. 78–90.
110. Антонович В. Очерк истории Великого княжества Литовского до смерти великого князя Ольгерда / Володимир Антонович // Антонович В. Моя сповідь. Вибрані історичні та публіцистичні твори. – К.: Либідь, 1995. – С. 622–743.
111. Антонович В. Очерк отношений Польского государства к православию и православной церкви / Володимир Антонович // Антонович В. Моя сповідь. Вибрані історичні та публіцистичні твори. – К.: Либідь, 1995. – С. 458–469.
112. Антонович В. Очерк состояния православной церкви в Юго-Западной России с половины XVII до конца XVIII столетия / Володимир Антонович // Антонович В. Моя сповідь. Вибрані історичні та публіцистичні твори. – К.: Либідь, 1995. – С. 470–532.
113. Антонович В. Погляди українофілів / Володимир Антонович // Антонович В. Моя сповідь. Вибрані історичні та публіцистичні твори. – К.: Либідь, 1995. – С. 143–153.
114. Антонович В. Польско-русские соотношения XVII в. в современной польской призме (По поводу повести Г. Сенькевича «Огнем и мечем») / Володимир Антонович // Антонович В. Моя сповідь. Вибрані історичні та публіцистичні твори. – К.: Либідь, 1995. – С. 106–135.
115. Антонович В. Последние времена козачества на правой стороне Днепра (1679–1716) / Володимир Антонович // Антонович В. Моя сповідь. Вибрані історичні та публіцистичні твори. – К.: Либідь, 1995. – С. 252–372.

116. Антонович В. Предисловие / Володимир Антонович // Архив Юго-Западной России. – К.: В университетской тип., 1869. – Ч. 5. – Т. 1: «Акты о городах». – С. 1–94.
117. Антонович В. Произведения Шевченка, одержание которых составляет исторические события / Володимир Антонович // Антонович В. Моя сповідь. Вибрані історичні та публіцистичні твори. – К.: Либідь, 1995. – С. 101–106.
118. Антонович В. Про козацькі часи на Україні / Володимир Антонович. – К.: Дніпро, 1991. – 240 с.
119. Антонович В. Про українофілів та українофільство (Відповідь на напади «Вестника Южной и Ю.-З. России») / Володимир Антонович // Антонович В. Моя сповідь. Вибрані історичні та публіцистичні твори. – К.: Либідь, 1995. – С. 135–143.
120. Антонович В. Содержание Актов об околичной шляхте // О происхождении шляхетских родов в Юго-Западной России. (Извлечено из 1 тома 4 части «Архива Юго-Западной России»). – К.: В тип. Е. Федорова, 1867. – С. 3–62.
121. Антонович В. Содержание Актов о козаках на правой стороне Днепра (1679–1716) // Архив Юго-Западной России. – К.: В тип. Е. Федорова, 1868. – Ч. 3. – Т. 2: Акты о козаках (1679–1716). – С. 1–197.
122. Антонович В. Содержание Актов о козаках 1500–1648 год // Архив Юго-Западной России. – К.: В тип. И. и А. Давиденко, 1863. – Ч. 3. – Т. 1: Акты о козаках (1500–1648 г.). – С. I–СХХ.
123. Антонович В. Три національні типи народні / Володимир Антонович // Антонович В. Моя сповідь. Вибрані історичні та публіцистичні твори. – К.: Либідь, 1995. – С. 90–101.
124. Аркас М. Історія України-Русі. Вступне слово і комент. В. Сарбея / Микола Аркас. – К.: Вища школа, 1990. – 456 с.
125. Багалъй Д. Автобіографія / Дмитрий Багалей. – Харьковъ: Типографія Адольфа Дарре, 1905. – 8 с.

126. Багалъй Д. Исторія Сѣверской земли до половины XIV ст. С картою и рисунками: Историческая монографія Дмитрія Багалъя / Дмитрий Багалей. – К.: В университет. тип., 1882. – II, 310, 14 с.
127. Багалъй Д. Колонизація Новороссійскаго края и первіе шаги его по пути культуры. Историческій этюдъ Д. И. Багалъя. Оттискъ изъ «Кіевской Старины» / Дмитрий Багалей. – К.: Типографія Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, 1889. – 118 с.
128. Багалъй Д. Краткій историческій очеркъ торговли [преимущественно ярмарочной] въ Харьковскомъ краѣ въ XVII и XVIII вв. / Дмитрий Багалей. – Харьковъ: Типографія Губернскаго Правленія, 1888. – 25 с.
129. Багалъй Д. Магдебургское право въ лѣвобережной Малоросіи / Дмитрий Багалей // Журналь Министерства народнаго просвѣщенія. – Шестое десятилѣтіе. – Часть ССLXXX. – 1892. – Мартъ. – СПб.: Типографія В. С. Балашева, 1892. – С. 1–55.
130. Багалъй Д. Матеріалы для исторіи колонизаціи и быта Харьковской и отчасти Курской и Воронежской губ. / Дмитрий Багалей. – Харьковъ: Типографія К. П. Счасни, 1890. – 438 с.
131. Багалъй Д. Миллер Д. Исторія города Харькова за 250 лѣтъ его существованія (съ 1655-го по 1905-й годъ): Историческая монографія проф. Д. И. Багалъя и Д. П. Миллера. – Том первый: XVII–XVIII вв. / Дмитрий Багалей, Дмитрий Миллер. – Харьковъ: Паровая Типографія и Литографія М. Зильбебергъ и С-вья, 1905. – 568 с.
132. Багалей Д. Миллер Д. История города Харькова за 250 лет его существования (1655–1905): Историческая монография в двух томах. – Том II: XIX и начало XX века. Репринтное издание / Дмитрий Багалей, Дмитрий Миллер. – Харьков, 2004. – 982 с.
133. Багалъй Д. Назарій Александровичъ Каразинъ и его Колоколь. Изданіе журнала «Кіевская Старина» / Дмитрий Багалей. – К.: Типографія Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, 1892. – 13 с.

134. Багал'їй Д. Опытъ исторіи Харьковскаго университета (по неизданнымъ матеріаламъ). Томъ 2-й (съ 1815 по 1835 годъ) / Дмитрий Багалей. – Харьковъ: Паровая Типографія и Литографія М. Зильбебергъ и С-вья, 1904. – 1136, 11 с.
135. Багал'їй Д. Очерки изъ исторіи колонизаціи степной окраины Московскаго государства. Изслѣдованіе Д. И. Багал'їя / Дмитрий Багалей. – М.: Изданіе Императорскаго Общества Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ; Въ Университетской типографіи (М. Катковъ), 1890. – 615 с.
136. Багал'їй Д. Просвѣтительная дѣятельность Василя Назаровча Каразина. Проф. Д. И. Багал'їя. / Дмитрий Багалей. – Харьковъ: Типографія Адольфа Дарре, 1893. – 31 с.
137. Багал'їй Д. Русская историографія / Дмитрий Багалей. – Харьковъ: Типо-лит. С. Иванченко, 1911. – 462 с.
138. Багал'їй Д. Русская история: Пособіе для высшей школы и руководство для учителей и самообразования / Дмитрий Багалей. – М.: Тип. И. Д. Сытина, 1914. – Т. 1: Княжеская Русь (до Иоанна III). – 513 с.
139. Багал'їй Д. Сочиненія Григорія Саввича Сковороды, собранныя и редактированныя проф. Д. И. Багал'їемъ. Юбилейное изданіе (1794–1894 годъ). – 7-й томъ Сборника Харьковскаго Историко-Филологическаго общества / Дмитрий Багалей. – Харьковъ: Типографія Губернскаго Правленія, 1894. – СXXXI, 352 с.
140. Багал'їй Д. Исторія слобідської України / Дмитро Багал'їй. – Харків: Основа, 1990. – 256 с.
141. Бантышъ-Каменскій Д. Биографіи россійскихъ генералиссимусовъ и генераль-фельдмаршаловъ съ 48 портретами. Часть первая / Дмитрий Бантыш-Каменскій. – СПб.: Въ типографіи Третьяго Департамента Министерства Государственныхъ Имуществъ, 1840. – 314 с.
142. Бантышъ-Каменскій Д. Биографіи россійскихъ генералиссимусовъ и генераль-фельдмаршаловъ съ 48 портретами. – Часть вторая / Дмитрий Бантыш-

- Каменский. – СПб.: Въ типографіи Третьяго Департамента Министерства Государственныхъ Имуществъ, 1840. – 268 с.
143. Бантышъ-Каменский Д. Биографіи російскихъ генералиссимусовъ и генераль-фельдмаршаловъ съ 48 портретами. – Часть третья / Дмитрий Бантыш-Каменский. – СПб.: Въ типографіи Третьяго Департамента Министерства Государственныхъ Имуществъ, 1840. – 236 с.
144. Бантыш-Каменский Д. История Малой России от водворения славян в сей стране до уничтожения гетьманства / Дмитрий Бантыш-Каменский. – К.: Час, 1993. – 604 с.
145. Бантышъ-Каменский Д. Источники Малороссійской исторіи, собранные Д. Н. Бантышемъ-Каменскимъ, и изданные О. Бодянскимъ. – Часть I: 1649 – 1687 / Дмитрий Бантыш-Каменский. – М.: Въ Университетской Типографіи, 1858. – 340 с.
146. Бантышъ-Каменский Д. Словарь достопамятныхъ людей русской земли, составленный Дмитр. Бантышъ-Каменскимъ и изданный Александромъ Ширяевымъ в пяти частяхъ. – Часть первая: А. В. / Дмитрий Бантыш-Каменский. – М.: Въ типографіи Августа Семена при Императорской Медико-Хирургической Академіи, 1836. – 388 с.
147. Бантышъ-Каменский Д. Словарь достопамятныхъ людей русской земли, составленный Дмитр. Бантышъ-Каменскимъ и изданный Александромъ Ширяевымъ в пяти частяхъ. – Часть вторая: Г. I. / Дмитрий Бантыш-Каменский. – М.: Въ типографіи С. Сважвановскаго, 1836. – 459 с.
148. Бантышъ-Каменский Д. Словарь достопамятныхъ людей русской земли, составленный Дмитр. Бантышъ-Каменскимъ и изданный Александромъ Ширяевымъ в пяти частяхъ. – Часть третья: К. М. / Дмитрий Бантыш-Каменский. – М.: Въ типографіи И. Степанова, 1836. – 389, VI с.
149. Бантышъ-Каменский Д. Словарь достопамятныхъ людей русской земли, составленный Дмитр. Бантышъ-Каменскимъ и изданный Александромъ Ширяевымъ в пяти частяхъ. – Часть четвертая: Н. Р. / Дмитрий Бантыш-

- Каменский. – М.: Въ типографіи Лазаревыхъ Института восточныхъ языковъ, 1836. – 368 с.
150. Бантышъ-Каменский Д. Словарь достопамятныхъ людей русской земли, составленный Дмитр. Бантышъ-Каменскимъ и изданный Александромъ Ширяевымъ в пяти частяхъ. – Часть пятая: С. Ю. / Дмитрий Бантыш-Каменский. – М.: Въ университетской типографіи, 1836. – 371 с.
151. Барвѣнскій О. Илюстрована истрія Руси вѣдъ найдавнѣйшихъ до нынѣшнихъ часѣвъ пѣсля русскихъ и чужихъ историкѣвъ. Написавъ Олександръ Барвѣнскій, членъ товариства «Просвѣта». Зъ двома историчными картами Руси и 40 иллюстрациями / Олександр Барвѣнскій. – У Львовѣ: Коштомъ и заходомъ товариства «Просвита». Зъ друкарнѣ Товариства имени Шевченка пѣдъ зарядомъ К. Беднарского, 1890. – 282, V с.
152. Барвѣнскій О. Исторія Руси. – Часть III: Русь пѣдъ панованемъ Литвы і Польщѣ ажъ до сполученя тыхъ державъ пѣдъ володѣнемъ Ягайлоновъ. Пѣсля русскихъ и чужихъ историкѣвъ написавъ Ол. Барвѣнскій / Олександр Барвѣнскій. – У Львовѣ: Товариство «Просвѣта», 1880. – 83, 3 с.
153. Барвѣнскій О. Исторія Руси. – Часть IV: Русь пѣдъ панованемъ Ягайлового роду ажъ до пѣдготовленя Люблинской уніѣ. Пѣсля русскихъ и чужихъ историкѣвъ написавъ Ол. Барвѣнскій / Олександр Барвѣнскій. – У Львовѣ: Коштомъ и заходомъ товариства «Просвѣта», 1882. – 90 с.
154. Барвѣнскій О. Исторія Руси. – Часть V: Внутрѣшний станъ Руси пѣдъ панованемъ Ягайлового роду ажъ до цѣлковитого зѣлленя Литвы зъ Польщею въ Люблинскѣй уніѣ 1569 р. Пѣсля русскихъ и чужихъ историкѣвъ написавъ Олександръ Барвѣнскій / Олександр Барвѣнскій. – У Львовѣ: Коштомъ и заходомъ Товариства «Просвѣта». Зъ друкарнѣ Товариства имени Шевченка пѣдъ зарядомъ К. Беднарского, 1884. – 96 с.
155. Барвѣнскій О. Ставропигійське Брацтво Успенське у Львовѣ, эго заснованѣ, дѣяльнѣсть и значенѣ церковно-народне. Написавъ Олександръ Барвѣнскій / Олександр Барвѣнскій. – У Львовѣ: Коштомъ и заходомъ товариства «Просвѣта». Зъ друкарнѣ товариства имени Шевченка, 1886. – 77, 5 с.

156. Барвінський О. Історія України-Руси (з образками) написав Олександр Барвінський / Олександр Барвінський. – У Львові: Накладом Товариства «Просвіта», 3 друкарні Товариства імени Шевченка під зарядомъ К. Беднарского, 1904. – 39 с.
157. Вагилевич І. Замітки о руській літературі / Іван Вагилевич // Шашкевич М. С., Вагилевич І. М., Головацький Я. Ф. Твори. – К.: Дніпро, 1982. – С. 189–191.
158. Вагилевич І. Передговор. К народним руским пѣсням / Іван Вагилевич // Русалка Днѣстрова (Фотокопія з видання 1837 р.). – К.: Дніпро, 1972. – С. IX–XX.
159. Величко С. Літопис. У 2-х т. / Величко Самійло. / Пер. з книжної української мови, вст. стаття, комент. В. Шевчука. – Том 1. – К.: Дніпро, 1991. – 371 с.; Том 2. – К.: Дніпро, 1991. – 647 с.
160. Гарасимович К. Нѣскалько мыслей о студіяхъ Славянщины // Галичанинъ. Литературный сборникъ издаваемый Яковомъ Федоровичемъ Головацкимъ и Богданомъ Андрѣевымъ Дѣдицкимъ. – Кн. I. – Вып. I. – Львовъ: Типомъ Института Ставропигійського, 1862. – С. 150–153.
161. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества / Иоганн Готфрид Гердер. – М.: Наука, 1977. – 703 с.
162. Головацький Я. Историческій очеркъ основанія Галицко-русской матиць и справозднѣе первого собору ученыхъ русскихъ и любителей народного просвѣщенія. Составлено Яковомъ Головацкимъ / Яків Головацький. – Въ Львовѣ: Черенками Института Ставропигіянського, 1850. – СХХ, 111, XXI с.
163. Головацький Я. Карпатская Русь. Географическо-статистическіе и историческо-этнографическіе очерки Галичины, сѣверо-восточной Угрии и Буковины / Яків Головацький // Славянскій сборникъ. – Т. I. – Спб., 1875. – С. 1–30, 55–84.
164. Головацький Я. О первомъ литературно-умственномъ движеніи русиновъ въ Галиціи с времянь Австрійского в той землѣ. (Особый оттискъ изъ II Выпуска Наукового Сборника, 1865) / Яків Головацький. – Львовъ: Напечатано въ книгопечатнѣ Ставропигійського Института, 1865. – 40 с.

165. Головацький Я. Розправа о зыцѣ южнорискѣмъ и его нарѣчїяхъ сочинена Яковомъ Головацкимъ читана въ общемъ засѣданїю на сѣздѣ ученыхъ русскихъ 23 Жовтня 1848 г. н. ч. у Львовѣ / Яків Головацький. – Во Львовѣ: Напечатано черенками Института Ставропигійського, 1849. – 64 с.
166. Головацький Я. Три вступительніи преподаванїя о рускѣй словесности (Накладом Галицко-Руской Матицѣ) / Яків Головацький. – Во Львовѣ: Напечатано черенками Института Ставропигійського, 1849. – 28 с.
167. Гоненїя православной Руси за времяъ Іасафата Кунцевича // Галичанинъ. Науково-белетрестична прилога «Слова». – Рочник II. – Годъ 1868. – Ч. 15–17. – С. 233–240; 245–256; 267–272.
168. Грабянка Г. Літопис гадяцького полковника Григорія Грабянки / Григорій Грабянка / Пер. із староукр. Р. Іванченка. – К.: Т-во «Знання» України, 1992. – 192 с.
169. Грушевский М. Барское староство. Исторические очерки (XV–XVIII в.) / Михаил Грушевский. – К.: Тип. имп. университета св. Владимира В. И. Завадзкого, 1894. – VI, 404 с.
170. Грушевский М. История украинского народа / Михаил Грушевский // Украинский народ в его прошлом и настоящем: В 2 т. – СПб.: Тип. М. А. Славинского, 1914. – Т. 1. – С. 38–360.
171. Грушевский М. Освобождение России и украинский вопрос. Статьи и заметки / Михаил Грушевский. – СПб.: Тип. «Общественная польза», 1907. – VIII, 291, с.
172. Грушевский М. Очерк истории Киевской земли от смерти Ярослава до конца XIV столетия / Михаил Грушевский. – К.: Тип. имп. университета св. Владимира, 1891. – XVI, 520 с.
173. Грушевский М. Очерк истории украинского народа / Примеч. В. Рычки, А. Гуржия / Михаил Грушевский. – К.: Лыбидь, 1990. – 400 с.
174. Грушевський М. Аграрне питання / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 1: Серія «Суспільно-політичні твори (1894–1907)». – Львів: Світ, 2002. – С. 364–368.

175. Грушевський М. Барська околична шляхта до к[інця] XVI ст. / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 5: Серія: Історичні студії та розвідки (1888–1896). – Львів: Світ, 2003. – С. 323–335.
176. Грушевський М. Богданові роковини / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 2: Серія «Суспільно-політичні твори (1907–1914)». – Львів: Світ, 2005. – С. 332–336.
177. Грушевський М. Велика, Мала і Біла Русь / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. Т. 9: Серія: Історичні студії та розвідки (1917–1923). – Львів: Світ, 2009. – С. 5–16.
178. Грушевський М. Виговський і Мазепа / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 2: Серія «Суспільно-політичні твори (1907–1914)». – Львів: Світ, 2005. – С. 386–396.
179. Грушевський М. Волинське питання 1097–1102 рр. / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 5: Серія: Історичні студії та розвідки (1888–1896). – Львів: Світ, 2003. – С. 182–209.
180. Грушевський М. Володимир Антонович / Михайло Грушевський // Син України: Володимир Боніфатійович Антонович: у 3 т. – Т. 1. – К.: Заповіт, 1997. – С. 75–79.
181. Грушевський М. Володимир Антонович, основні ідеї його творчої діяльності / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 8: Серія: Історичні студії та розвідки (1906–1916). – Львів: Світ, 2007. – С. 185–191.
182. Грушевський М. Вороги «русского народа» / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 3: Серія «Суспільно-політичні твори (1907 – березень 1917)». – Львів: Світ, 2005. – С. 8.
183. Грушевський М. В сімдесяті роковини кирило-методіївської справи / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 4 (1): Серія «Суспільно-політичні твори (доба Української Центральної Ради березень 1917 – квітень 1918)». – Львів: Світ, 2007. – С. 51–55.

184. Грушевський М. В слов'янських обіймах / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 2: Серія «Суспільно-політичні твори (1907–1914)». – Львів: Світ, 2005. – С. 189–198.
185. Грушевський М. В столітні роковини Герцена / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 2: Серія «Суспільно-політичні твори (1907–1914)». – Львів: Світ, 2005. – С. 434–440.
186. Грушевський М. Вступний виклад з давньої історії Русі, виголошений у Львівському університеті 30 вересня 1894 р. / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 1: Серія «Суспільно-політичні твори (1894–1907)». – Львів: Світ, 2002. – С. 65–74.
187. Грушевський М. Галицьке боярство XII–XIII в. / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 6: Серія: Історичні студії та розвідки (1895–1900). – Львів: Світ, 2004. – С. 435–451.
188. Грушевський М. Галичина і Україна / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 1: Серія «Суспільно-політичні твори (1894–1907)». – Львів: Світ, 2002. – С. 376–382.
189. Грушевський М. Геть з рутенством! / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 3: Серія «Суспільно-політичні твори (1907 – березень 1917)». – Львів: Світ, 2005. – С. 29–32.
190. Грушевський М. Гетьман Петро Дорошенко / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 3: Серія «Суспільно-політичні твори (1907 – березень 1917)». – Львів: Світ, 2005. – С. 291–294.
191. Грушевський М. Гетьман Петро Сагайдачний / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 3: Серія «Суспільно-політичні твори (1907 – березень 1917)». – Львів: Світ, 2005. – С. 298–300.
192. Грушевський М. Господарство польського магната на Задніпров'ї перед Хмельниччиною / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 8: Серія: Історичні студії та розвідки (1906–1916). – Львів: Світ, 2007. – С. 76–89.

193. Грушевський М. Громадський рух на Україні-Русі в XIII віці / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 5: Серія: Історичні студії та розвідки (1888–1896). – Львів: Світ, 2003. – С. 216–242.
194. Грушевський М. Етнографічні категорії й культурно-археологічні типи в сучасних студіях Східної Європи / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 1: Серія «Суспільно-політичні твори (1894–1907)». – Львів: Світ, 2002. – С. 100–108.
195. Грушевський М. Запоріжжя і Запорізька Січ (Січа) / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 8: Серія: Історичні студії та розвідки (1906–1916). – Львів: Світ, 2007. – С. 342–349.
196. Грушевський М. За український маслак (В справі Холмщини) / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 1: Серія «Суспільно-політичні твори (1894–1907)». – Львів: Світ, 2002. – С. 536–544.
197. Грушевський М. З біжучої хвилі / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 1: Серія «Суспільно-політичні твори (1894–1907)». – Львів: Світ, 2002. – С. 284–288.
198. Грушевський М. Звичайна схема «руської» історії й справа раціонального укладу історії східного слов'янства / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 1: Серія «Суспільно-політичні твори (1894–1907)». – Львів: Світ, 2002. – С. 75–82.
199. Грушевський М. Звідки пішло Українство і до чого воно йде / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 4 (1): Серія «Суспільно-політичні твори (доба Української Центральної Ради березень 1917 – квітень 1918)». – Львів: Світ, 2007. – С. 166–179.
200. Грушевський М. З соціально-національних концепцій Антоновича / Михайло Грушевський // Син України: Володимир Боніфатійович Антонович: у 3 т. – Т. 1. – К.: Заповіт, 1997. – С. 118–128.
201. Грушевський М. Із польсько-українських стосунків Галиччини (Кілька ілюстрацій до питання: автономія обласна чи національно-територіальна) /

- Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 1: Серія «Суспільно-політичні твори (1894–1907)». – Львів: Світ, 2002. – С. 485–527.
202. Грушевський М. Ілюстрована історія України: Репринт. відтворення вид. 1913 р. / Михайло Грушевський. – К.: Золоті ворота, 1990. – 525 с.
203. Грушевський М. Історія й її соціально-виховуюче значіння / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 4 (1): Серія «Суспільно-політичні твори (доба Української Центральної Ради березень 1917 – квітень 1918)». – Львів: Світ, 2007. – С. 267–278.
204. Грушевський М. Історія України-Руси: У 11 т., 12 кн. / Михайло Грушевський. – К.: Наук. думка, 1991. – Т. 1: До початку XI віка. – LXXVI, VIII, 648 с.
205. Грушевський М. Історія України-Руси: У 11 т., 12 кн. / Михайло Грушевський. – К.: Наук. думка, 1992. – Т. 2: XI–XIII вік. – 640 с.
206. Грушевський М. Історія України-Руси: У 11 т., 12 кн. / Михайло Грушевський. – К.: Наук. думка, 1992. – Т. 3: До року 1340. – 592 с.
207. Грушевський М. Історія України-Руси: У 11 т., 12 кн. / Михайло Грушевський. – К.: Наук. думка, 1993. – Т. 4: XIV–XVI віки – відносини політичні. – 544 с.
208. Грушевський М. Історія України-Руси: У 11 т., 12 кн. / Михайло Грушевський. – К.: Наук. думка, 1994. – Т. 5: Суспільно-політичний і церковний устрій і відносини в українсько-руських землях XIV–XVII в. – 704 с.
209. Грушевський М. Історія України-Руси: У 11 т., 12 кн. / Михайло Грушевський. – К.: Наук. думка, 1995. – Т. 6: Житє економічне, культурне, національне XIV–XVII віків. – 680 с.
210. Грушевський М. Історія України-Руси: У 11 т., 12 кн. / Михайло Грушевський. – К.: Наук. думка, 1995. – Т. 7: Козацькі часи – до р. 1625. – К.: Наук. думка, 1995, – 628 с.
211. Грушевський М. Історія України-Руси: У 11 т., 12 кн. / Михайло Грушевський. – К.: Наук. думка, 1995. – Т. 8, Ч. 1–3: Роки 1626–1650. – 856 с.

212. Грушевський М. Кінець московської орієнтації / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 4 (1): Серія «Суспільно-політичні твори (доба Української Центральної Ради березень 1917 – квітень 1918)». – Львів: Світ, 2007. – С. 231–233.
213. Грушевський М. Князь Роман / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 3: Серія «Суспільно-політичні твори (1907 – березень 1917)». – Львів: Світ, 2005. – С. 318–319.
214. Грушевський М. Короткий огляд української історії / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 8: Серія: Історичні студії та розвідки (1906–1916). – Львів: Світ, 2007. – С. 303–311.
215. Грушевський М. На порозі нової України / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 4 (1): Серія «Суспільно-політичні твори (доба Української Центральної Ради березень 1917 – квітень 1918)». – Львів: Світ, 2007. – С. 225–226.
216. Грушевський М. На порозі століття (Присвячено перемиській українсько-руській громаді) / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 1: Серія «Суспільно-політичні твори (1894–1907)». – Львів: Світ, 2002. – С. 208–216.
217. Грушевський М. Нарис історії Київської землі від смерті Ярослава до кінця XIV сторіччя / Михайло Грушевський. – К.: Наук, думка, 1991. – 560 с.
218. Грушевський М. Наша західна орієнтація / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 4 (1): Серія «Суспільно-політичні твори (доба Української Центральної Ради березень 1917 – квітень 1918)». – Львів: Світ, 2007. – С. 233–236.
219. Грушевський М. Нова критика неослов'янофільства / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 14: Серія: Рецензії та огляди (1888–1897). – Львів: Світ, 2008. – С. 57–61.
220. Грушевський М. Нова хвиля / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 2: Серія «Суспільно-політичні твори (1907–1914)». – Львів: Світ, 2005. – С. 235–242.

221. Грушевський М. Новий хозарський текст про війни Олега / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 8: Серія: Історичні студії та розвідки (1906–1916). – Львів: Світ, 2007. – С. 135–139.
222. Грушевський М. Нові конструкції початків слов'янського і українсько-руського життя / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 8: Серія: Історичні студії та розвідки (1906–1916). – Львів: Світ, 2007. – С. 197–216.
223. Грушевський М. Нові перспективи / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 4 (1): Серія «Суспільно-політичні твори (доба Української Центральної Ради березень 1917 – квітень 1918)». – Львів: Світ, 2007. – С. 238–243.
224. Грушевський М. «О любви к отечеству и народной гордости» / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 2: Серія «Суспільно-політичні твори (1907–1914)». – Львів: Світ, 2005. – С. 20–37.
225. Грушевський М. Орієнтація чорноморська / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 4 (1): Серія «Суспільно-політичні твори (доба Української Центральної Ради березень 1917 – квітень 1918)». – Львів: Світ, 2007. – С. 236–238.
226. Грушевський М. Переяславська умова України з Москвою 1654 року / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 9: Серія: Історичні студії та розвідки (1917–1923). – Львів: Світ, 2009. – С. 35–85.
227. Грушевський М. Південноруські господарські замки в половині XVI століття / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 5: Серія: Історичні студії та розвідки (1888–1896). – Львів: Світ, 2003. – С. 155–181.
228. Грушевський М. Після балканської війни / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 2: Серія «Суспільно-політичні твори (1907–1914)». – Львів: Світ, 2005. – С. 453–463.
229. Грушевський М. Похорони унії / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 2: Серія «Суспільно-політичні твори (1907–1914)». – Львів: Світ, 2005. – С. 141–149.

230. Грушевський М. Про батька козацького Богдана Хмельницького / Михайло Грушевський. – Дніпропетровськ: Січ, 1993. – 55 с.
231. Грушевський М. Про старі часи на Україні: Коротка історія України / Михайло Грушевський. – К.: Обереги, 1991. – 104 с.
232. Грушевський М. [Рец. на] Е. А. Белов. Русская история до реформы Петра Великого. СПб., 1895, ст. V+479+8 / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 14: Серія: Рецензії та огляди (1888–1897). – Львів: Світ, 2008. – С. 64–68.
233. Грушевський М. [Рец. на] И. Первольф. Славяне, их взаимные отношения и связи. Т. II. Славянская идея в литературе в XVIII в. Варшава, 1888, X+616 с. / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 14: Серія: Рецензії та огляди (1888–1897). – Львів: Світ, 2008. – С. 45–51.
234. Грушевський М. [Рец. на] Милюков П. Очерки по истории русской культуры. Часть I: Население, экономический, государственный и сословный строй. СПб., 1896, ст. VII+223+мапа. / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 14: Серія: Рецензії та огляди (1888–1897). – Львів: Світ, 2008. – С. 76–78.
235. Грушевський М. [Рец. на] Н. Харузин. К вопросу об ассимиляционной способности русского народа («Этнографическое обозрение», 1894, IV, с. 43–78. / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 14: Серія: Рецензії та огляди (1888–1897). – Львів: Світ, 2008. – С. 69–71.
236. Грушевський М. [Рец. на] Урсин. Очерки из психологии славянского племени. Славянофилы СПб., 1887, 221 стор. / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 14: Серія: Рецензії та огляди (1888–1897). – Львів: Світ, 2008. – С. 52–56.
237. Грушевський М. [Рец. на] Филевич И. П. Польша и польский вопрос (посвящ[ено] Н. Н. Страхову). Москва, 1894, ст. 104. / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 14: Серія: Рецензії та огляди (1888–1897). – Львів: Світ, 2008. – С. 63.

238. Грушевський М. Розвиток українських досліджень у ХІХ столітті і вияви у них основних питань українознавства / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 8: Серія: Історичні студії та розвідки (1906–1916). – Львів: Світ, 2007. – С. 229–265.
239. Грушевський М. Рух політичної і суспільної української думки в ХІХ столітті / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 1: Серія «Суспільно-політичні твори (1894–1907)». – Львів: Світ, 2002. – С. 397–404.
240. Грушевський М. Середні віки Європи / Михайло Грушевський. – К.: Друк. акц. т-ва «Петро Барський в Києві», 1917. – 150 с.
241. Грушевський М. Сполучення України з Московщиною в новішій літературі / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 9: Серія: Історичні студії та розвідки (1917–1923). – Львів: Світ, 2009. – С. 17–34.
242. Грушевський М. Старинна історія. Греко-римський світ / Михайло Грушевський. – К.: Друк. акц. т-ва «Петро Барський в Києві», 1918. – 159 с.
243. Грушевський М. Студії з економічної історії України / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 8: Серія: Історичні студії та розвідки (1906–1916). – Львів: Світ, 2007. – С. 13–75.
244. Грушевський М. Україна, Білорусь, Литва / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 3: Серія «Суспільно-політичні твори (1907 – березень 1917)». – Львів: Світ, 2005. – С. 65–68.
245. Грушевський М. Україна і українство / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 3: Серія «Суспільно-політичні твори (1907 – березень 1917)». – Львів: Світ, 2005. – С. 130–143.
246. Грушевський М. Україна окремішна / Михайло Грушевський // Дзвін. – 1991. – № 4. – С. 86–90.
247. Грушевський М. Українство і всеслов'янство / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 2: Серія «Суспільно-політичні твори (1907–1914)». – Львів: Світ, 2005. – С. 66–72.

248. Грушевський М. Українська історіографія і Микола Костомаров / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 2: Серія «Суспільно-політичні твори (1907–1914)». – Львів: Світ, 2005. – С. 397–411.
249. Грушевський М. Українська справа у її історичному розвитку / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 8: Серія: Історичні студії та розвідки (1906–1916). – Львів: Світ, 2007. – С. 312–337.
250. Грушевський М. Український рух на схід. Розселення за московською границею до 1648 р. / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 8: Серія: Історичні студії та розвідки (1906–1916). – Львів: Світ, 2007. – С. 140–172.
251. Грушевський М. Українські жиди / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 5: Серія: Історичні студії та розвідки (1888–1896). – Львів: Світ, 2003. – С. 339–350.
252. Грушевський М. Українсько-руське літературне відродження в історичнім розвої українсько-руського народу / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 1: Серія «Суспільно-політичні твори (1894–1907)». – Львів: Світ, 2002. – С. 111–116.
253. Грушевський М. Українці / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 3: Серія «Суспільно-політичні твори (1907 – березень 1917)». – Львів: Світ, 2005. – С. 86–129.
254. Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 4 (1): Серія «Суспільно-політичні твори (доба Української Центральної Ради березень 1917 – квітень 1918)». – Львів: Світ, 2007. – С. 152–164.
255. Грушевський М. Шведсько-український союз 1708 р. / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 8: Серія: Історичні студії та розвідки (1906–1916). – Львів: Світ, 2007. – С. 123–134.
256. Грушевський М. Як жив український народ: Коротка історія України / Михайло Грушевський. – К.: РОВО «Укрвузполіграф»; РВЦ «Орбіта», 1991. – 112 с.

257. Грушевський М. Як мене спроваджено до Львова (Лист до хв[альної] редакції «Діла») / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 1: Серія «Суспільно-політичні твори (1894–1907)». – Львів: Світ, 2002. – С. 117–122.
258. Грушевський М. Якої ми хочемо автономії і федерації / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 4 (1): Серія «Суспільно-політичні твори (доба Української Центральної Ради березень 1917 – квітень 1918)». – Львів: Світ, 2007. – С. 137–150.
259. Грушевський М. 250 літ / Михайло Грушевський // Грушевський М. Твори: У 50 т. – Т. 1: Серія «Суспільно-політичні твори (1894–1907)». – Львів: Світ, 2002. – С. 236–240.
260. Данилевский Н. Россия и Европа / Николай Данилевский. – М.: Книга, 1991. – 574 с.
261. Дашкевич Н. Болоховская земля и ея значеніе въ русской исторіи. Эпизодъ изъ исторіи Южной Руси въ XIII и XIV столетіяхъ / Николай Дашкевич. – К.: Въ университетской типографіи, 1876. – 61 с.
262. Дашкевич Н. Галицкій князь Данило / Николай Дашкевич // Руска Исторична Бібліотека пѣдъ редакціею Олександра Барвѣньского. – Том V: Монографіи до исторіи Галицкой Руси М. Смирнова, М. Дашкевича и Д-ра И. Шараневича. – Въ Тернополи: Зъ друкарнѣ Юсифа Павловского, 1886. – С. 59–106.
263. Дашкевич Н. Грамота князя Ивана Ростиславича Берладника 1134 г. / Николай Дашкевич // Сборникъ статей по исторіи права, посвященный М. Ф. Владимирскому-Буданову его учениками и почетателями по случаю 35-лѣтія его учено-литературной дѣятельности (1868–1903 г. г). – К.: Типографія С. В. Кульженко, 1904. – С. 366–381.
264. Дашкевич Н. Заметки по исторіи Литовско-Русскаго государства / Николай Дашкевич. – К., 1885. – 192 с.
265. Дашкевич Н. Еще разысканія о Болоховѣ и Болоховцахъ / Николай Дашкевич // Университетскія Извѣстія. – № 1. – К., 1899. – С. 1–63.

266. Дашкевичъ Н. Княженіе Даніила Галицкаго, по русскимъ и иностраннымъ извѣстіямъ / Николай Дашкевичъ. – К.: Въ университетской типографіи, 1873. – 159 с.
267. Дашкевичъ Н. Литовско-русское государство, условия его возникновения и причины упадка / Николай Дашкевич // Университетскія Извѣстія. – К., 1882. – № 3. – С. 45–70; № 5. – С. 189–202; № 8. – С. 325–344; № 9. – С. 361–376; № 10. – С. 419–439; К., 1883. – № 4. – С. 115–122.
268. Дашкевичъ Н. Переговоры пап с Даніиломъ Галицкимъ объ униі Юго-Западной Руси с католичествомъ / Николай Дашкевич // Университетскія Извѣстія. – К., 1884. – № 8. – С. 35–49.
269. Дѣдицкій Б. Антоній Добрянскій его жизнь и дѣятельность въ Галицкой Руси. Списаль Богданъ А. Дѣдицкій / Богданъ Дідицький. – [Львів]: Накладомъ Общества имени Михаила Качковскаго, 1881. – 128 с.
270. Дѣдицкій Б. Въ одинъ часъ научиться малорусину по великорусски / Богданъ Дідицький. – Львовъ, 1866. – 32 с.
271. Дѣдицкій Б. Лѣтопись Руси отъ 1340 до 1887 года, розтолкована Богданомъ А. Дѣдицкімъ / Богданъ Дідицький. – [Львів], 1887. – 56 с.
272. Дѣдицкій Б. Львовская Ставропигія и 300-лѣтній праздникъ ея существованія. Оповѣданье Богдана А. Дѣдицкаго, члена Ставропигійскаго Института / Богданъ Дідицький. – [Львів], 1886. – 87 с.
273. Дѣдицкій Б. Михаилъ Качковскій и современная галицко-русская литература. Очеркъ біографическій и историко-литературный составлень Богданомъ А. Дѣдицкімъ. – Часть I / Богданъ Дідицький. – Львовъ: Съ печатни Института Ставропигійскаго подъ зарядомъ Стефана Гучковскаго, 1876. – 126 с.
274. Дѣдицкій Б. Народная исторія Руси отъ начала до новѣйшихъ временъ пѣсля наилучшихъ историкѣвъ составлена и издана Богданомъ А. Дѣдицкімъ. – Часть первая / Богданъ Дідицький. – Львовъ: Изъ типографіи Ставропигійскаго Института подъ зарядомъ Стефана Гучковскаго, 1868. – 224 с.

275. Дѣдицкій Б. Народная исторія Руси отъ начала до новѣйшихъ временъ пѣсля наилучшихъ историкѣвъ составлена и издана Богданомъ А. Дѣдицкім. – Часть вторая / Богдан Дѣдицький. – Львовъ: Въ типографіи Института Ставропигійскаго, подъ зарядомъ Стефана Гучковскаго, 1868. – 200 с.
276. Дѣдицкій Б. Народная исторія Руси отъ начала до новѣйшихъ временъ пѣсля наилучшихъ историкѣвъ составлена и издана Богданомъ А. Дѣдицкім. – Часть третья / Богдан Дѣдицький. – Львовъ: Въ типографіи Института Ставропигійскаго, подъ зарядомъ Стефана Гучковскаго, 1870. – 208 с.
277. Дорошенко Д. Білоруси і їх національне відродження. – К. 1908. – 32 с.
278. Дорошенко Д. Децо про білоруське письменство // Рідний край. – Ч. 35. – 1906. – С. 6–7.
279. Дорошенко Д. Культурно-просвітня діяльність українського громадянства за останні два роки / Дмитро Дорошенко // Україна. Науковий та літературно-публіцистичний щомісячний журнал. Рік перший. – 1907. – Т. IV. – Ч. II. – С. 17–34.
280. Дорошенко Д. Угорська Україна / Дмитро Дорошенко. – Прага: Видавництво Всесвіт, 1919. – 32 с.
281. Дорошенко Д. Україна у 1906 році / Дмитро Дорошенко // Україна. Науковий та літературно-публіцистичний щомісячний журнал. Рік перший. – 1907. – Т. I. – Ч. II. – С. 1–29.
282. Драгоманів М. Історія політичних думок в старинні й середніх віках (Як люди доходили до думок про свободу, рівність і право народу). – Яворів: Накладом «Самоосвіти», 1933. – 48 с.
283. Драгоманів М. Козаки / Пер. з нім. М. Павлика. – Львів: Накладом української-руської спілки з обмежною порукою у Львові, 1906. – 56 с.
284. Драгоманов М. Антракт з історії українофільства (1863–1872) / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Вибрані праці [у 3 т., 4 кн.]. – Т. 1. – Кн. 1: Історія. Педагогіка. Публіцистика. – К.: Знання України, 2006. – С. 239–286.
285. Драгоманов М. Борьба за духовную власть и свободу совести в XVI–XVII столетии / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Вибрані праці [у 3 т., 4 кн.]. –

- Т. 1. – Кн. 1: Історія. Педагогіка. Публіцистика. – К.: Знання України, 2006. – С. 53–194.
286. Драгоманов М. Внутреннее рабство и война за освобождение. – Genève – Vale – Lyon: H. Georg, 1877. – 34 с.
287. Драгоманов М. Вибрані листи / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Літературно-публіцистичні праці у двох томах. – Т. 2. – К.: Наукова думка, 1970. – С. 445–554.
288. Драгоманов М. Віра й громадські справи / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Вибрані праці [у 3 т., 4 кн.]. – Т. 1. – Кн. 2: Історія. Публіцистика. Політологія. – К.: Знання України, 2007. – С. 195–203.
289. Драгоманов М. Відповідь / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Вибрані праці [у 3 т., 4 кн.]. – Т. 1. – Кн. 2: Історія. Публіцистика. Політологія. – К.: Знання України, 2007. – С. 204–212.
290. Драгоманов М. Вопрос об историческом значении Римской империи и Тацит. – К.: В универ. тип., 1869. – Ч. 1. – VIII, 415 с.
291. Драгоманов М. Восточная политика Германии и обрусение / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Із наукової спадщини. – Кн. 1: Політологія. Культурологія. – К.: Знання України, 2010. – С. 23–266.
292. Драгоманов М. В справі Угорської Русі. Посмертний голос М. Драгоманова. – Львів: З друк. В. Манецького, 1895. – 15 с.
293. Драгоманов М. Галицько-руське письменство / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Літературно-публіцистичні праці у двох томах. – Т. 1. – К.: Наукова думка, 1970. – С. 309–348.
294. Драгоманов М. Два учителі. Спомини / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Вибране: «...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні / Упоряд. Р. Міщук; прим. Р. Міщука, В. Шандри. – К.: Либідь, 1991. – С. 575–604.
295. Драгоманов М. Добавление к автобиографической заметке, писанное для г[осподина] Leon Sichler в начале февраля 1889 [года] / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Літературно-публіцистичні праці у двох томах. – Т. 1. – К.: Наукова думка, 1970. – С. 69–79.

296. Драгоманов М. Евреи и поляки в Юго-Западном крае: по новым материалам для Юго-Западного края / Михаил Драгоманов // Драгоманов М. Из наукової спадщини. – Кн. 1: Політологія. Культурологія. – К.: Знання України, 2010. – С. 267–324.
297. Драгоманов М. Историческая Польша и Великоорусская демократия / Михаил Драгоманов. – Женева: Тип. «Работника» і «Громади», 1881. – 512, VIII с.
298. Драгоманов М. Либерализм и земство в России. 1. Земский либерализм в России (1858 – 1883). 2. Самодержавие, местное самоуправление и независимый суд / Михаил Драгоманов. – Genève: H. Georg, 1889. – 64 с.
299. Драгоманов М. Листи на Наддніпрянську Україну / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Літературно-публіцистичні праці у двох томах. – Т. 1. – К.: Наукова думка, 1970. – С. 428–482.
300. Драгоманов М. Литературное движение в Галиции / Михаил Драгоманов // Драгоманов М. Из наукової спадщини. – Кн. 1: Політологія. Культурологія. – К.: Знання України, 2010. – С. 409–490.
301. Драгоманов М. Литературно-общественные партии в Галиции (Эпизод из истории русско-славянских отношений) / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Из наукової спадщини. – Кн. 1: Політологія. Культурологія. – К.: Знання України, 2010. – С. 491–532.
302. Драгоманов М. Література російська, великоруська, українська і галицька / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Літературно-публіцистичні праці у двох томах. – Т. 1. – К.: Наукова думка, 1970. – С. 80–220.
303. Драгоманов М. Малороссия в ее словесности / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Вибране: «...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні / Упоряд. Р. Міщук; прим. Р. Міщука, В. Шандри. – К.: Либідь, 1991. – С. 5–45.
304. Драгоманов М. Микола Іванович Костомаров: очерк життєписний / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Літературно-публіцистичні праці у двох томах. – Т. 2. – К.: Наукова думка, 1970. – С. 134–144.

305. Драгоманов М. На увагу українолюбцям у Росії / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Літературно-публіцистичні праці у двох томах. – Т. 2. – К.: Наукова думка, 1970. – С. 300–305.
306. Драгоманов М. Нові українські пісні про громадські справи (1764–1880) / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Вибране: «...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні / Упоряд. Р. Міщук; прим. Р. Міщука, В. Шандри. – К.: Либідь, 1991. – С. 456–460.
307. Драгоманов М. Новые движения среди русских галичан / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Із наукової спадщини. – Кн. 1: Політологія. Культурологія. – К.: Знання України, 2010. – С. 533–560.
308. Драгоманов М. «Передне слово» [до «Громади» 1878 р.] / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Вибране: «...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні / Упоряд. Р. Міщук; прим. Р. Міщука, В. Шандри. – К.: Либідь, 1991. – С. 276–326.
309. Драгоманов М. По вопросу о малорусской литературе / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Літературно-публіцистичні праці у двох томах. – Т. 1. – К.: Наукова думка, 1970. – С. 349–396.
310. Драгоманов М. Політичні пісні українського народу XVIII–XIX ст. з увагами М. Драгоманова – Ч. 1. – Розд. 1. / Михайло Драгоманов. – Женева: Печатня «Громади», 1883. – 136, 227 с.
311. Драгоманов М. Положение и задачи науки древней истории / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Вибрані праці [у 3 т., 4 кн.]. – Т. 1. – Кн. 1: Історія. Педагогіка. Публіцистика. – К.: Знання України, 2006. – С. 15–52.
312. Драгоманов М. Приложение: Гильфердинг о малорусах в Славянстве и сербохорваты о малорусской поэзии / Михаил Драгоманов // Драгоманов М. Літературно-публіцистичні праці у двох томах. – Т. 1. – К.: Наукова думка, 1970. – С. 483–490.
313. Драгоманов М. Пропавший час: українці під Московським царством (1654–1876) / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Вибрані праці [у 3 т., 4 кн.]. – Т. 1. –

- Кн. 2: Історія. Публіцистика. Політологія. – К.: Знання України, 2007. – С. 220–244.
314. Драгоманов М. Про українських козаків, татар та турків / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Вибрані праці [у 3 т., 4 кн.]. – Т. 1. – Кн. 1: Історія. Педагогіка. Публіцистика. – К.: Знання України, 2006. – С. 195–238.
315. Драгоманов М. Русские в Галиции: литературные и политические заметки / Михаил Драгоманов // Драгоманов М. Із наукової спадщини. – Кн. 1: Політологія. Культурологія. – К.: Знання України, 2010. – С. 325–408.
316. Драгоманов М. Сліпі проводирі / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Літературно-публіцистичні праці у двох томах. – Т. 2. – К.: Наукова думка, 1970. – С. 368–371.
317. Драгоманов М. Старі хартії вольності. – [Відень]: Накладом вид-ва, 1915. – 80, 2 с.
318. Драгоманов М. Три листи до редакції «Друга» / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Літературно-публіцистичні праці у двох томах. – Т. 1. – К.: Наукова думка, 1970. – С. 397–427.
319. Драгоманов М. Турки внутренние и внешние: письмо к издателю «Нового времени» / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Вибрані праці [у 3 т., 4 кн.]. – Т. 1. – Кн. 1: Історія. Педагогіка. Публіцистика. – К.: Знання України, 2006. – С. 287–316.
320. Драгоманов М. Українська література, проскрибована російський урядом / Пер. з фр., текстолог. опрацювання та прим. Г. Цвенгроша; вступ. слово М. Колесси. – Львів: ЛНУ, 2001. – 94, [2] с.
321. Драгоманов М. Українське письменство 1866–1873 років / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Літературно-публіцистичні праці у двох томах. – Т. 1. – К.: Наукова думка, 1970. – С. 247–308.
322. Драгоманов М. Что такое украинофильство? / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Вибрані праці [у 3 т., 4 кн.]. – Т. 1. – Кн. 2: Історія. Публіцистика. Політологія. – К.: Знання України, 2007. – С. 3–40.

323. Драгоманов М. Чудацькі думки про українську національну справу / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Вибрані праці [у 3 т., 4 кн.]. – Т. 1. – Кн. 2: Історія. Публіцистика. Політологія. – К.: Знання України, 2007. – С. 50–194.
324. Драгоманов М. Шевченко, українофіли й соціалізм / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Вибране: «...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні / Упоряд. Р. Міщук; прим. Р. Міщука, В. Шандри. – К.: Либідь, 1991. – С. 327–430.
325. Ефименко А. Архаїческія форми землевладѣнія у Германцевъ и Славянъ / Александра Ефименко // Ефименко А. Южная Русь. Очерки, изслѣдованія, замѣтки Александры Ефименко. Томъ I. – СПб.: Книгопечатня Шмидтъ, 1905. – С. 413–422.
326. Ефименко А. Бѣдствія евреевъ въ южной Руси XVII вѣка (По поводу книги Гретца: Історія евреевъ отъ эпохи Голландскаго Іерусалима до паденія франкистовъ) / Александра Ефименко // Ефименко А. Южная Русь. Очерки, изслѣдованія, замѣтки Александры Ефименко. Томъ II. – СПб.: Книгопечатня Шмидтъ, 1905. – С. 1–11.
327. Ефименко А. Дворищное землевладѣніе въ Южной Руси / Александра Ефименко // Ефименко А. Южная Русь. Томъ I. – СПб.: Книгопечатня Шмидтъ, 1905. – С. 370–412.
328. Ефименко А. Изъ історіи борьбы малорусскаго народа съ поляками / Александра Ефименко // Ефименко А. Южная Русь. Очерки, изслѣдованія, замѣтки Александры Ефименко. Томъ II. – СПб.: Книгопечатня Шмидтъ, 1905. – С. 12–125.
329. Ефименко А. Історія українського народу / Александра Ефименко. – К.: Либідь, 1990. – 512 с.
330. Ефименко А. Копные суды въ лѣвобережной Украинѣ / Александра Ефименко // Ефименко А. Южная Русь. Очерки, изслѣдованія, замѣтки Александры Ефименко. Томъ I. – СПб.: Книгопечатня Шмидтъ, 1905. – С. 310–323.

- 331.Ефименко А. Малорусское дворянство и его судьба / Александра Ефименко // Ефименко А. Южная Русь. Очерки, изслѣдованія, замѣтки Александры Ефименко. Томъ I. – СПб.: Книгопечатня Шмидтъ, 1905. – С. 145–199.
- 332.Ефименко А. Народный судъ въ Западной Руси / Александра Ефименко // Ефименко А. Южная Русь. Очерки, изслѣдованія, замѣтки Александры Ефименко. Томъ I. – СПб.: Книгопечатня Шмидтъ, 1905. – С. 324–369.
- 333.Ефименко А. Очерки исторіи правобережной Украины / Александра Ефименко // Ефименко А. Южная Русь. Очерки, изслѣдованія, замѣтки Александры Ефименко. Томъ I. – СПб.: Книгопечатня Шмидтъ, 1905. – С. 1–144.
- 334.Ефименко А. Южно-русскія братства (Историко-этнографическій очеркъ) / Александра Ефименко // Ефименко А. Южная Русь. Очерки, изслѣдованія, замѣтки Александры Ефименко. Томъ I. – СПб.: Книгопечатня Шмидтъ, 1905. – С. 200–309.
- 335.Записки о Южной Руси: Издал П. Кулиш (Репринтное издание). – К.: Днипро, 1994. – 719 с.
- 336.Зубрицкий Д. Анониміи Гнезненскій и Іоаннь Длугошь. Латінскія выписки изъ ихъ сочененіи, статей, относящихся къ исторіи Галичско-Владимирской Руси, за періодъ отъ 1337 по 1387 годъ, съ русскимъ переводомъ, и критическими изслѣдованіями и замѣчаніями. Сочененіе Дениса Зубрицкаго. Въсто четвертой части галичской Исторіи. Иждивеніемъ сочинителя / Денис Зубрицький. – Львовъ: Напечатано въ Типографіи Ставропигіянской, 1855. – 122 с.
- 337.Зубрицкий Д. Галицкая Русь въ XVI веке / Денис Зубрицький // Чтенія Московского общества Исторіи и Древностей Россійскихъ. – М., 1862. – Кн. 3. – С. 1–84.
- 338.Зубрицкий Д. Исторія древняго Галичско-русскаго княжества. Сочиненіе Дениса Зубрицкаго. – Часть первая. С приложеніемъ Родословной Картины / Денис Зубрицький. – Львовъ: Типомъ Ставропигіанскимъ, 1852. – 210 с.

- 339.Зубрицкий Д. Исторія древняго Галичско-русскаго княжества. Сочиненіе Дениса Зубрицкаго. – Часть вторая. С приложеніемъ Родословной Картины / Денис Зубрицький. – Львовъ: Типомъ Ставропигіанскимъ, 1852. – 136 с.
- 340.Зубрицкий Д. Исторія древняго Галичско-русскаго княжества. Сочиненіе Дениса Зубрицкаго. – Часть третья / Денис Зубрицький. – Львовъ: Типомъ и иждивеніемъ Института Ставропигіанскаго, 1855. – 313 с.
- 341.Зубрицкий Д. Критико-историческая повѣсть временныхъ лѣтъ Червоной или Галицкой Руси. Сочиненіе Дениса Зубрицкаго. Переводъ съ польскаго Осипа Бодянскаго. Изданіе Императорскаго общества исторіи и древностей російскихъ при Московскомъ университетѣ. Отъ водворенія христіанства при князяхъ поколѣнія Владимира Великаго до конца XV столѣтія / Денис Зубрицький. – М.: Въ университетской типографіи, 1845. – XLVI, 420, 44 с.
- 342.Зубрицкий Д. Лѣтопись Львовскаго Ставропигійскаго братства. Переводъ съ польскаго И. Б. (Изъ Журнала Мин. Нар. Просв.) / Денис Зубрицький. – [Львовъ]: Изданіе Ставропигійскаго Института въ Львовѣ, 1850. – 173 с.
- 343.Зубрицкий Д. Начало унии / Денис Зубрицький // Чтенія общества Исторіи и Древностей Російскихъ. – М., 1847–1848. – Кн. 7. – Ст. 1–84.
- 344.Зубрицький Д. Хроніка міста Львова / Денис Зубрицький. – Львів: Центр Європи, 2001. – 640 с.
- 345.Ильницькій В. Стародавній Звенигородъ. Сочинитель Василь Ильницькій / Василь Ильницький. – Въ Львовѣ: Типомъ Института Ставропигійскаго, 1861. – 23 с.
- 346.Ильницький В. Стародавня Теробовля (переклад українською мовою А Куликівського) / Василь Ильницький // Теробовлянщина. Історико-красназнавчий та літературно-мистецький журнал (спеціальний випуск). – Львів; Теробовля, 1999. – С. 66–76.
- 347.Исторія Русів / Переклад І. Драча; вступна стаття В. Шевчука. – К.: Радянський письменник, 1991. – 32 с.
- 348.Качала С. Коротка історія Руси Стефана Качалы / Стапан Качала. – Въ Тернополи: Зъ друкарнѣ Юсифа Павловскаго, 1886. – 16 с.

349. Кордуба М. Зв'язки Володимира Антоновича з Галичиною / Мирон Кордуба // Син України: Володимир Боніфатійович Антонович: у 3 т. – Т. 2. – К.: Заповіт, 1997. – С. 165–200.
350. Кордуба М. Історія «Січи». Написав Мирон Кордуба / Мирон Кордуба // 1868–1898. «Січ»: Альманах в пам'ять 30-х роковин основання товариства «Січ» у Відні – У Львові: З друкарні Наукового Товариства ім. Шевченка під зарядом К. Беднарського, 1898. – С. 5–24.
351. Кордуба М. Північно-західна Україна / Мирон Кордуба. – Відень: Накладом Союзу визволення України; З друкарні Адольфа Гольцгавзена у Відні, 1917. – 91 с.
352. Кордуба М. Територія і населення України / Мирон Кордуба. – Відень: З друкарні Ад. Гольцгавзена, 1918. – 24 с.
353. Короткий опис Малоросії (1340–1776) / Підготовка до друку, вступна стаття А. Бовгирі. – К.: Видавничий дім «Стилос», 2012. – 192 с.
354. Костомарів М. Історія України в життєписях визначніших її діячів. Переложив Олександр Барвінський / Микола Костомаров. – 2-ге вид. – Львів: Друкарня Наукового товариства ім. Шевченка, 1918. – 493 с.
355. Костомаров Н. Автобіографія / Николай Костомаров // Костомаров Н. Исторические произведения. Автобіографія. – К.: Из-во КГУ, 1989. – С. 425–651.
356. Костомаров М. Богдан Хмельницький: історична монографія / Микола Костомаров. – Дніпропетровськ: Січ, 2004. – 843 с.
357. Костомаров Н. Бунт Стеньки Разина / Николай Костомаров // Костомаров Н. Автобіографія. Бунт Стеньки Разина / Авт. вступ. ст. и ком. Ю. Пинчук. – К.: Наукова думка, 1992. – С. 330–445.
358. Костомаров Н. Воспоминание о двух малярах / Николай Костомаров // Костомаров М. Слов'янська міфологія. – К.: Либідь, 1994. – С. 280–296.
359. Костомаров Н. Гетманство Выговского / Николай Костомаров // Костомаров Н. Приемники Богдана Хмельницького. – К.: Радуга, 2007. – С. 7–108.

360. Костомаров Н. Гетманство Юрия Хмельницкого / Николай Костомаров // Костомаров Н. Приемники Богдана Хмельницкого. – К.: Радуга, 2007. – С. 109–207.
361. Костомаров Н. Господство дома Св. Владимира: Русская история в жизнеописаниях её главнейших деятелей / Николай Костомаров. – М.: Воениздат, 1993. – 767 с.
362. Костомаров Н. Двѣ русскія народности / Николай Костомаров // Костомаров Н. Историческія монографіи и изслѣдованія Николая Костомарова. Изданіе второе Д. Е. Кожанчикова. Томъ первый. – СПб.: Типография А. Траншеля, 1872. – С. 53–108.
363. Костомаров Н. Давно-ли Малая Русь стала писаться Малороссиєю, а Русь – Россиєю? / Николай Костомаров // Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова зібрані заходом академічної комісії української історіографії за редакцією академ. Михайла Грушевського. – К.: Державне видавництво України, 1928. – С. 223–227.
364. Костомаров Н. Домашняя жизнь и нравы великорусского народа / Николай Костомаров // Костомаров Н. Русские нравы. Исторические монографии и исследования. – М.: «Чарли», 1995. – С. 5–180.
365. Костомаров Н. Еще заметка об Иудеях / Николай Костомаров // Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова зібрані заходом академічної комісії української історіографії за редакцією академ. Михайла Грушевського. – К.: Державне видавництво України, 1928. – С. 123–124.
366. Костомаров Н. Задачи украинофильства. Луна. Украинский альманах на 1881 год. Киев, 1881. / Николай Костомаров // Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова зібрані заходом академічної комісії української історіографії за редакцією академ. Михайла Грушевського. – К.: Державне видавництво України, 1928. – С. 289–298.
367. Костомаров Н. Замечание г. Лохвицкому / Николай Костомаров // Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова зібрані заходом академічної

- комісії української історіографії за редакцією академ. Михайла Грушевського. – К.: Державне видавництво України, 1928. – С. 201–203.
368. Костомаров Н. Иван Свирговский, украинский казацкий гетман XVI века / Николай Костомаров // Костомаров Н. Казаки: Исторические монографии и исследования. – М.: «Чарли», 1995. – С. 287–311.
369. Костомаров Н. Историческая неправда и западно-российский патриотизм / Николай Костомаров // Костомаров Н. Казаки: Исторические монографии и исследования. – М.: «Чарли», 1995. – С. 367–378.
370. Костомаров Н. Исторические портреты / Николай Костомаров // Костомаров Н. Исторические произведения. Автобиография. – К.: Из-во КГУ, 1989. – С. 197–424.
371. Костомаров Н. Иудеям / Николай Костомаров // Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова зібрані заходом академічної комісії української історіографії за редакцією академ. Михайла Грушевського. – К.: Державне видавництво України, 1928. – С. 111–123.
372. Костомаров М. «Книги буття українського народу» [Рукопис М. І. Костомарова] / Микола Костомаров // Кирило-Мефодіївське товариство: У трьох томах. – Т. 1. – К., 1990, – С. 250–258.
373. Костомаров Н. Князь Владимир Мономах и козак Богдан Хмельницкий / Николай Костомаров // Костомаров Н. Казаки: Исторические монографии и исследования. – М.: «Чарли», 1995. – С. 384–394.
374. Костомаров Н. Лекции г. Кояловича по истории Западной России / Николай Костомаров // Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова зібрані заходом академічної комісії української історіографії за редакцією академ. Михайла Грушевського. – К.: Державне видавництво України, 1928. – С. 204–208.
375. Костомаров Н. Лекции по истории Западной России М. Кояловича, 1864 / Николай Костомаров // Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова зібрані заходом академічної комісії української історіографії за

- редакцією академ. Михайла Грушевського. – К.: Державне видавництво України, 1928. – С. 211–215.
376. Костомаров М. Лист до редакторів часоп. «Славянская Заря» Ливчака і Климковича / Микола Костомаров // Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова зібрані заходом академічної комісії української історіографії за редакцією академ. Михайла Грушевського. – К.: Державне видавництво України, 1928. – С. 216–219.
377. Костомаров Н. Мазепа / Николай Костомаров. – М.: Республика, 1992. – 335 с.
378. Костомаров Н. Мазепенцы / Николай Костомаров // Костомаров Н. «Руина», «Мазепа», «Мазепинцы»: Исторические монографии и исследования. – М.: «Чарли», 1995. – С. 737–798.
379. Костомаров Н. Малорусская литература / Николай Костомаров // Костомаров М. Слов'янська міфологія. – К.: Либідь, 1994. – С. 314–325.
380. Костомаров Н. Малорусское слово / Николай Костомаров // Костомаров М. Слов'янська міфологія. – К.: Либідь, 1994. – С. 331–337.
381. Костомаров Н. Мое украинофильство в «Кудеяре» / Николай Костомаров // Костомаров М. Слов'янська міфологія. – К.: Либідь, 1994. – С. 326–330.
382. Костомаров Н. Мысли об истории Малороссии / Вступна стаття О. Яся / Николай Костомаров // Український історичний журнал. – 2014. – № 6. – С. 179–197.
383. Костомаров Н. Мысли о федеративномъ началѣ Древней Руси // Николай Костомаров // Костомаров Н. Историческія монографіи и изслѣдованія Николая Костомарова. Изданіе второе Д. Е. Кожанчикова. Томъ первый. – СПб.: Типография А. Траншеля, 1872. – С. 3–49.
384. Костомаров Н. Мысли южноруса / Николай Костомаров // Костомаров М. Слов'янська міфологія. – К.: Либідь, 1994. – С. 309–313.
385. Костомаров Н. Несколько слов о славяно-русской мифологии в языческом периоде, преимущественно в связи с народною поэзиею / Николай Костомаров // Костомаров М. Слов'янська міфологія. – К.: Либідь, 1994. – С. 257–279.

386. Костомаров Н. Об историческом значении русской народной поэзии / Николай Костомаров // Костомаров М. Слов'янська міфологія. – К.: Либідь, 1994. – С. 44–200.
387. Костомаров Н. Обзор сочинений, писанных на малороссийском языке / Николай Костомаров // Костомаров М. Слов'янська міфологія. – К.: Либідь, 1994. – С. 280–296.
388. Костомаров Н. Об'яснение / Николай Костомаров // Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова зібрані заходом академічної комісії української історіографії за редакцією академ. Михайла Грушевського. – К.: Державне видавництво України, 1928. – С. 216–219.
389. Костомаров Н. О воспоминаниях борьбы козаков с мусульманством в народной южнорусской поэзии / Николай Костомаров // Костомаров Н. Казаки: Исторические монографии и исследования. – М.: «Чарли», 1995. – С. 328–338.
390. Костомаров Н. О козаках (По поводу статьи П. А. Кулиша, напечатанной в 3-й и 6-й тетрадях «Русского Архива», изд. 1877 года) / Николай Костомаров // Костомаров Н. Казаки: Исторические монографии и исследования. – М.: «Чарли», 1995. – С. 5–24.
391. Костомаров Н. О козачестве: ответ «Виленскому вестнику» / Николай Костомаров // Костомаров Н. Казаки: Исторические монографии и исследования. – М.: «Чарли», 1995. – С. 25–42.
392. Костомаров Н. О преподавании на южнорусском языке / Николай Костомаров // Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова зібрані заходом академічної комісії української історіографії за редакцією академ. Михайла Грушевського. – К.: Державне видавництво України, 1928. – С. 137–140.
393. Костомаров Н. О причинах и характере унии в Западной России / Николай Костомаров // Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова зібрані заходом академічної комісії української історіографії за редакцією академ. Михайла Грушевського. – К.: Державне видавництво України, 1928. – С. 1–40.
394. Костомаров Н. Ответ на выходки газеты (краковской) «Czas» и журнала «Revue Contemporaine» / Николай Костомаров // Науково-публіцистичні і полемічні

- писання Костомарова зібрані заходом академічної комісії української історіографії за редакцією академ. Михайла Грушевського. – К.: Державне видавництво України, 1928. – С. 75–84.
395. Костомаров Н. Первые войны малороссийских казаков с поляками / Николай Костомаров // Костомаров Н. Казаки: Исторические монографии и исследования. – М.: «Чарли», 1995. – С. 312–327.
396. Костомаров Н. Письмо к А. Д. Градовскому / Николай Костомаров // Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова зібрані заходом академічної комісії української історіографії за редакцією академ. Михайла Грушевського. – К.: Державне видавництво України, 1928. – С. 259–264.
397. Костомаров Н. Письмо к издателю «Колокола» / Николай Костомаров // Костомаров Н. Казаки: Исторические монографии и исследования. – М.: «Чарли», 1995. – С. 401–411.
398. Костомаров Н. Полякам-миротворцам / Николай Костомаров // Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова зібрані заходом академічної комісії української історіографії за редакцією академ. Михайла Грушевського. – К.: Державне видавництво України, 1928. – С. 252–259.
399. Костомаров Н. По поводу книги М. О. Кояловича: «История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям», 1884 г. / Николай Костомаров // Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова зібрані заходом академічної комісії української історіографії за редакцією академ. Михайла Грушевського. – К.: Державне видавництво України, 1928. – С. 304–312.
400. Костомаров Н. Правда москвичам о Руси / Николай Костомаров // Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова зібрані заходом академічної комісії української історіографії за редакцією академ. Михайла Грушевського. – К.: Державне видавництво України, 1928. – С. 102–110.
401. Костомаров Н. Правда полякам о Руси (По поводу новой статьи «Revue Contemporaine») / Николай Костомаров // Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова зібрані заходом академічної комісії української

- історіографії за редакцією академ. Михайла Грушевського. – К.: Державне видавництво України, 1928. – С. 94–101.
402. Костомаров Н. Предисловие к «Тарасу Бульбе» Н. В. Гоголя / Николай Костомаров // Костомаров Н. Казаки: Исторические монографии и исследования. – М.: «Чарли», 1995. – С. 43–45.
403. Костомаров Н. Руина / Николай Костомаров // Костомаров Н. «Руина», «Мазепа», «Мазепинцы»: Исторические монографии и исследования. – М.: «Чарли», 1995. – С. 7–406.
404. Костомаров Н. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. – Т. 2: Государи и бунтари: Господство дома Романовых до вступления на престол Екатерины II / Николай Костомаров. – М.: «Чарли», 1996. – 480 с.
405. Костомаров Н. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. – Т. 3: Окно в Европу: Господство дома Романовых до вступления на престол Екатерины II / Николай Костомаров. – М.: «Чарли», 1996. – 623 с.
406. Костомаров Н. Славянская мифология / Николай Костомаров // Костомаров Н. Слов'янська міфологія. – К.: Либідь, 1994. – С. 201–256.
407. Костомаров Н. Старый спор (Последние годы Речи Посполитой) / Николай Костомаров. – М.: «Чарли»; Смоленск: Смядынь, 1994. – 768 с.
408. Костомаров Н. Тысячелетие / Николай Костомаров // Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова зібрані заходом академічної комісії української історіографії за редакцією академ. Михайла Грушевського. – К.: Державне видавництво України, 1928. – С. 125–130.
409. Костомаров Н. Украинафильство / Николай Костомаров // Костомаров М. Слов'янська міфологія. – К.: Либідь, 1994. – С. 338–349.
410. Костомаров Н. Украинский сепаратизм / Николай Костомаров // Костомаров Н. Казаки: Исторические монографии и исследования. – М.: «Чарли», 1995. – С. 395–400.
411. Костомаров Н. Черты народной южно-русской истории / Николай Костомаров // Костомаров Н. Исторические произведения. Автобиография. – К.: Из-во КГУ, 1989. – С. 8–107.

412. Костомаров Н. Южная Русь в конце XVI века / Николай Костомаров // Костомаров Н. Исторические произведения. Автобиография. – К.: Из-во КГУ, 1989. – С. 108–196.
413. Крип'якевич І. Археографічні праці Миколи Костомарова / Іван Крип'якевич // Записки Наукового Товариства ім. Шевченка. – Львів, 1918. – Т. 126–127. – С. 105–140;
414. Крип'якевич І. Коротка історія України для початкових шкіл та 1-ої класи гімназії / Іван Крип'якевич. – Київ-Львів-Відень: Т-во «Вернигора», 1918. – 87 с.
415. Крип'якевич І. Огляд історії України: Repetitorium для вищих клас середніх шкіл та вчительських курсів / Іван Крип'якевич. – Київ-Львів-Відень: Т-во «Вернигора», 1919. – 90 с.
416. Крымский А. Изъ истории Турціи (Отъ основанія государства до XVI вѣка): Конспектъ лекцій проф. А. Е. Крымскаго. – М., 1909. – 70 с.
417. Крымский А. История мусульманства. Самостоятельные очерки, обработки и дополненные переводы изъ Дози и Гольдциэра А. Крымскаго. Часть I–II. / Агатангел Крымский. – М.: Типографія Варвары Гатцукъ, 1904. – 166, 161, 16 с.
418. Крымский А. Исламъ, его возникновѣніе и старейшій періодъ его истории. Пособіе къ лекціямъ проф. А. Е. Крымскаго, по истории востока, читаннымъ на II курсѣ Лазеревскаго Института / Агатангел Крымский. – М., 1901. – 525, III с.
419. Крымский А. История арабовъ, ихъ халифатъ, ихъ дальнѣйшія судьбы и краткій очеркъ аравской литературы. Лекціи и пособіе к лекціямъ проф. А. Е. Крымскаго. Часть I–II. / Агатангел Крымский. – М.: Изданіе Д. В. Солодова и В. Ф. Павловскаго, 1903. – 16, 11, 296 с.
420. Кулишъ П. История возсоединенія Руси. Томъ первый: Отъ начала колонизаціи опустошенной татарскимъ погромомъ Кіево-Галицкой Руси до начала столѣтней козацко-шляхетской войны / Пантелеймонъ Кулишъ. – СПб., 1874. – 363 с.
421. Кулишъ П. История возсоединенія Руси. Томъ второй: Отъ начала столѣтней козацко-шляхетской войны до возстановленія въ Кіевѣ православной іерархіи въ 1620 году / Пантелеймонъ Кулишъ. – СПб., 1874. – 457 с.

422. Кулишъ П. Исторія возсоединенія Руси. Томъ третій: Религіозное, соціальное и національное движеніе въ эпоху Іова Борецкаго / Пантелеймонъ Кулишъ. – М.: Типографія А. А. Гатцука, 1877. – 374 с.
423. Кулишъ П. Исторія України одъ найдавнішихъ часівъ / Пантелеймонъ Кулишъ // Основа: Южно-Русскій литературно-ученый вѣстникъ. – 1861. – Сентябрь. – СПб., 1861. – С. 79–107.
424. Кулишъ П. Книга о ділахъ народу українського і славного Війська козацького Запорозького / Пантелеймонъ Кулишъ // Кирило-Мефодіївське товариство: У трьох томах. – Т. 2. – К., 1990. – С. 66–80.
425. Кулишъ П. Перший період козацтва од його початку до ворогування з ляхами / Пантелеймонъ Кулишъ // Правда. – 1868. – Ч. 1 – 17; 25 – 35.
426. Кулишъ П. Повість про Український народ / Пантелеймонъ Кулишъ // Кулишъ П. Моє життя: Повість про Український народ. Моє життя (Жизнь Кулиша). Хутірська філософія і віддалена од світу поезія / Упорядкування, передмова, переклад, примітки О. Шокало. – К.: Редакція журналу «Український Світ», 2005. – С. 25–94.
427. Кулишъ П. Хутірська філософія і віддалена од світу поезія / Пантелеймонъ Кулишъ // Кулишъ П. Моє життя: Повість про Український народ. Моє життя (Жизнь Кулиша). Хутірська філософія і віддалена од світу поезія / Упорядкування, передмова, переклад, примітки О. Шокало. – К.: Редакція журналу «Український Світ», 2005. – С. 139–278.
428. Кулишъ П. Взглядъ южнорусскаго челоуѣка XVI столѣтія на нѣмецко-польскую цивилизацію / Пантелеймонъ Кулишъ // Основа: Южно-Русскій литературно-ученый вѣстникъ. – 1862. – Червець (Іюнь). – СПб., 1862. – С. 12–16.
429. Кулишъ П. Хмельныщина: Исторычне оповидання / Пантелеймонъ Кулишъ. – К.: Тип. П. Барскаго, 1901. – 116 с.
430. Кулишъ П. Восточный вопрос и задунайская славянщина перед глазами московскаго царя Михаила Федоровича. 1626 / Пантелеймонъ Кулишъ //

- Журналь Министерства Народного Просвещения. – Пятое десятилетие. – Часть СХСV. – Февраль 1878. – С. 189–240.
431. Кулишъ П. Восточный вопрос и задунайская славянщина перед глазами московского царя Михаила Федоровича. 1626 / Пантелеймонъ Кулишъ // Журналь Министерства Народного Просвещения. – Пятое десятилетие. – Часть СХСVІ. – Мартъ 1878. – С. 1–52.
432. Кулишъ П. Выговщина: Истоичне оповидання: З портретом Выговского. Напысав П. О. Кулишъ / Пантелеймонъ Кулишъ. – СПб.: Тип. Уч-ща Глухонемых, 1901. – 24 с.
433. Кулишъ П. Древняя Русь в Царстве Польском / Пантелеймонъ Кулишъ // Молода нація: альманах. – № 1 (30). – 2004. – К.: Смолоскип, 2004. – С. 47–58.
434. Кулишъ П. Казаки по отношению к государству и обществу / Пантелеймонъ Кулишъ // Русский архив. – 1877. – Кн. 1. – Тетр. 3. – С. 352–368; Кн. 2. – Тетр. 6. – С. 113–135.
435. Кулишъ П. О восстановлении древних прав греко-униатской церкви / Пантелеймонъ Кулишъ // Молода нація: альманах. – № 1 (30). – 2004. – К.: Смолоскип, 2004. – С. 89–62.
436. Кулишъ П. Отпаденіе Малороссіи отъ Польши (1340–1654). Въ трехъ томахъ. Томъ первый / Пантелеймонъ Кулишъ. – М.: Университетская типографія, 1888. – 281 с.
437. Кулишъ П. Отпаденіе Малороссіи отъ Польши (1340–1654). Въ трехъ томахъ. Томъ второй / Пантелеймонъ Кулишъ. – М.: Университетская типографія, 1888. – 399 с.
438. Кулишъ П. Отпаденіе Малороссіи отъ Польши (1340–1654). Въ трехъ томахъ. Томъ третій / Пантелеймонъ Кулишъ. – М.: Университетская типографія, 1889. – 415 с.
439. Кулишъ П. Полякамъ объ украинцахъ (Отвѣтъ на безименное письмо) / Пантелеймонъ Кулишъ // Основа: Южно-Русскій литературно-ученый вѣстникъ. – 1862. – Лютий (Февраль). – СПб., 1862. – С. 67–86.

440. Кулишъ П. Простонародность въ украинской словесности / Пантелеймон Кулишъ // Основа: Южно-Русскій литературно-ученый вѣстникъ. – 1862. – Січень (Январь). – СПб., 1862. – С. 1–10.
441. Кулѣшъ П. Украина: одъ початку Вкраины до батька Хмельницкого / Пантелеймон Кулишъ. – К.: Въ Университетской типографіи, 1843. – 95, 3 с.
442. Літопис Самовидця / Підготував Я. Дзира. – К.: Наукова думка, 1971. – 207 с.
443. Лазаревскій А. Историческій очеркъ Батурина / Александр Лазаревскій // Чтенія въ историческомъ обществѣ Нестора лѣтописца. – Кн. VI. – Отд. II. – К., 1892. – С. 105–122.
444. Лазаревскій А. Малороссийскіе посполитые крестьяне (1648 – 1783 гг.): Историко-юридическій очерк / С предисл. Н. Василенко / Александр Лазаревскій. – К.: Тип. 1-й Киевской артели Печатного дела, 1908. – X, II, 108 с.
445. Лазаревскій А. Очерки, замѣтки и документы по исторіи Малороссіи Ал. Лазаревскаго. – [Т.] I: Съ двумя портретами / Александр Лазаревскій. – К.: Типографія Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, 1892. – 130 с.
446. Лазаревскій А. Очерки, замѣтки и документы по исторіи Малороссіи Ал. Лазаревскаго. – [Т.] II: Съ рисункомъ и двумя портретами / Александр Лазаревскій. – К.: Типографія Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, 1895. – 146 с.
447. Лазаревскій А. Очерки, замѣтки и документы по исторіи Малороссіи Ал. Лазаревскаго. – [Т.] III. / Александр Лазаревскій. – К.: Типографія Корчакъ-Новицкаго, 1896. – 158 с.
448. Лазаревскій А. Очерки, замѣтки и документы по исторіи Малороссіи Ал. Лазаревскаго. – [Т.] IV: Съ рисункомъ / Александр Лазаревскій. – К.: Типографія Императорскаго Университетата Св. Владиміра Н. Т. Корчакъ-Новицкаго, 1898. – 148 с.
449. Лазаревскій А. Павел Полуботок. Очерк из истории Малороссии XVIII ст. / Александр Лазаревскій // Русский архив. – 1880. – Т. 1. – С. 137–209.
450. Липинскій В. Аріяньскій соймик в Киселині на Волини в маю 1638 р. (Причинок до історії аріяньства на Україні) / Вячеслав Липинскій // Записки Наукового Товариства ім. Шевченка. – 1910. – Т. 96. – С. 41–57.

451. Липинський В. Генерал артилерії в. кн. Руського (з архіву Немиричів) / Вячеслав Липинський. – Записки Наукового Товариства ім. Шевченка. – 1909. – Т. 87. – С. 37–47.
452. Липинський В. Де-що про неофітів (Кілька слів пояснення для читачів «Dziennik'a Kijowsk'ого») / Вячеслав Липинський // Рада. – 1910. – № 146. – 29 червня (12 липня). – С. 1–2.
453. Липинський В. До селян та міщан українців римо-католицької віри лист від українців католиків з Київа / Вячеслав Липинський. – Полтава, Електрична друкарня Амчиславського, 1917. – 20 с.
454. Липинський В. Історія України Мик. Аркаса [Рецензія] / Вячеслав Липинський // Літературно-науковий вісник. – 1908. – Т. 43. – С. 307–318.
455. Липинський В. Лицарі брехні і фальшивих доносів / Вячеслав Липинський // Рада. – 1910. – № 136. – 17 (30) червня. – С. 1–2.
456. Лукомский С. Собрание историческое, изъ книгъ древняго писателя Александра Гвагнаина и из старихъ рускихъ вѣрнихъ лѣтописей Абшитованнимъ полковимъ обознимъ Стефаномъ Василиевимъ синомъ Лукомскимъ сочиненное в малороссійскомъ городѣ Прилукѣ 1770 году / Стефан Лукомский // Летопись Самовидца по новооткрытымъ спискамъ / Под ред. О. И. Левицкого. – К., 1878. – С. 323–372.
457. Максимовичъ М. Бубновская сотня / Михайло Максимович // Собрание сочиненій М. А. Максимовича. Томъ I. Отдѣль историческій. – К., 1876. – С. 747–834.
458. Максимовичъ М. Великій князь кievскій Святославъ Ярославичъ / Михайло Максимович // Собрание сочиненій М. А. Максимовича. Томъ I: Отдѣль историческій. – К., 1876. – С. 119–122.
459. Максимович М. Волынь до XI вѣка / Михайло Максимович // Максимович М. Вибрані твори з історії Київської Русі, Києва і України. – К.: Вища школа, 2004. – С. 125–129.

460. Максимович М. Воспоминаніе о Богданѣ Хмельницкомѣ / Михайло Максимович // Максимович М. Вибрані твори з історії Київської Русі, Києва і України. – К.: Вища школа, 2004. – С. 346–354.
461. Максимовичъ М. Воспоминаніе о городахъ Пересопницѣ и Дубровицахъ // Собраніе сочиненій М. А. Максимовича. Томъ II: Отдѣлы: историко-топографическій, археологическій и этнографическій. – К., 1877. – С. 391–404.
462. Максимовичъ М. Воспоминаніе о епископѣ Исакиѣ Борисковичѣ / Михайло Максимович // Собраніе сочиненій М. А. Максимовича. Томъ I: Отдѣлъ историческій. – К., 1876. – С. 387–389.
463. Максимовичъ М. Воспоминаніе о стародавнемъ монастырѣ Каневскомъ / Михайло Максимович // Собраніе сочиненій М. А. Максимовича. Томъ II: Отдѣлы: историко-топографическій, археологическій и этнографическій. – К., 1877. – С. 312–319.
464. Максимовичъ М. Выдубицкій монастырь / Михайло Максимович // Собраніе сочиненій М. А. Максимовича. Томъ II: Отдѣлы: историко-топографическій, археологическій и этнографическій. – К., 1877. – С. 243–254.
465. Максимович М. Дни и мѣсяцы украинскаго селянина / Михайло Максимович // Максимович М. Вибрані твори з історії Київської Русі, Києва і України. – К.: Вища школа, 2004. – С. 402–453.
466. Максимовичъ М. Замѣтка о землѣ Волынской / Михайло Максимович // Собраніе сочиненій М. А. Максимовича. Томъ I: Отдѣлъ историческій. – К., 1876. – С. 160–163.
467. Максимовичъ М. Замѣчанія на Пѣснь о полку Игоревѣ въ стихотворномъ переводѣ г. Гербеля / Михайло Максимович // Собраніе сочиненій М. А. Максимовича. Томъ III: Языкознание. История словесности. – К., 1880. – С. 564–624.
468. Максимовичъ М. Записки о первыхъ временахъ Кіевскаго Богоявленскаго братства / Михайло Максимович // Собраніе сочиненій М. А. Максимовича. Томъ II: Отдѣлы: историко-топографическій, археологическій и этнографическій. – К., 1877. – С. 172–204.

469. Максимович М. Извѣстия о Гайдамакахъ (Замѣчанія на книгу Г. Скальковскаго: «Наѣзды гайдамакъ на Западную Украину въ XVIII столѣтїи», изданную въ Одессѣ, 1845 г. въ 8 д. 230 стр.) / Михайло Максимович // Максимович М. Вибрані твори з історії Київської Русі, Києва і України. – К.: Вища школа, 2004. – С. 355–373.
470. Максимович М. Изслѣдованіе о гетманѣ Петрѣ Конашевичѣ Сагайдачномъ / Михайло Максимович // Собраніе сочиненій М. А. Максимовича. Томъ I: Отдѣлъ историческій. – К., 1876. – С. 336–357.
471. Максимович М. Историческія письма о козакахъ приднѣпровскихъ (Къ М. В. Юзефовичу) / Михайло Максимович // Максимович М. Вибрані твори з історії Київської Русі, Києва і України. – К.: Вища школа, 2004. – С. 224–255.
472. Максимовичъ М. Исторія древней русской словесности / Михайло Максимович // Собраніе сочиненій М. А. Максимовича. Томъ III. Языкознание. История словесности. – К., 1880. – С. 346–479.
473. Максимовичъ М. Книжная старина южнорусская / Михайло Максимович // Собраніе сочиненій М. А. Максимовича. Томъ III: Языкознание. История словесности. – К., 1880. – С. 661–716.
474. Максимовичъ М. Критико-истоическое изслѣдованіе о русскомъ языкѣ / Михайло Максимович // Собраніе сочиненій М. А. Максимовича. Томъ III: Языкознание. История словесности. – К., 1880. – С. 3–24.
475. Максимович М. Листи / Упор. і вст. ст. В. Короткого / Михайло Максимович. – К.: Либідь, 2004. – 312 с.
476. Максимовичъ М. Начатки русской филологїи / Михайло Максимович // Собраніе сочиненій М. А. Максимовича. Томъ III: Языкознание. История словесности. – К., 1880. – С. 25–155.
477. Максимовичъ М. Нѣчто о землѣ Кіевской / Михайло Максимович // Собраніе сочиненій М. А. Максимовича. Томъ I: Отдѣлъ историческій. – К., 1876. – С. 149–155.

478. Максимовичъ М. Нѣчто о Межигорьи / Михайло Максимович // Собрание сочиненій М. А. Максимовича. Томъ II: Отдѣлы: историко-топографическій, археологическій и этнографическій. – К., 1877. – С. 286–288.
479. Максимовичъ М. Новыя письма къ М. П. Погодину. О старобытности малороссійскаго нарѣчія / Михайло Максимович // Собрание сочиненій М. А. Максимовича. Томъ III: Языкознание. История словесности. – К., 1880. – С. 273–311.
480. Максимович М. Обозрѣніе Старога Кіева / Михайло Максимович // Максимович М. Вибрані твори з історії Київської Русі, Кіева і України. – К.: Вища школа, 2004. – С. 171–197.
481. Максимовичъ М. Объ изданіи Несторовой Лѣтописи и о городѣ Устьѣ (На прощанье съ 1867 годомъ. Письмо къ М. П. Погодину) // Собрание сочиненій М. А. Максимовича. Томъ II: Отдѣлы: историко-топографическій, археологическій и этнографическій. – К., 1877. – С. 353–355.
482. Максимовичъ М. Объ употребленіи названій Россія и Малороссія въ Западной Русі / Михайло Максимович // Собрание сочиненій М. А. Максимовича. Томъ II: Отдѣлы: историко-топографическій, археологическій и этнографическій. – К., 1877. – С. 307–311.
483. Максимович М. Объ участіи и значеніи Кіева въ общей жизни Россіи / Михайло Максимович // Максимович М. Вибрані твори з історії Київської Русі, Кіева і України. – К.: Вища школа, 2004. – С. 144–158.
484. Максимовичъ М. О Григорьѣ Николаевичѣ Тепловѣ и его запискѣ «О непорядкахъ в Малоросіи» (Письмо къ П. А. Кулишу) / Михайло Максимович // Собрание сочиненій М. А. Максимовича. Томъ I: Отдѣлъ историческій. – К., 1876. – С. 545–564.
485. Максимовичъ М. О древнемъ валѣ, бывшемъ еще при Владимірѣ св. южнѣе Кіева, на границѣ земли печенѣговъ (Письмо графу А. С. Уварову) / Михайло Максимович // Собрание сочиненій М. А. Максимовича. Томъ II: Отдѣлы: историко-топографическій, археологическій и этнографическій. – К., 1877. – С. 340–342.

486. Максимовичъ М. О значеніи имени «Траянь», упоминаемомъ въ Словѣ о полку Игоря (Письмо графу А С Уварову) // Собрание сочиненій М А Максимовича. Томъ II: Отдѣлы: историко-топографическій, археологическій и этнографическій. – К., 1877. – С. 426–433.
487. Максимовичъ М. О лаврской могилинской школѣ / Михайло Максимович // Собрание сочиненій М. А. Максимовича. Томъ II: Отдѣлы: историко-топографическій, археологическій и этнографическій. – К., 1877. – С. 210–215.
488. Максимович М. О мнимомъ запустѣнии Украины въ нашествіе Батыево и населеніи ея новопришлымъ народомъ (Письмо М. П. Погодину) / Михайло Максимович // Максимович М. Вибрані твори з історії Київської Русі, Києва і України. – К.: Вища школа, 2004. – С. 130–141.
489. Максимович М. О малороссійскихъ народныхъ пѣсняхъ / Михайло Максимович // Максимович М. Вибрані твори з історії Київської Русі, Києва і України. – К.: Вища школа, 2004. – С. 454–469.
490. Максимовичъ М. О надгробияхъ в Печерскомъ монастырѣ / Михайло Максимович // Собрание сочиненій М. А. Максимовича. Томъ II: Отдѣлы: историко-топографическій, археологическій и этнографическій. – К., 1877. – С. 216–237.
491. Максимовичъ М. О народной исторической поэзіи въ Древней Руси (Письма къ М. П. Погодину) / Михайло Максимович // Собрание сочиненій М. А. Максимовича. Томъ III: Языкознание. История словесности. – К., 1880. – С. 480–497.
492. Максимовичъ М. О правописаніи малороссійскаго языка. Письмо къ Основьяненку / Михайло Максимович // Собрание сочиненій М. А. Максимовича. Томъ III: Языкознание. История словесности. – К., 1880. – С. 312–328.
493. Максимович М. О причинахъ взаимнаго ожесточенія поляковъ и малороссіянъ, бывшаго въ XVII вѣкѣ (Письмо к М. А. Грабовскому) / Михайло Максимович // Максимович М. Вибрані твори з історії Київської Русі, Києва і України. – К.: Вища школа, 2004. – С. 200–223.

494. Максимович М. О происхождении варяго-русовъ / Михайло Максимович // Максимович М. Вибрані твори з історії Київської Русі, Києва і України. – К.: Вища школа, 2004. – С. 116–125.
495. Максимовичъ М. Отвѣтныя письма М. П. Погодину / Михайло Максимович // Собрание сочинений М. А. Максимовича. Томъ III: Языкознание. История словесности. – К., 1880. – С. 244–272.
496. Максимович М. Откуда идетъ Русская земля, по сказанію Несторовой повѣсти и по другимъ стариннымъ писаніямъ русскимъ / Михайло Максимович // Максимович М. Вибрані твори з історії Київської Русі, Києва і України. – К.: Вища школа, 2004. – С. 46–115.
497. Максимович М. Очеркъ Кіева / Михайло Максимович // Максимович М. Вибрані твори з історії Київської Русі, Києва і України. – К.: Вища школа, 2004. – С. 159–170.
498. Максимовичъ М. Память о кievскомъ воеводѣ Григоріи Ходкевичѣ (Письмо къ М. П. Погодину) / Михайло Максимович // Собрание сочинений М. А. Максимовича. Томъ I: Отдѣлъ историческій. – К., 1876. – С. 157–159.
499. Максимовичъ М. Пѣснь о полку Игоревѣ / Михайло Максимович // Собрание сочинений М. А. Максимовича. Томъ III: Языкознание. История словесности. – К., 1880. – С. 498–563.
500. Максимович М. Письма о Богданѣ Хмельницкомъ / Михайло Максимович // Максимович М. Вибрані твори з історії Київської Русі, Києва і України. – К.: Вища школа, 2004. – С. 281–346.
501. Максимовичъ М. Письма о князьяхъ Острожскихъ (Къ графинѣ А. Д. Блудовой) / Михайло Максимович // Собрание сочинений М. А. Максимовича. Томъ I: Отдѣлъ историческій. – К., 1876. – С. 164–195.
502. Максимовичъ М. Путевое воспоминаніе о Полтавѣ // Собрание сочинений М. А. Максимовича. Томъ II: Отдѣлы: историко-топографическій, археологическій и этнографическій. – К., 1877. – С. 359–363.

503. Максимовичъ М. Родословныя записки кievлянина / Михайло Максимович // Собрание сочинений М. А. Максимовича. Томъ I: Отдѣлъ историческій. – К., 1876. – С. 208–216.
504. Максимовичъ М. Святыя врата Печерской лавры / Михайло Максимович // Собрание сочинений М. А. Максимовича. Томъ II: Отдѣлы: историко-топографическій, археологическій и этнографическій. – К., 1877. – С. 205–209.
505. Максимович М. Сказаніе о гетманѣ Петрѣ Сагайдачномъ / Михайло Максимович // Максимович М. Вибрані твори з історії Київської Русі, Києва і України. – К.: Вища школа, 2004. – С. 255–280.
506. Максимович М. Сказаніе о Коліивщинѣ / Михайло Максимович // Максимович М. Вибрані твори з історії Київської Русі, Києва і України. – К.: Вища школа, 2004. – С. 373–399.
507. Максимовичъ М. Сказаніе о Межигорскомъ монастырѣ / Михайло Максимович // Собрание сочинений М. А. Максимовича. Томъ II: Отдѣлы: историко-топографическій, археологическій и этнографическій. – К., 1877. – С. 255–285.
508. Максимовичъ М. Слухи о Межигорьи / Михайло Максимович // Собрание сочинений М. А. Максимовича. Томъ II: Отдѣлы: историко-топографическій, археологическій и этнографическій. – К., 1877. – С. 289–291.
509. Максимовичъ М. Топографическія замѣтки кievлянина / Михайло Максимович // Собрание сочинений М. А. Максимовича. Томъ II: Отдѣлы: историко-топографическій, археологическій и этнографическій. – К., 1877. – С. 39–49.
510. Максимовичъ М. Украинскія стрѣлы древнѣйшихъ временъ, собранныя надъ Днѣпромъ, возлѣ Михайловой горы // Собрание сочинений М. А. Максимовича. Томъ II: Отдѣлы: историко-топографическій, археологическій и этнографическій. – К., 1877. – С. 407–423.
511. Максимовичъ М. Филологическія письма къ М. П. Погодину / Михайло Максимович // Собрание сочинений М. А. Максимовича. Томъ III: Языкознание. История словесности. – К., 1880. – С. 183–243.

512. Малиновский М. Исторична вѣдомость о митрополіи русской въ Галичѣ. Написалъ Малиновскій Михайль / Михайло Малиновський. – У Львовѣ: З друкарни товариства имени Шевченка, 1875. – 40 с.
513. Малиновский М. Обозрѣніе исторіи Церкви Русской, изряднѣе Галицкой / Михайло Малиновський. – Во Львовѣ: Типомъ Института Ставропигіанского, 1852. – 36 с.
514. Марков О. Луцкая Ставропигія и короткая исторія русско-уніатской церкви / Осип Марков. – Львовъ: Изданіе газеты «Галицкая Русь». Изъ типографіи Ставропигійського Института, 1892. – 27 с.
515. Маркевич М. Исторія Малоросіи / Микола Маркевич / За ред. Ю. Шемшученка. – К.: Ін Юре, 2003. – 664 с.
516. Марковичъ Я. Записки о Малороссии, ее жителях и произведениях. – Часть первая / Яковъ Марковичъ. – СПб.: При Губернском Правленіи – 98, 6 с.
517. Могильницкий І. Вѣдомѣсть о Рускомъ Языцѣ / Иван Могильницкий // Українсько-руський архив видає історично-філософічна секція Наукового Товариства імени Шевченка. – Т. V: Фільологічні праці Івана Могильницького. Видав М. Возняк. – У Львові: Накладом Наукового Товариства ім. Шевченка; З друкарні Наукового Товариства ім. Шевченка під зарядом К. Беднарского, 1910. – С. 1–70.
518. Мончаловсий О. Петр Великий в Галицкой Руси. Исторические записки и заметки / Осип Мончаловсий. – Львовъ: Издательство автора, 1903. – 31 с.
519. Мончаловсий О. Святая Русь / Осип Мончаловсий. – Львовъ: Изъ типографіи Ставропигійського Института. Накладомъ автора, 1903. – 110 с.
520. Партицкий О. Велика славянська держава передъ двома тысячами лѣтъ. Исторична студія Омеляна Партицкого / Омелян Партицкий. – Львѣвъ: Накладомъ автора. Зъ друкарнѣ товариства имени Шевченка пѣдъ зар. К. Беднарского, 1889. – 100 с.
521. Партицкий О. Галичина і Поділя в другім віці по Христі / Омелян Партицкий // Дѣло. – 1891. – Ч. 262.

522. Партицький О. Германські впливи на наш нарід / Омелян Партицький // Дѣло. – 1892. – Ч. 147.
523. Партицький О. Гуни – предки русинів / Омелян Партицький // Дѣло. – 1890. – Ч. 106–110.
524. Партицький О. Про Білу Хорватію і Білу Сербію / Омелян Партицький // Дѣло. – 1892. – Ч. 259, 261.
525. Партицький О. Скандинавщина въ давнѣй Руси. Написавъ Омелянъ Партицкій / Омелян Партицький. – Львовъ: Въ друкарнѣ товариства имени Шевченка пѣдъ зарядомъ К. Беднарского, 1887. – 207 с.
526. Партицький О. Старинна історія Галичини. Написав Омелян Партицкій. – Том першій: Від VII-ого віку перед Христом до року 110 по Христі / Омелян Партицький. – Львів: З друкарні Наукового Товариства імени Шевченка пѣд зарядомъ К. Беднарского, 1894. – 372, XVI с.
527. Партыцкій О. Темнѣ мѣстця въ «Словѣ о польку Игоревѣ» пояснивъ Ом. Партыцкій. Передрукъ з «Зорѣ» / Омелян Партицький. – У Львовѣ: Зъ друкарнѣ Товариства им. Шевченка пѣдъ зарядомъ К. Беднарского, 1883. – 110 с.
528. Партицький О. Трацка історія в традиції слов'ян / Омелян Партицький // Дѣло. – 1891. – Ч. 140.
529. Партыцкій О. Уваги на статью: «Выводы о початку имени – Русь», замщену въ первѣмъ выпускѣ Галичанина за 1862 рѣкъ / Омелян Партицький // Галичанинъ. Литературный сборникъ издаваемый Яковомъ Федоровичемъ Головацкимъ и Богданомъ Андрѣевымъ Дѣдицкимъ. – Книга I. – Выпуск II. – Львовъ: Типомъ Института Ставропигійского, 1863. – С. 87–107.
530. Партыцкій О. Червоня Русь въ часахъ предъ-историчныхъ / Омелян Партицький // Галичанинъ. Литературный сборникъ издаваемый Богданомъ Андрѣевымъ Дѣдицкимъ. – Книга I. – Выпуск III и IV. – Львовъ: Типомъ Института Ставропигійского, 1863. – С. 208–226.
531. Петрушевич А. Дополненія ко Сводной Галицко-Русской Лѣтописи съ 1700 до конца Августа 1772 года. – Львовъ, 1896. – III, 423 с.

532. Петрушевичъ А. Дополненія ко Сводной Галицко-Русской Лѣтописи съ 1772 по 1800 годъ изданной въ Львовѣ 1887 года // Литературный сборникъ. – Львовъ, 1897. – 518 с.
533. Петрушевичъ А. Историческій очеркъ о состоянїи польского народа / Антон Петрушевич // Галичанинъ. Литературный сборникъ издаваемый Яковомъ Федоровичемъ Головацкимъ и Богданомъ Андрѣевымъ Дѣдицкимъ. – Книга I. – Выпуск I. – Львовъ: Типомъ Института Ставропигійского, 1862. – С. 124–134.
534. Петрушевичъ А. Историческое обозрѣнїе митрополїи русской Галицкой / Антон Петрушевич // Зоря Галицкая яко альбум на годъ 1860. – Львовъ, 1860. – С. 182–195.
535. Петрушевичъ А. Юсифъ Шумлянскій, первый Львовскій уніятскій Епископъ / Антон Петрушевич // Галичанинъ. Литературный сборникъ издаваемый Яковомъ Федоровичемъ Головацкимъ и Богданомъ Андрѣевымъ Дѣдицкимъ. – Книга I. – Выпуск I. – Львовъ: Типомъ Института Ставропигійского, 1862. – С. 117–124.
536. Петрушевичъ А. Краткое извѣстіе о Холмской епархіи и святителяхъ ея, со времянъ введенїа христіанства до 1863 года / Антон Петрушевич // Науковый сборникъ издаваемый литературнымъ обществомъ Галицко-Русской матицы. – Годъ изданїа второй. 1866. – Выпуск I–IV. – Львовъ: Ставропигійскій Институтъ, 1866. – С. 159–298.
537. Петрушевичъ А. Лигвистическо-историческія изслѣдованїа о начаткахъ города Львова и окрестностей его, съ возрѣнїемъ на передысторическія времена переселенїа словенскихъ и румынскихъ племенъ изъ придунайскихъ странъ въ предкарпатскїя области / Антон Петрушевич. – Львовъ: Типографїа Ставропигійского Института. – 660 с.
538. Петрушевичъ А. Львовская Лѣтопись съ 1498 по 1649 годъ / Антон Петрушевич. – Львовъ: Накладомъ автора, 1868. – 40 с.
539. Петрушевичъ А. Обзоръ важнейшихъ политическихъ и церковныхъ происшествїй в Галицкомъ Княжестве съ половины XII до конца XIII вѣка /

- Антон Петрушевич // Галицкий исторический сборник. – Львовъ, 1854. – Вып. II. – С. 8–81.
- 540.Петрушевичъ А. О паннонских ругах или псевдоруссахъ / Антон Петрушевич // Науковий збірник видаваний обществомъ Галицко-Русской Матицы. – Львовъ, 1865. – Вып. 2. – С. 120–135; Вып. 3. – С. 170–181.
- 541.Петрушевичъ А. Сводная Галицко-Русская лѣтопись с 1600 по 1700 годъ / Антон Петрушевич // Литературный сборникъ 1872–1873. – Львовъ, 1874. – С. 1–270.
- 542.Петрушевичъ А. Сводная Галицко-Русская лѣтопись съ 1700 до конца Августа 1772 года. – Часть I / Антон Петрушевич. – Львовъ: Изъ типографіи Ставропигійского Института, 1887. – XV, 329 с.
- 543.Петрушевичъ А. Сводная Галицко-Русская лѣтопись съ 1772 до конца 1800 года. – Часть II / Антон Петрушевич. – Львовъ: Галицко-русска Матица. Изъ типографіи Ставропигійского Института, 1889. – VII, 434 с.
- 544.Правобережець В. [Липинський В.] Богдан Залеський. З нагоди святкування 25-літніх роковин його смерти в «Колі польських дневникарів і літераторів» у Києві / В'ячеслав Липинський // Рада. – 1911. – № 292. – 29 грудня (11 січня). – С. 1–3.
- 545.Правобережець В. [Липинський В.] «Братя малороссы» / В'ячеслав Липинський // Рада. – 1908. – № 221. – 27 вересня (10 жовтня). – С. 1.
- 546.Правобережець В. [Липинський В.] Вшехпольське хамство «Dziennik'a Kijowsk'ого» / В'ячеслав Липинський // Рада. – 1911. – № 90. – 22 квітня (5 травня). – С. 1.
- 547.Правобережець В. [Липинський В.] За що ми повинні дякувати В. Антоновичу / В'ячеслав Липинський // Рада. – 1911. – № 70. – 27 березня (9 квітня). – С. 2.
- 548.Правобережець В. [Липинський В.] Мобілізація російської і польської «чорної сотні» / В'ячеслав Липинський // Рада. – 1911. – № 30. – 8 (21) лютого. – С. 1.
- 549.Правобережець В. [Липинський В.] На новий шлях з старими думками (До польсько-українських відносин на Правобережжі) / В'ячеслав Липинський // Рада. – 1910. – № 18. – 23 січня (5 лютого). – С. 2–3.

550. Прав[обережець В.]. [Липинський В.] Нові дані про зріст польської колонізації в Східній Галичині / В'ячеслав Липинський // Рада. – 1912. – № 294. – 25 грудня (7 січня). – С. 3.
551. Правобережець В. [Липинський В.] Слідами Потоцького / В'ячеслав Липинський // Рада. – 1911. – № 170. – 29 липня (11 серпня). – С. 1–2.
552. Рѣпецкій Ф. Илюстрованная народная исторія Руси отъ начала до найновѣйшихъ временъ написаль Ф. Ив. Р. / Феодор Ріпецький – Львовъ: Типографія Ставропигійского Института, 1890. – 559 с.
553. Ригельман О. Лѣтописное повѣствованіе о Малой Россіи и ея народѣ и казаках вообще / Александр Иванович Ригельман. – М.: Университетская типографія, 1847. – 819 с.
554. Ріпецький Ф. Илюстрованная народная история Руси / Феодор Ріпецький – Львовъ: Типографія Ставропигійского Института, 1905. – 733 с.
555. Рубан В. Краткая летопись Малыя Россіи с 1506 по 1776 год, с изъясненіем настоящаго образа тамошняго правленія, и с приобщеніем списка преждебывших гетманов, генеральных старшин, полковников и иерархов; також землеописанія, с показаніем городов, рек, монастырей, церквей, числа людей, известій о почтах и других нужных сведений издавна Василием Григорьевичем Рубаном / Василий Рубан. – СПб.: Типографія Х. Ф. Клена, 1777. – 242, LX, 118 с.
556. Русалка Дністрова (фотокопія з видання 1837 р.) / Вступна стаття О. Білецького. – К.: Дніпро, 1972. – 31, 135 с.
557. Свистунъ Ф. Прикарпатская Русь подъ владѣніемъ Австріи написаль Ф. И. С. – Часть первая (1772–1850) / Филип Свистун. – Львовъ: Изданіе О. А. Маркова. Изъ типографіи Ставропигійского Института, 1895. – 350 с.
558. Свистунъ Ф. Прикарпатская Русь подъ владѣніемъ Австріи. Написаль Ф. И. С. – Часть вторая (1850–1895) / Филип Свистун. – Львовъ: Изданіе О. А. Маркова. Изъ типографіи Ставропигійского Института, 1896. – 744 с.

559. Свистунъ Ф. Споръ о Варягахъ и началѣ Руси. Историко-критическое изслѣдованіе Ф. И. Свистуна. Изданіе ред. «Нового Пролама» / Филип Свистун. – Львовъ: Изъ типографіи Ставропигійскаго Института, 1887. – 343 с.
560. Свистунъ Ф. Старинніи русскіи города Перемышль Галичь, Львовъ. П. Гайдамаки написаль Ф. И. С / Филип Свистун. – Львовъ: Изъ типографіи Ставропигійскаго Института. Накладом Общества им. Михаила Качковскаго, 1903. – 100 с.
561. Свистунъ Ф. Чѣмъ есть для насъ Шевченко? Критическое разсужденіе проф. Филипа Ив. Свистуна. Третье изданіе / Филип Свистун. – Львовъ: Изданіе О. А. Маркова. Типографія Ставропигійская, 1901. – 162 с.
562. Свистунъ Ф. Що то есть – украинофильство? Его исторія и теперешняя характеристика написаль Ф. И. С / Филип Свистун. – Львовъ: Изъ типографіи Ставропигійскаго Института, 1912. – 136 с.
563. Свистунъ Ф. Полтавская битва / Филип Свистун. Львовъ, 1909. – 64 с.
564. Свистунъ Ф. Св. Петръ Ратненскій. Петръ Могила / Филип Свистун. – Львовъ: Изъ типографіи Ставропигійскаго Института, 1904. – 48 с.
565. Симоновскій П. Краткое описаніе о козацкомъ малороссійскомъ народѣ и о военныхъ его дѣлахъ, собранное разныхъ исторій иностранныхъ, нѣмецкой – Бишенга, латинской – Безольди, французской – Шевалье и рукописей русскихъ, чрезъ Бунчуковаго Товарища Петра Симоновскаго, 1765 года / Петро Симоновскій. – М.: Изданіе Императорскаго Общества Исторіи и Древностей Россійскихъ; Въ Университетской Типографіи, 1847. – 159 с.
566. Скальковскій А. Исторія Новой Сѣчи, или послѣдняго коша Запорожскаго, соч. А. Скальковскаго / Аполон Скальковскій. – Одесса: Въ городской типографіи, 1841. – 437, IV с.
567. Срезневскій И. Грамота в. к. Мстислава и сына его Всеволода Новгородскому Юрьеву монастырю. 1130 г. / Измаил Иванович Срезневскій // Русское слово: избраные труды / сост. Н. А. Кондрашов. – М.: Просвещение, 1986. – С. 45–56.
568. Срезневскій И. Договоры с греками / Измаил Срезневскій // Русское слово: избраные труды / сост. Н. А. Кондрашов. – М.: Просвещение, 1986. – С. 15–44.

569. Срезневский И. Древние славянскіе памятники юсового письма съ описаниемъ ихъ и съ замѣчаниями объ особенностяхъ ихъ правописанія и языка / Измаил Срезневский. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1868. – 641 с.
570. Срезневский И. Исслѣдованія о лѣтописяхъ новгородскихъ / Измаил Срезневский // Срезневский И. Статьи о древнихъ русскихъ лѣтописяхъ (1853–1866). – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1903, – С. 1–25.
571. Срезневский И. Исследования о языческомъ Богослуженіи древнихъ славянъ / Измаил Срезневский. – СПб.: Типография К. Жернакова, 1848. – 96 с.
572. Срезневский И. Мысли объ исторіи русскаго языка и другихъ славянскихъ нарѣчій / Измаил Срезневский. – СПб.: Типография В. С. Балашева, 1887. – 164 с.
573. Срезневский И. Русь Угорская. Отрывок из опыта географии русскаго языка. Чит. в общ. собр. О-ва 29 сент. 1851 г. // Измаил Срезневский. – СПб., Оттиск из Вестника Русскаго Географическаго Общества, 1852. – Ч. 4. – Отд. 2. – 28 с.
574. Срезневский И. Словарь церковнославянскаго и русскаго языка, составленный Вторым Отделением Академии Наук. С. Петербург, в тип. Академии Наук. I–IV, 1847. Четыре тома / Измаил Срезневский // Русское слово: избранные труды / сост. Н. А. Кондрашов. – М.: Просвещение, 1986. – С. 57–102.
575. Срезневский И. Путевые письма Измаила Ивановича Срезневскаго из славянскихъ земель: 1839–1842 [к Е. И. Срезневской] / Измаил Срезневский. – СПб.: Тип. С. Н. Худекова, 1895. – X., 374 с.
576. Срезневский И. Читенія о древнихъ русскихъ лѣтописяхъ. – Читеніе I–III / Измаил Срезневский. – СПб., 1862. – 48 с.
577. Томашівський С. Володимир Антонович. Його діяльність на полі історичної науки (Знагоди ювілею) // Літературно-науковий вістник. – 1906. – Т. 33. – № 1. – С. 38–56; 261–280; 458–485.
578. Томашівський С. Галичина. Політично-історичний нарис з приводу світової війни: 2-е вид / Степан Томашівський. – Б. м.: Накладом видавництва, 1915. – 30 с.

579. Томашівський С. Київська козаччина 1855 р. / Степан Томашівський. – Львів: З друк. НТШ, 1902. – 20 с.
580. Томашівський С. Маруся Богуславка в українській літературі: історично-літературний нарис С. Томашівського / Степан Томашівський. – У Львові: З друкарні Наукового Товариства імени Шевченка під зарядом К. Беднарського, 1901. – 76 с.
581. Томашівський С. Перший похід Богдана Хмельницького в Галичину (Два місяці української політики 1648 р.) / Степан Томашівський. – Львів: Накладом автора; з друк. НТШ, 1914. – 151 с.
582. Томашівський С. Словацький висланник на Україні (1708–1709) / Степан Томашівський. – Львів: З друк. НТШ; коштом автора, 1906. – 45 с.
583. Томашівський С. Схід і Захід: історично-політичний нарис / Вступ. ст. О. Яся / Степан Томашівський // Український історичний журнал. – 2015. – № 2. – С. 184–196.
584. Томашівський С. Угорщина і Польща на початку XVIII в. – Львів: З друк. НТШ, 1909. – 166 с.
585. Томашівський С. Українська історія – Нарис I: Старинні і середні віки / Степан Томашівський. – Львів: Вчора і нині, 1919. – 154 с.
586. Томашівський С. Ф. И. С. – Прикарпатская Русь Подъ владніемъ Австріи [Рецензія] / Степан Томашівський // Записки Наукового Товариства ім. Шевченка. – Львів, 1901. – Т. 42. – Кн. 4. – С. 31–34.
587. Томашівський С. Церковний бік української справи / Степан Томашівський. – Відень: Накладом «Союзу визволення України»; з друк. А. Гольцгавзена, 1916. – 20 с.
588. Цегельський Л. Русь – Україна, а Московщина – Росія. Історично-політична розвідка Лонгіна Цегельського. З картою України. Друге, перероблене видання / Лонгін Цегельський. – Царгород: Друкарня Союзу визволення України, 1916. – 134 с.
589. Целевичь Ю. Гдещо про Скитъ Манявскій и устне переданье про его знесенье Юсифомъ II / Юліан Целевич // Дѣло. – 1880. – Ч. 96.

- 590.Целевичъ Ю. Дещо за поселення Угорської України русинами і за унію церкви православної угорських русинів з Римом. – Пряшів: Фундація Карпати, 1996. – 295 с.
- 591.Целевичъ Ю. Историчный причинокъ до написи мартирологіи и рыцарскои славы / Юліан Целевич // Дѣло. – 1880. – Ч. 37–38.
- 592.Целевичъ Ю. Исторія Скиту Манявского вразѣ зъ Збѣрникомъ грамотъ, листѣвъ и деякихъ судовыхъ документѣвъ, датычныхъ того монастиря. Написавъ и уложивъ Д-ръ Юліанъ Целевичъ професоръ при ц. к. академ. гимназіи у Львовѣ / Юліан Целевич. – У Львовѣ: Накладомъ автора. Зъ друкарнѣ Товариства имени Шевченка, 1887. – 136, СХІХ, 2 с.
- 593.Целевичъ Ю. Облога мѣста Львова въ р. 1672 / Юліан Целевич // Зоря. – 1883. – Ч. 14–17.
- 594.Целевичъ Ю. Опришки / Юліан Целевич // Руська Исторична Бібліотека, видає Наукове Товариство імени Шевченка. – Том ХІХ: Розвідки про народні рухи на Україні-Руси в ХVІІІ віці. – Львів: Накладом Наукового товариства імени Шевченка. З друкарні Наукового Товариства імени Шевченка, 1897. – С. 155–295.
- 595.Целевичъ Ю. Перехѣдъ козакоѣвъ черезъ Покуте до Молдавіи въ р. 1739 / Юліан Целевич // Зоря. – 1885. – Ч. 3; 5; 6.
- 596.Целевичъ Ю. Чи було в Польщи невѣльниче «пѣдданьство»? (Leibeigen-schatt) (Ѡтповѣдъ польскимъ дневникамъ одного зъ правникѣвъ бувшихъ на Іосифиньскомъ обходѣ) / Юліан Целевич // Дѣло. – 1880. – Ч. 98–99.
- 597.Шараневич І. Гальшка, княгиня Острожска (Историчне оповданє через Д-ра Из. Шараневича) / Ісидор Шараневич // Зоря. – 1880. – Ч. 1–9; 14–23.
- 598.Шараневич І. Исторія Галицько-Володимирскои Руси Ѡтъ найдавнѣйшихъ временъ до року 1453. На подставѣ жерель написаль Ісидоръ Шараневичъ / Ісидор Шараневич. – Въ Львовѣ: В печатни Института Ставропигійского. Накладомъ автора, 1863. – 462 с.
- 599.Шараневич І. На котром местци нынѣшного Галича и его окрестности стояв старорусский княжій городъ Галичь? // Зоря. – 1880. – Ч. 12; 13.

600. Шараневич І. Оглядъ внутрѣшнихъ вѣдосинѣ Галицкои Руси въ другой половинѣ XV столѣтя. (Монографія Д-ра И. Шараневича) / Исидор Шараневич // Руска Исторична Бібліотека пѣдъ редакцією Олександра Барвѣньского. – Том V: Монографіи до исторіи Галицкои Руси М. Смирнова, М. Дашкевича и Д-ра И. Шараневича. – Въ Тернополи: Зѣ друкарнѣ Юсифа Павловского, 1886. – С. 107–174.
601. Шараневич І. О первыхъ князяхъ на Острогу Острогскихъ / Исидор Шараневич // Галичанинѣ. Литературный сборникъ издаваемый Богданомъ Андрѣевымъ Дѣдицкимъ. – Книга I. – Выпуск III и IV. – Львовъ: Типомъ Института Ставропигійского, 1863. – С. 226–229.
602. Шараневич І. Староруській княжій городъ Галичъ. Критичне студіумъ черезъ Дра Из. Шараневича. Накладомъ редакціи «Зорѣ» / Исидор Шараневич. – Львовъ: Зѣ друкарнѣ Товариства имени Шевченка, 1880. – 57 с.
603. Шараневич І. Церковна унія на Руси і вліяніе ей на змѣну общественного положенія мірского руского духовенства / Исидор Шараневич. – Львов, 1897. – 87 с.
604. Щавинський Й. Выводы о начатку имени: Русь / Йосип Щавинський // Галичанинѣ. Литературный сборникъ издаваемый Яковомъ Федоровичемъ Головацкимъ. – Книга I. – Выпуск I. – Львовъ: Типомъ Института Ставропигійского, 1862. – С. 159–171.
605. Эварницкій Д. Вольности запорожскихъ казаков / Дмитрий Эварницкій. – СПб.: Типо-литогр. П. И. Бабкина, 1898. – 405, IV с.
606. Эварницкій Д. Запорожье въ остаткахъ старины и преданіяхъ народа. – Часть I / Дмитрий Эварницкій. – СПб.: Изданіе Л. Ф. Пантелѣева, 1888. – 294 с.
607. Эварницкій Д. Запорожье въ остаткахъ старины и преданіяхъ народа. – Часть II / Дмитрий Эварницкій. – СПб.: Изданіе Л. Ф. Пантелѣева, 1888. – 262 с.
608. Эварницкій Д. Иванъ Дмитриевичъ Сирко: Славный кошевой атаманъ войска запорожскихъ низовыхъ козаковъ / Дмитрий Эварницкій. – СПб.: Типографія И. Н. Скороходова, 1894. – 168 с.

609. Эварницкій Д. Источники для истории запорожских козаковъ. – Том I / Дмитрий Эварницкий. – Владимиръ: Типо-Литографія Губернскаго Правленія, 1908. – 1072 с.
610. Эварницкій Д. Источники для истории запорожских козаковъ. – Том II / Дмитрий Эварницкий. – Владимиръ: Типо-Литографія Губернскаго Правленія, 1908. – 2107, 122 с.
611. Эварницкій Д. Очерки по истории запорожских козаковъ и Новороссійскаго края / Дмитрий Эварницкий. – СПб.: Типографія И. Н. Скороходова, 1889. – 206 с.
612. Яворницький Д. Історія запорізьких козаків: У трьох томах. – Том перший / Дмитро Яворницький. – Львів: Світ, 1990. – 320 с.
613. Яворницький Д. Історія запорізьких козаків: У трьох томах. – Том другий / Дмитро Яворницький. – Львів: Світ, 1991. – 392 с.
614. Яворницький Д. Історія запорізьких козаків: У трьох томах. – Том третій / Дмитро Яворницький. – Львів: Світ, 1992. – 456 с.
615. Яворницький Д. Україно-руське козацтво перед судом історії / Дмитро Яворницький. – Львів: Піраміда, 2006. – 72 с.
616. Cięglewicz K. Rzecz czerwono-Ruska 1848 roku, przez Kaspra Cięglewicza / Kaspar Cięglewicz. – [Lwów]: W drukarni nar. Im. Ossolińskich. [1848]. – 7 s.
617. Kachala S. Polityka Polaków względem Rusi / Stepan Kachala. – Lwów: nakładem autora, 1879. – 369 s.
618. Lipiński W. Dwie chwile z dziejów porewolucyjnej Ukrainy. I. U szczytu potęgi. II. Na przełomie / Wiaczesław Lipiński // Z dziejów Ukrainy. Księga pamiątkowa ku czci Włodzimierza Antonowicza, Paulina Świącickiego i Tadeusza Ryłskiego, wydana staraniem d-ra J. Jurkiewicza, F. Wolskiej, L. Siedleckiego i W. Lipińskiego; pod red. W. Lipińskiego / Wiaczesław Lipiński. – Kijów: Drukowano w Krakowie; drukarnia A. Pippera w Krakowie, 1912. – S. 514–617.
619. Lipiński W. Stanisław Michał Krzyczewski. Z dziejów walki szlachty ukraińskiej w szeregach powstańczych pod wodzą Bohdana Chmielnickiego / Wiaczesław Lipiński // Z dziejów Ukrainy. Księga pamiątkowa ku czci Włodzimierza Antonowicza, Paulina

- Święcickiego i Tadeusza Rylskiego, wydana staraniem d-ra J. Jurkiewicza, F. Wolskiej, L. Siedleckiego i W. Lipińskiego; pod red. W. Lipińskiego / Wiaczesław Lipiński. – Kijów: Drukowano w Krakowie; drukarnia A. Pippera w Krakowie, 1912. – S. 145–513.
620. Lipiński W. Szlachta na Ukrainie. Udział jej w życiu narodu ukraińskiego na tle jego dziejów / Wiaczesław Lipiński. – W Krakowie: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego pod zarz. J. Filipowskiego, 1909. – 88 s.
621. Mogilnickiy J. Rozprawa o języku ruskim, przez Jana Mogilnickiego, przekład z ruskiego przez L. A. Narielaka / Jan Mogilnickiy. – W Wiedniu: W wytloczni Karola Gerolda, 1837 – 32 s.
622. Peles J. Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von der ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. – Bd. 1: Von den altesten Zeiten bis zur Wiederherstellung der Union der ruthenischen Kirche mit Rom (1595) / Julian Peles. – Wien, 1878. – 640 s;
623. Peles J. Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von der ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. – Bd. 2: Von der Wiederherstellung der Union mit Rom bis auf die Gegenwart (1596–1879) / Julian Peles. – Wien, 1880. – XXIV, 1094 s.
624. Pietruszewycz A. Słów kilka napisanych w obronie ruskiej narodowosci. Dodatek nadzwyczajny do terażniejszych pism czasowych / Antin Pietrushevych. – Lwów, 1848. – 56 s.
625. Zubrycki D. Granice między ruskim i polskim narodem w Galicyi. Przez Dychizego Zubryckiego, Czł. Kor. Archeoog. Kom. przy Min. Oświecenia w Petersburgu, Czł. hon. Imp. tow. hist. i starozytnosci w Moskwie i t. / Dyoniziy Zubrycki. – Lwów: Instytut Stauropigijański, 1849. – 32 s.
626. Zubrycki D. Kronika miasta Lwowa przez Dyonizego Zubrzyckiego / Dyoniziy Zubrycki. – Lwów: Drukiem Stauropigniańskim, Nakładem autora, 1844. – 489 s.
627. Zubrycki D. Rus do historyi narodu ruskiego w Galicyi i hierarchij cerkiewney w témże krolestwie. Przez Dyohizego Zubryckiego. Zeszyt pierwszy. Od zaprowadzenia Chreścianstwa na Ruśi aż do opanowania Rusi czerwoney przez Kazimierza wielkiego

od roku 988 do roku 1340 / Dyonizy Zubrycki. – Lwów: W Drukarni Instytutu Stauropigiańskiego, 1837. – 68, 22 s.

Науково-критична література

- 628.Алієва З. Архетипні риси ментальності в імагологічних літературознавчих студіях / Заміна Алієва // Філологічні науки. – 2012. – Вип. 12. – С. 52–60.
- 629.Амелина Е. Понятие «цивилизация» вчера и сегодня / Елена Амелина // Общественные науки и современность. – 1992. – № 2. – С. 94–102.
- 630.Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження і поширення націоналізму / Бенедикт Андерсон. – К.: Критика, 2001. – 272 с.
- 631.Аркуша О., Мудрий М. «Высказати ясно и Полякамъ и Европе»: Європа в уявленнях галицьких українців ХІХ – початку ХХ століть / Олена Аркуша, Мар'ян Мудрий // Nowa Ukraina. Zeszyty historyczno-politologiczne. – Zeszyt 12. – Kraków–Przemyśl, 2012. – S. 15–41.
- 632.Аркуша О., Мудрий М. Історичні дослідження в інтелектуальних та політичних контекстах підавстрійської Галичини / Олена Аркуша, Мар'ян Мудрий // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Вип. 50. – Львів, 2014. – С. 19–41.
- 633.Аркуша О., Мудрий М. Русофільство в Галичині в середині ХІХ – на початку ХХ ст.: генеза, етапи розвитку, світогляд / Олена Аркуша, Мар'ян Мудрий // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Вип. 34. – Львів, 1999. – С. 231–268.
- 634.Аркуша О. Образ Австрії у висвітленні українських істориків Галичини другої половини ХІХ – початку ХХ століття / Олена Аркуша // Historia – Mentalność – Tożsamość. Rosja i Europa Zachodnia w polskiej i ukraińskiej historiografii XIX i XX wieku, red. E. Koko, M. Nowak, L. Zaszkilniak. – Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2013. – S. 182–195.
- 635.Аркуша О. Олександр Барвінський. До 150-річчя від дня народження / Олена Аркуша. – Львів: Інститут українознавства НАН України, 1997. – 34 с.

636. Аркуша О. Польський і російський чинники у формуванні сучасної національної свідомості галицьких українців: історичний досвід та сучасні паралелі / Олена Аркуша // Історичні міфи і стереотипи та міжнаціональні відносини у сучасній Україні. За ред. Л. Зашкільняка. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 2009. – С. 144–209.
637. Артюх В. Євразійство contra українство: про дискусію між М. Трубецьким та Д. Дорошенком / В'ячеслав Артюх // Україна в контексті євроінтеграції: матеріали доповідей і виступів Міжнародної науково-теоретичної конференції, 1–3 грудня 2005 р. – Суми: СумДУ, 2005. – С. 181–182.
638. Артюх В. Історіософія М. Костомарова та романтизм / В'ячеслав Артюх // Суспільно-політичні процеси на українських землях: історія, проблеми, перспективи: збірник матеріалів Всеукраїнської науково-практичної конференції, 20 травня 2011 р. – Ч. 2. – Суми: СумДУ, 2011. – С. 3–5.
639. Артюх В. Історіософія Пантелеймона Куліша: від романтизму до позитивізму / В'ячеслав Артюх // Світогляд – Філософія – Релігія: Збірник наукових праць. – Вип. 3. – Суми, 2012. – С. 5–17.
640. Артюх В. Філософсько-історичні ідеї Михайла Драгоманова і позитивізм / В'ячеслав Артюх // Людинознавчі студії: Збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. – Дрогобич: Редакційно-видавничий центр ДДПУ імені Івана Франка, 2012. – Вип. 26: Філософія. – С. 166–179.
641. Атаманенко А. Дмитро Бантиш-Каменський як історик України / Алла Атаманенко // Наукові записки [Національного університету «Острозька академія»]. Історичні науки. – 2008. – Вип. 12. – С. 159–174.
642. Атаманенко А. Концепція України між Сходом і Заходом у дослідженнях членів Українського Історичного Товариства з давньої історії України / Алла Атаманенко // Historia – Mentalność – Tożsamość. Rosja i Europa Zachodnia w polskiej i ukraińskiej historiografii XIX i XX wieku, red. E. Koko, M. Nowak, L. Zaskilniak. – Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2013. – S. 374–392.

643. Баженов Л. Поділля в працях дослідників і краєзнавців XIX–XX ст.: Історіографія. Бібліографія. Матеріали / Лев Баженов. – Кам'янець-Подільський, 1993. – 480 с.
644. Баженов Л. Становлення і розвиток історичного краєзнавства Правобережної України (кінець XVIII – перші десятиріччя XX ст.): автореф. дис. ... докт. іст. наук: 07.00.01 / Лев Баженов. – К., 1996. – 34 с.
645. Баран З. Україна між Сходом та Заходом в інтерпретації Степана Рудницького / Зоя Баран // *Historia – Mentalność – Tożsamość. Rosja i Europa Zachodnia w polskiej i ukraińskiej historiografii XIX i XX wieku*, red. E. Koko, M. Nowak, L. Zaskilniak. – Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2013. – S. 324–330.
646. Барг М. Эпохи и идеи: становление историцизма / Михаил Барг. – М.: Мысль, 1987. – 348 с.
647. Барг М. Цивилизационный подход к истории: дань конъюнктуре или требование науки? / Михаил Барг // *Цивилизации*. – М.: Наука, – 1993. – Вып. 2. – С. 8–18.
648. Бенвенист Э. Цивилизация. К истории слова / Эмиль Бенвенист // Бенвенист Эмиль. *Общая лингвистика*. – М.: Прогресс, 1974. – С. 386–396.
649. Богдашина О. До питання про ідентифікацію істориків України другої половини XIX – початку XX ст. / Олена Богдашина // *Історіографічні дослідження в Україні*. – К., 2011. – Вип. 21. – С. 6–21.
650. Богдашина О. Позитивізм в історичній науці в Україні (60-ті рр. XIX – 20-ті рр. XX ст.): Монографія / Олена Богдашина. – Х.: ХНУ ім. В. Н. Каразіна, 2013. – 560 с.
651. Богдашина О. Проблема цивілізації в історичній науці в Україні (друга половина XIX – початок XX ст.) / Олена Богдашина // *Історіографічні дослідження в Україні: [зб. наук. пр.]*. – Вип. 18. – К.: Видавництво Інституту історії України, 2008. – С. 13–20.
652. Бойченко І. Філософія історії / Іван Бойченко. – К.: Знання, 2000. – 723 с.
653. Болдырь С., Чернов Е. Историографический образ: опыт расширения методологического арсенала науки истории исторического познания / Сергей

- Болдырь, Евгений Чернов // Українська історична наука на порозі ХХІ століття: Харківський історіографічний збірник. – Х., 1997. – Вип. 2. – С. 91–102.
654. Борчук С. Громадсько-культурна та наукова діяльність Ісидора Івановича Шараневича (1829–1901 рр.): автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01 / Степан Борчук. – Чернівці, 1999. – 20 с.
655. Брайчевський М. Європеєць рідної історії / Михайло Брайчевський // Син України: Володимир Боніфатійович Антонович: у 3 т. – Т. 1. – К.: Заповіт, 1997. – С. 143–150.
656. Бродель Ф. Грамматика цивілізацій / Фернан Бродель. – М.: Весь мир, 2008. – 552 с.
657. Будний В., Ільницький М. Імагологія як мультидисциплінарна спеціалізація літературної компаративістики / Василь Будний, Михайло Ільницький // Будний В., Ільницький М. Порівняльне літературознавство. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська акамедея», 2008. – С. 349–352.
658. Валіцький А. В полоні консервативної утопії: Структура і видозміни російського слов'янофільства / Анджей Валіцький. – К.: Основи, 1998. – 710 с.
659. Василевський С. Життя польське у ХІХ столітті / Станіслав Василевський. – К.: Темпора, 2015. – 520 с.
660. Ващенко В. Від самопрезентації до методології: психобіоісторіографічний вимір простору історіописання М. Грушевського / Володимир Ващенко. – Дніпропетровськ: Видавництво Дніпропетровського національного університету, 2007. – 324 с.
661. Ващенко В. «Ментальна географія» зламу ХІХ–ХХ ст.: конструювання М. Грушевським «ідеального простору» Європи, України та Росії / Володимир Ващенко // *Historia – Mentalność – Tożsamość. Rosja i Europa Zachodnia w polskiej i ukraińskiej historiografii XIX i XX wieku*, red. E. Koko, M. Nowak, L. Zaskilniak. – Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2013. – S. 75–93.
662. Ващенко В. «Ментальна географія» епохи Модерну: конструювання М. Грушевським «історичного простору» України, Європи, та Росії / Володимир

- Ващенко // Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки. – Вип. 7. – К., 2013. – С. 32–58.
663. Великочий В. Українська історіографія суспільно-політичних процесів у Галичині 1914–1919 рр.: умови становлення, етапи розвитку, особливості: автореф. дис. ... д-ра іст. наук: 07.00.06 / Володимир Великочий. – К., 2010. – 42 с.
664. Височанський Р. Дискурсивна практика орієнталізму: соціокультурні репрезентації іншого: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.03 / Роман Височанський. – Львів, 2011. – 18 с.
665. Власюк О. Азия как интеллектуальный конструкт в формировании культурной идентичности России русскими историками второй половины XIX в. / Оксана Власюк // Национальная идентичность в проблемном поле интеллектуальной истории. – Пятигорск. – 2008. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.newlocalhistory.com/work/pyatigorsk2008/vlasyuk.php>.
666. Власюк О. Европа и Азия на ментальной карте русских историков второй половины XIX в. / Оксана Власюк // Науки о культуре в новом тысячелетии: Материалы I Международного colloквиума молодых ученых. – М., Ярославль. – 2007. – С. 143–146.
667. Власюк О. «Ментальная карта» русских историков второй половины XIX в. / Оксана Власюк // Политические и интеллектуальные сообщества в сравнительной перспективе: Материалы научной конференции (20–22 сентября 2007) / Отв. ред. Л. П. Репина. – М., 2007. – С. 166–168.
668. Власюк О. Представления о пространстве русских историков второй половины XIX в.: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / Оксана Власюк. – Омск, 2009. – 23 с.
669. Вознюк О. Стереотип як чинник формування візії Іншого / Ольга Вознюк // *Studia Methodologica*: альманах / укладач І. Папуша. – Тернопіль: ТНПУ, 2008. – Вип. 25. – С. 62–66.
670. Воробьева О. О проблемах и перспективах цивилизационных исследований / Ольга Воробьева // Электронный научно-образовательный журнал «История». –

- Т. 4. – Вып. 2 (18) – 2013. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://history.jes.su/s207987840000445-8-1>
671. Вояковський Д. Ментальні кордони в Європі без кордонів / Даріуш Вояковський; пер. з польськ. В. Саган. – К.: Ніка-Центр, 2012. – 320 с.
672. Вулф Л. Винайдення Східної Європи: Мапа цивілізації у свідомості епохи Просвітництва / Пер. з англ. С. Біленького і Т. Цимбала / Ларі Вулф. – К.: Критика, 2009. – 592 с.
673. В'ячеслав Липинський та його доба: Збірник наукових праць. – Київ-Житомир: КНЛУ, 2008. – 389 с.
674. Вьоллер Б. Історики – конструктори Європи. Стратегії ментального картографування в українській історіографії 19-го століття / Бургард Вьоллер // Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки. – Вип. 7. – К., 2013. – С. 78–92.
675. Гантінгтон С. Протистояння цивілізацій та зміна світового порядку / Переклад з англійської Наталії Климчук / Самюел Гантінгтон – Львів: Кальварія, 2006. – 472 с.
676. Гелей С. Консервативна течія в суспільно-політичній думці України ХІХ ст. / Степан Гелей. – Львів, 1996. – 122 с.
677. Гербільський Г. Передова суспільна думка в Галичині (30-і – середина 40-х років ХІХ ст.) / Григорій Гербільський. – Львів, 1959. – 160 с.
678. Гербільський Г. Розвиток прогресивних ідей в Галичині у першій половині ХІХ ст. (до 1848 р.) / Григорій Гербільський. – Львів: Видавництво Львівського університету, 1964. – 253 с.
679. Гермайзе О. В. Б. Антонович в українській історіографії / Осип Гермайзе // Син України: Володимир Боніфатійович Антонович: у 3 т. – Т. 2. – К.: Заповіт, 1997. – С. 244–256.
680. Геффернен М. Значення Європи. Географія та геополітика / Майкл Геффернен; Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2011. – 464 с.
681. Гирич І. Державницький напрям і народницька школа в українській історіографії (на тлі стосунків Михайла Грушевського і Вячеслава Липинського)

- / Ігор Гирич // Михайло Грушевський і українська історична наука. Збірник матеріалів конференцій. – Львів, 1999. – С. 47–64.
682. Гирич І. Між наукою і політикою: Історіографічні студії про вчених-концептуалістів / Ігор Гирич. – Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2012. – 488 с.
683. Гирич І. П. Куліш на тлі суспільного життя / Ігор Гирич // Молода нація: альманах. – № 1 (30). – 2004. – К.: Смолоскип, 2004. – С. 5–13.
684. Гирич І. Політична публіцистика Михайла Грушевського / Ігор Гирич // Грушевський М. Твори: у 50 т. – Т. 1. – Львів: Світ, 2002. – С. 47–62.
685. Гирич І. Рецензійний жанр у творчості М. Грушевського / Ігор Гирич // Грушевський М. Твори: у 50 т. – Т. 14. – Львів: Світ, 2008. – С. V–XIX.
686. Гирич І. Українська історична та суспільно-політична думка Наддніпрянщини національно-демократичного спрямування (середина XIX – початок XX століття): автореф. дис. ... докт. іст. наук: 07.00.06 / Ігор Гирич. – К., 2015. – 34 с.
687. Гібернау М. Про європейську ідентичність / Монтсеррат Гібернау // Гібернау М. Ідентичність націй. – К.: Темпора, 2012. – С. 120–157.
688. Глотов Б. Культурно-цивілізаційна ідентифікація українського народу. Дис. на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії / Борис Глотов. – Дніпропетровський національний університет. – Дніпропетровськ, 2008. – 365 с.
689. Гнатенко П., Павленко В. Ідентичність: філософський і психологічний аналіз / Павел Гнатенко, Владимир Павленко. – К.: ООО «АртПресс», 1999. – 466 с.
690. Гнатюк О. Прощання з імперією: Українські дискусії про ідентичність / Ольга Гнатюк. – К.: Критика, 2005. – 528 с.
691. Голик Р. «Западенці, москалі та східняки»: російські візії Галичини та галицькі візії Росії в дзеркалі історичних стереотипів / Роман Голик // Історичні міфи і стереотипи та міжнаціональні відносини у сучасній Україні. За ред. Л. Зашкільняка. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 2009. – С. 210–288.

692. Гончаревський В. Цивілізаційний підхід в сучасній українській історіографії (1991 – 2009): автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.06 / Владислав Гончаревський. – К., 2010. – 18 с.
693. Гончаревський В. Цивілізаційний підхід до історії: Сучасний український досвід (1991 – 2009). Монографія / Владислав Гончаревський. – К.: Логос, 2011. – 220 с.
694. Горизонтов Л. Парадоксы имперской политики: Поляки в России и русские в Польше / Леонид Горизонтов. – М.: «Индрик», 1999. – 272 с.
695. Горизонтов Л. «Польская цивилизованность» и «русское варварство»: основания для стереотипов и автостереотипов / Леонид Горизонтов // Миф Европы в литературе и культуре Польши и России. – М.: Индрик, 2004. – С. 62–75.
696. Гоцуляк В. Історіографічна спадщина Д. І. Дорошенка / Віктор Гоцуляк // Вісник Черкаського університету. Серія: Історичні науки. Вип. 50. – Черкаси: Видавництво ЧНУ ім. Б. Хмельницького, 2003. – С. 16–20.
697. Гоцуляк В. М. Грушевський і українська історична наука (1880-ті рр. ХІХ – початок ХХ ст.): історіографія проблеми: автореф. дис... докт. іст. наук: 07.00.06. / Віктор Гоцуляк – Дніпропетровськ, 1999. – 32 с.
698. Грибовський В. Хитрість географічного розуму / Владислав Грибовський // Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки. – Вип. 5. – К.: Інститут історії України НАН України, 2010/2011. – С. 510–526.
699. Грицак Я. «І ми в Європі?» / Ярослав Грицак // Грицак Я. Страсті за націоналізмом: Історичні есеї. – К.: Критика, 2004. – С. 309–324.
700. Грицак Я. Нарис історії України. Формування модерної української нації ХІХ–ХХ століття / Ярослав Грицак. – К.: Генеза, 1996. – 360 с.
701. Грицак Я. Недоевропа: Західні мандрівки Східною Європою / Ярослав Грицак // Грицак Я. Страсті за націоналізмом: Історичні есеї. – К.: Критика, 2004. – С. 281–297.

702. Грицак Я. Післямова / Ярослав Грицак // Вулф Л. Винайдення Східної Європи: Мапа цивілізації у свідомості епохи Просвітництва / Пер. з англ. С. Біленького і Т. Цимбала / Ларі Вулф. – К.: Критика, 2009. – С. 557–565.
703. Грицак Я. Регіон уявний і наявний: Східна Європа на мапі цивілізації / Ярослав Грицак // Грицак Я. Страсті за націоналізмом: Історичні есеї. – К.: Критика, 2004. – С. 298–308.
704. Грицак Я. Україна між Сходом і Заходом: стара історія на новий лад / Ярослав Грицак // Страсті за націоналізмом. Стара історія на новий лад. – К.: Критика, 2011. – С. 279–297.
705. Грицак Я. Чому українці є європейцями / Ярослав Грицак. – Режим доступу: http://ji-magazine.lviv.ua/anons2013/Hrytsak_Chomu_ukrainci_je_europejcyamu.htm.
706. Данилюк Д. Історична наука на Закарпатті (кінець XVIII – перша половина XX ст.) / Дмитро Данилюк. – Ужгород: Патент, 1999. – 352 с.
707. Дашкевич Я. Михайло Грушевський – історик народницького чи державницького напрямку? / Ярослав Дашкевич // Михайло Грушевський і українська історична наука: Матеріали конференцій. – Львів, 1999. – С. 65–85.
708. Дашкевич Я. Україна на межі між Сходом і Заходом (XIV – XVIII ст.) / Ярослав Дашкевич // Записки Наукового товариства ім. Т. Шевченка. – Львів, 1991. – Т. ССХХІІ. – С. 28–44.
709. Дейвіс Н. Європа: Історія / Пер. з англ. Таращук П., Коваленко О. / Норман Дейвіс. – К.: Основи, 2006. – 1464 с.
710. Дем'ян Г. Іван Вагилевич – історик і народознавець / Григорій Дем'ян. – К.: Наукова думка, 1993. – 152 с.
711. Джеджора О. Історія європейської цивілізації. Частина І. До кінця XVIII століття / Олена Джеджора. – Львів: В-во ЛБА, 1999. – 448 с.
712. Довідник з історії України. У 3-х томах / За ред. І. Підкови, Р. Шуста. – Т. 1. – К.: Генеза, 1993. – 240 с.; Т. 2. – К.: Генеза, 1995. – 440 с.; Т. 3. – К.: Генеза, 1999. – 688 с.

713. Довнар-Запольский М. Исторические взгляды В. Б. Антоновича / Митрофан Довнар-Запольский // Син України: Володимир Боніфатійович Антонович: у 3 т. – Т. 2. – К.: Заповіт, 1997. – С. 235–239.
714. Долбилов М. Полонофобия и русификация Северо-Западного края (1860-е гг.): метаморфозы этностереотипов / Михаил Долбилов // Образ врага / Сост. Л. Гудков. – М., 2005. – С. 127–174.
715. Долбилов М. Поляк в имперском политическом лексиконе / Михаил Долбилов // Новое литературное обозрение. – 2011. – № 2. – С. 45–58.
716. Європейська меланхолія: дискурс українського окциденталізму // Теоретичні РЕвізії. Випуск перший. – К.: Стилос, 2008. – 160 с.
717. Дорош Є. Степан Качала / Євген Дорош. – Тернопіль, 1995. – 55 с.
718. Дроздов О. Ментальні карти як форма репрезентації просторових уявлень / Олександр Дроздов // Актуальні проблеми психології: зб. наукових праць Інституту психології ім. Г.С. Костюка НАПН України. – Т. I: Організаційна психологія. Соціальна психологія. Економічна психологія. – 2012. – Вип. 33. – С. 172–176.
719. Журба О. Історіографічна доля Д. І. Яворницького / Олег Журба // Історіографічні та джерелознавчі проблеми історії України: Розвідки з теорії та методології досліджень. – Дніпропетровськ, 2008. – С. 220–223.
720. Журба О. Історіографічний процес другої половини XVIII – першої половини XIX ст. як передісторія українського історіописання / Олег Журба // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. Зб. наук. праць. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2006 – 2007. – Вип. 15: Confraternitas. Ювілейний збірник на пошану Ярослава Ісаєвича. – С. 408–417.
721. Журба О. Образ «української історіографії» другої половини XVIII – першої половини XIX ст. в історичній літературі / Олег Журба // Historia – Mentalnosc – Tozsamosc: Miejsce i rola historii oraz historykow w zyciu narodu polskiego i ukrańskiego w XIX i XX wieku. – Rzeszow: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2008 – S. 124–130.

722. Журба О. Політичні ідеали малоросійського дворянства другої половини XVIII – першої половини XIX ст. в історіографії / Олег Журба // *Historia – Mentalnosc – Tozsamosc: Studia z historii, historii historiografii i metodologii historii* / Pod red. K. Polasik-Wrzosek, W. Wrzoska i L. Zaszkiłniaka. – Poznan: Wydawnictwo Uniwersytetu Poznańskiego. 2010. – S. 165–173.
723. Журба О. У боротьбі за історичну пам'ять регіону: малоросійська історіографічна експансія на Правобережжя в середині XIX століття / Олег Журба // *Історія – Ментальність – Ідентичність*. – Львів: ПАІС, 2011. – Вип. IV: Історична пам'ять українців і поляків у період формування національної свідомості в XIX – першій половині XX століття: колективна монографія / За ред. Леоніда Зашкільняка, Йоанни Пісулінської, Павла Серженги. – С. 174–180.
724. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період / Оксана Забужко. – К.: Основи, 1993. – 126 с.
725. Зайцева З. Україна на ментальній карті Європи / Зінаїда Зайцева // *Сучасна українська політика. Спецвипуск: Україна як суб'єкт сучасних цивілізаційних процесів*. – К.: Фенікс, 2011. – С. 81–90.
726. Зашкільняк Л. Вступ до методології історії / Леонід Зашкільняк. – Л.: ЛОНМІО, 1996. – 96 с.
727. Зашкільняк Л. Галичина на ментальних мапах українців XIX – початку XX століття / Леонід Зашкільняк // *Україна – Європа – Світ. Міжнародний збірник наукових праць. Серія: Історія, міжнародні відносини*. – Тернопіль, 2012. – Вип. 10. – С. 94–105.
728. Зашкільняк Л. До генези українсько-польського конфлікту у XX столітті / Леонід Зашкільняк // *Україна – Польща: історична спадщина і суспільна свідомість*. – Львів, 2010–2011. – Вип. 3–4. – С. 22–41.
729. Зашкільняк Л. Історична наука в Галичині на початку XX ст. та українсько-польські взаємини / Леонід Зашкільняк // *Вісник Львівського університету. Серія історична*. – 2013. – Вип. 49. – С. 93–113.
730. Зашкільняк Л. Історичні міфи і стереотипи як складова суспільної свідомості та соціальної практики / Леонід Зашкільняк // *Історичні міфи і стереотипи та*

- міжнаціональні відносини у сучасній Україні. За ред. Л. Зашкільняка. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 2009. – С. 7–35.
731. Зашкільняк Л. Історіографічна творчість Михайла Грушевського на тлі європейської історичної думки кінця XIX – початку XX ст. / Леонід Зашкільняк // Михайло Грушевський і українська історична наука. – Львів, 1999. – С. 31–46.
732. Зашкільняк Л., Крикун М. Історія Польщі: Від найдавніших часів до наших днів / Леонід Зашкільняк, Микола Крикун. – Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2002. – 752 с.
733. Зашкільняк Л. Львів як центр формування української науки (друга половина XIX ст.) / Леонід Зашкільняк // Lwow: Miasto. Społeczeństwo. Kultura. – Kraków, 1998. – Т. 2. – S. 387–402.
734. Зашкільняк Л. Методологія історії від давнини до сучасності / Леонід Зашкільняк. – Л.: Львівський держ. ун-т ім. І. Франка, 1999. – 224 с.
735. Зашкільняк Л. Образ(и) польської історії в сучасній українській історіографії / Леонід Зашкільняк // Образ Іншого в сусідніх історіях: міфи, стереотипи, наукові інтер-претації: матеріали міжнар. наук. конф., Київ, 15–16 груд. 2005 р. – К., 2008. – С. 35–46.
736. Зашкільняк Л. Образ Росії в українській історіографії XIX століття / Леонід Зашкільняк // Historia – Mentalność – Tożsamość. Rosja i Europa Zachodnia w polskiej i ukraińskiej historiografii XIX i XX wieku, red. E. Koko, M. Nowak, L. Zaszkiłniak. – Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2013. – S. 52–59.
737. Зашкільняк Л. Славістика в науковій спадщині та історіософії Михайла Грушевського / Леонід Зашкільняк // Проблеми слов'янознавства. – 1994. – Т. 46. – С. 3–24.
738. Зашкільняк Л. Уявлення українських інтелектуальних еліт першої половини XIX ст. про Східну Європу та її історичні поділи / Леонід Зашкільняк // Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки. – Вип. 7. – К., 2013. – С. 7–17.
739. Еліас Н. «Процес цивілізації»: Соціогенетичні і психогенетичні дослідження» / Норберт Еліас. – К.: Видавничий дім «Альтернативи», 2003. – 672 с.

740. Емельянов-Лукуянчиков М. Цивилизационный подход: интерпретация или дезинформация? / Максим Емельянов-Лукуянчиков // (Электронный ресурс)
Режим доступа: <http://www.portal-slovo.ru/history/35125.php>
741. Ерасов Б. Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия / Борис Ерасов. – М.: Аспект Пресс, 1998. – 556 с.
742. Ерасов Б. Цивилизации: универсалии и самобытность / Борис Ерасов; [предисловие Н. Зарубиной]. – М.: Наука, 2002. – 522 с.
743. Ионов И. Кризис исторического сознания и логико-лингвистические зигзаги цивилизационных концепций / Игорь Ионов // Диалог со временем. – 2010. – № 33. – С. 5–21.
744. Ионов И. Постколониальная критика и трансформация цивилизационных представлений / Игорь Ионов // Диалог со временем. – 2010. – № 30. – С. 257–274.
745. Ионов И. Цивилизационная самоидентификация как форма исторического сознания / Игорь Ионов // Искусство и цивилизационная идентичность. Отв. ред. Н. Хренов – М.: Наука, 2007. – С. 168–187.
746. Ионов И. Цивилизационное сознание и историческое знание: проблемы взаимодействия. Институт всеобщей истории РАН / Игорь Ионов. – М.: Наука, 2007. – 499 с.
747. Историография истории нового времени стран Европы и Америки / Под ред. И. Дементьева. – М.: Высшая школа, 1990. – 512 с.
748. Исторична наука: термінологічний і понятійний довідник / За ред. В. Литвин, В. Гусев, А. Слюсаренко та ін. – К.: Вища школа, 2002. – 430 с.
749. Історіографічний словник: Навчальний посібник для студентів історичних факультетів університетів / Посохов С., Куделко С., Зайцева Ю. та ін.; За ред С. Посохова. – Х.: Східно-регіональний центр гуманітарно-освітніх ініціатив, 2004. – 320 с.
750. Калакура Я. Українська історіографія: Курс лекцій / Ярослав Калакура. – К., 2004. – 496 с.

751. Калакура Я. Цивілізаційний вибір України: теоретико-методологічний, історичний та освітянський аспекти / Ярослав Калакура // Україна у світовій історії. – 2014. – № 3. – С. 224–241.
752. Каплин А. Мироззрение славянофилов. История и будущее России / Александр Каплин. – М.: Институт русской цивилизации, 2008. – 448 с.
753. Каппелер А. Україна між Сходом і Заходом / Андреас Каппелер // Схід. Захід. – Х., 1999. – Вип. 2. – С. 5–12.
754. Касьянов Г. Націоналізація історії та образ Іншого: Україна і посткомуністичний простір / Григорій Касьянов // Образ Іншого в сусідніх історіях: міфи, стереотипи, наукові інтерпретації. Матеріали міжнародної наукової конференції. Київ, 15–16 грудня 2005 року. – К., 2008. – С. 14–20.
755. Кіян О. Володимир Антонович як історик й основоположник Київської історичної школи в українській історіографії другої половини XIX – поч. XX ст.: Дис... д-ра іст. наук: 07.00.06. / Олександр Кіян. – К., 2008. – 473 с.
756. Киридон А. Ментальне картографування як інструмент досліджень усної історії / Алла Киридон // Національна та історична пам'ять. Збірник наукових праць. – К., 2012. – Вип. 4: Національна пам'ять: соціокультурний та духовний виміри. – С. 198–204.
757. Кирчанов М. Воображая и (де)конструируя Восток. Идентичность, лояльность и протест в политических модернизациях и трансформациях / Максим Кирчанов. – Воронеж: Научная книга, 2008. – 295 с.
758. Когут З. Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної та модерної історії України. – К.: Критика, 2004. – 352 с.
759. Козачок Я. Українська ідея: з вузької стежки на широку дорогу (художня і науково-публіцистична творчість Миколи Костомарова): Монографія / Ярослав Козачок. – К.: НАУ, 2004. – 352 с.
760. Козловець М. Ідентичність: поняття, структура і типи / Микола Козловець // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2011. – Вип. 57. – С. 3–9.

761. Колесник І. Двокультурність як феномен духовного світу українців / Ірина Колесник // *Historia – Mentalność – Tożsamość. Rosja i Europa Zachodnia w polskiej i ukraińskiej historiografii XIX i XX wieku*, red. E. Koko, M. Nowak, L. Zaskilniak. – Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2013. – S. 94–110.
762. Колесник І. Ментальне картографування та професія історика: між раціональним й уявленим / Ірина Колесник // *Український історичний журнал*. – 2012. – № 5. – С. 135–156.
763. Колесник І. Українська історіографія: концептуальна історія / Ірина Колесник. – К.: Фенікс, 2013. – 566 с.
764. Колесник І. Українська історіографія: XVIII – початок XX століття / Ірина Колесник. – К.: Генеза, 2000. – 254 с.
765. Комаринець Т. Ідейно-естетичні основи українського романтизму (проблема національного й інтернаціонального) / Теофіл Комаринець. – К.: Вища школа, 1983. – 224 с.
766. Кондаков І. Динаміка цивілізаційної ідентичності Росії / Ігорь Кондаков // *Искусство и цивилизационная идентичность*. Отв. ред. Н. Хренов. – М.: Наука, 2007. – С. 211–251.
767. Кондаков І., Соколов К., Хренов Н. Цивілізаційна ідентичність в перехідну епоху: культурологічний, соціологічний і мистецтвознавчий аспекти / Ігорь Кондаков, Константин Соколов, Николай Хренов. – М.: Прогресс-Традиция, 2011. – 1024 с.
768. Кондратюк К. Українська історіографія XIX – початку XX століть: основні напрями і концепції / Константин Кондратюк. – Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. І. Франка, 2002. – 242 с.
769. Королько А. Громадсько-політична та наукова діяльність Антона Петрушевича: автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01 / Андрій Королько. – Чернівці, 2002. – 20 с.
770. Космина В. Методологія цивілізаційного аналізу історичного процесу: автореф. дис. ... докт. іст. наук: 07.00.02 / Віталій Космина. – К., 2011. – 31 с.

- 771.Космина В. Проблеми методології цивілізаційного аналізу історичного процесу / Віталій Космина. – Запоріжжя: ЗНУ, 2011. – 310 с.
- 772.Кость С. Між Сходом і Заходом (Проблема історичної орієнтації на сторінках західноукраїнської преси першої половини ХХ ст.) / Степан Кость // Вісник Львівського університету. Серія: журналістика. – 2004. – Вип. 25. – С. 260–273.
- 773.Кравченко В. Нариси з української історіографії епохи національного Відродження (друга половина ХVІІІ – середина ХІХ ст.) / Володимир Кравченко. – Харків: Основа, 1996. – 376 с.
- 774.Кравченко В. Україна, Імперія, Росія. Вибрані статті з модерної історії та історіографії / Володимир Кравченко. – К.: Критика, 2011. – 544 с.
- 775.Кримський С., Павленко Ю. Цивілізаційний розвиток людства / Сергій Кримський, Юрій Павленко. – К.: Фенікс, 2007. – 316 с.
- 776.Круглашов А. Драма інтелектуала: політичні ідеї Михайла Драгоманова / Анатолій Круглашов. – Чернівці: Прут, 2000. – 488 с.
- 777.Круглашов А. У пошуках геополітичної ідентичності України: з теоретичної спадщини Михайла Драгоманова / Анатолій Круглашов // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. Зб. наук, праць. – Вип. 7: Збірник на пошану професора Юрія Сливки. – Львів, 2000. – С. 221–228.
- 778.Кузык Б., Яковец Ю. Цивілізації: теорія, історія, діалог, майбутнє. В двох томах / Борис Кузык, Юрій Яковец. – Том І: Теорія і історія цивілізацій. – М.: Інститут економічних стратегій, 2006. – 768 с.
- 779.Куца О. Михайло Драгоманов і розвиток української літератури у другій половині ХІХ століття / Ольга Куца. – Тернопіль: Підручники і посібники, 1995. – 224 с.
- 780.Куций І. «Вражий Захід»: рецепція європеїзму в історичних та цивілізаційних уявленнях Богдана Дідицького / Іван Куций // Наукові записки Національного університету «Острозька Академія»: Історичні науки. – Вип. 20. – Острог, 2013. – С. 163–167.
- 781.Куций І. Генеза категорії «цивілізація»: між реальною та уявленою спільнотою / Іван Куций // Вісник Харківського національного університету

- імені В. Н. Каразіна. – № 1138. – Серія «Історія України. Українознавство: історичні та філософські науки». – Вип. 19. – С. 84–94.
782. Куций І. «Захід» і «Схід» на ментальних картах українських істориків Східної Галичини ХІХ ст. / Іван Куций // Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки. – Вип. 7. – К., 2014. – С. 18–31.
783. Куций І. Історіографічна спадщина Олександра Барвінського: концептуалізація історично-цивілізаційних уявлень / Іван Куций // Історіографічні дослідження в Україні – Вип. 17. – К., 2007. – С. 177–200.
784. Куций І. Категорія «цивілізаційна ідентичність» як об'єкт історіографічного дослідження: сучасні інтерпретації / Іван Куций // Український історичний журнал. – 2014. – № 6. – С. 113–122.
785. Куций І. Польща в українській історіографії Галичини ХІХ ст.: міф про цивілізаційну зраду слов'янства / Іван Куций // *Mity i stereotypy w dziejach Polski i Ukrainy w XIX i XX wieku / Pod redakcja A. Czyzewskiego, R. Stobieckiego, T. Toborka, L. Zaskilniaka.* – Warszawa; Lodz, 2012. – S. 79–87.
786. Куций І. Українофільська течія галицької історіографії ХІХ ст.: концептуалізація історично-цивілізаційної ідентичності / Іван Куций // Історіографічні дослідження в Україні. – К.: НАН України. Ін-т історії України, 2008. – Вип. 18. – С. 32–46.
787. Куций І. Українська науково-історична думка Галичини (1830-і – 1894 рр.): рецепція національної історії. Монографія / Іван Куций. – Тернопіль: Джура, 2006. – 220 с.
788. Куций І. Цивілізаційний дискурс в українській історичній думці Галичини ХІХ століття / Іван Куций // *Historia – Mentalność – Tożsamość: Miejsce i rola historii oraz historyków w życiu narodu polskiego i ukraińskiego w XIX i XX wieku.* – Rzeszów: WUR, 2008. – S. 300–309.
789. Лазари А. Чем страшна Европа русским и польским «славянам»? / Анджей де Лазари // Миф Европы в литературе и культуре Польши и России. – М.: Индрик, 2004. – С. 15–22.

790. Лазурко Л. Дискусії про Захід та Схід на сторінках часопису «Kwartalnik Historyczny» львівської доби / Лідія Лазурко // *Historia – Mentalność – Tożsamość. Rosja i Europa Zachodnia w polskiej i ukraińskiej historiografii XIX i XX wieku*, red. E. Koko, M. Nowak, L. Zaszkiłniak. – Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2013. – S. 249–267.
791. Лаптева Л. История славяноведения в России в XIX веке / Людмила Лаптева. – М.: Индрик, 2005. – 848 с.
792. Лаптева Л. История славяноведения в России в конце XIX – первой трети XX в. / Людмила Лаптева. – М.: Индрик, 2012. – 840 с.
793. Лаптева Л. Русский славист А. Ф. Гильфердинг (1831–1872) и его взгляд на польский вопрос / Людмила Лаптева // *Российско-польские научные связи в XIX–XX вв.* – М.: Индрик, 2003. – С. 91–102.
794. Левенець Ю. Теоретико-методологічні засади української суспільно-політичної думки: проблеми становлення та розвитку (друга половина XIX – початок XX століття) / Юрій Левенець. – К.: Стилос, 2001. – 585 с.
795. Легеза С. Романтизм і українська історіографія: методологічний аспект: автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.06 / Сергій Легеза. – Дніпропетровськ, 1998. – 16 с.
796. Лескинен М. Мифы и образы сарматизма. Истоки национальной идеологии Речи Посполитой / Мария Лескинен. – М.: Институт славяноведения РАН, 2002. – 178 с.
797. Лескинен М. Миф Европы и Польша в «Записках» В. С. Печерина / Мария Лескинен // *Миф Европы в литературе и культуре Польши и России.* – М.: Индрик, 2004. – С. 161–181.
798. Лескинен М. Поляки и финны в российской науке второй половины XIX в.: «другой» сквозь призму идентичности / Мария Лескинен. – М.: «Индрик», 2010. – 368 с.
799. Липатов А. Государственная система и национальная ментальность (руско-польская альтернатива) / Александр Липатов // *Миф Европы в литературе и культуре Польши и России.* – М.: Индрик, 2004. – С. 76–84.

800. Липатов А. Культуры Руси, России, Украины и Белоруссии в их отношениях с Польшей: от Средневековья до начала XVIII в. (опыт цивилизационно-регионального рассмотрения)? / Александр Липатов // Славянский мир в глазах России: Динамика восприятия и отражения в художественном творчестве, документальной и научной литературе. – М., 2011. – С. 25–67.
801. Липатов А. Россия и Польша: «домашний спор» славян или противостояние менталитетов? / Александр Липатов // Поляки и русские: взаимопонимание и взаимонепонимание. – М.: Индрик, 2000. – С. 17–29.
802. Лисяк-Рудницький І. Польсько-українські стосунки: тягар історії / Іван Лисяк-Рудницький // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. – Т. 1. – К.: Основи, 1994. – С. 83–110.
803. Лисяк-Рудницький І. Проблеми термінології і періодизації в українській історії / Іван Лисяк-Рудницький // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. – Т. 1. – К.: Основи, 1994. – С. 41–46.
804. Лисяк-Рудницький І. Україна між Сходом і Заходом / Іван Лисяк-Рудницький // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. – Т. 1. – К.: Основи, 1994. – С. 1–9.
805. Лисяк-Рудницький І. Францішек Духінський і його вплив на українську політичну думку / Іван Лисяк-Рудницький // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. – К.: Основи, 1994. – Т. 1. – 1994. – С. 265–281.
806. Лустенко А. Моделі розуміння світу в контексті парадигми «Схід-Захід» / Андрій Лустенко // Мультиверсум. – К., 2000. – Вип. 18. – С. 201–208.
807. Лушкович Н. Російська цивілізація: сучасні історіографічні концепції / Наталя Лушкович // Historia – Mentalność – Tożsamość. Rosja i Europa Zachodnia w polskiej i ukraińskiej historiografii XIX i XX wieku, red. E. Koko, M. Nowak, L. Zaskilniak. – Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2013. – S. 395–406.
808. Мальцева К. Опозиція своє/чуже як культурна універсалія / Катерина Мальцева // Наукові записки. Том 20–21: Теорія та історія культури / за ред. О. Погорілий та ін. / Національний університет «Києво-Могилянська академія». – К., 2002 – С. 6–10.

809. Марченко М. Українська історіографія з найдавніших часів до середини XIX ст. / Михайло Марченко. – К.: Вид-во Київ. Університету, 1959. – 222 с.
810. Масненко В. Етнополітична функція української політичної думки у рецепції Михайла Грушевського / Віталій Масненко // Український історик – № 1–4. – 2002. – С. 154–163.
811. Масненко В. Європейський вимір української історії та ідея Соборності / Віталій Масненко // Україна соборна: збірник наукових статей. – Вип. 4. – Т. 1. – К.: Видавництво інституту історії України, 2006. – С. 14–18.
812. Масненко В. Історична думка та націотворення в Україні (кінець XIX – перша третина XX ст.) / Віталій Масненко. – К.: Відлуння-Плюс, 2001. – 439 с.
813. Масненко В. Історичні концепції М. С. Грушевського та В. К. Липинського: методологічний і суспільно-політичний виміри української історичної думки 1920-х рр. / Віталій Масненко. – К.: Брама, 2000. – 284 с.
814. Масненко В. Осмислення Переяславської угоди 1654 року в контексті української національної суспільно-політичної парадигми 19 – 20 ст. / Віталій Масненко // Переяславська рада 1654 року: історичне значення та політичні наслідки: збірник наукових статей. – Переяслав-Хмельницький: 2004. – С. 117–129.
815. Масненко В. Православ'я у межах національної парадигми української історії / Віталій Масненко // Православ'я. Наука. Суспільство: проблеми взаємодії: Матеріали другої Всеукраїнської науково-практичної конференції. – Черкаси: Видавництво ЧНУ ім. Б. Хмельницького, 2004. – С. 19–21
816. Масненко В. Україна, Польща, Росія у системі цивілізаційних координат: візія В'ячеслава Липинського / Віталій Масненко // Historia – Mentalność – Tożsamość. Rosja i Europa Zachodnia w polskiej i ukraińskiej historiografii XIX i XX wieku, red. E. Koko, M. Nowak, L. Zaskilniak. – Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2013. – S. 307–323.
817. Матвіїшин В. Михайло Драгоманов і європеїзація літературного процесу у Галичині 70–90-х років XIX ст. / Володимир Матвіїшин // Матвіїшин В. Український літературний європеїзм. – К.: Академія, 2009. – С. 128–136.

818. Матисякевич З. Український історик Яків Головацький / Зіновій Матисякевич. – Львів: Літопис, 2002. – 154 с.
819. Машкова А. «Всеславянская» идея Яна Коллара и Людовита Штура и ее рецепция российскими славистами XIX в. / Алла Машкова // Славянский мир в глазах России: Динамика восприятия и отражения в художественном творчестве, документальной и научной литературе. – М., 2011. – С. 239–262
820. Мейзерська Т. До питання про орієнтальні наративи в українській літературі XIX століття. / Тетяна Мейзерська // Мейзерська Т. Re-presence: Відлуння Сходу в українській літературі XIX ст.: зб. наук. ст. – Одеса: Астропринт, 2009. – С. 12–24.
821. Микола Костомаров: Віхи життя і творчості: Енциклопедичний довідник / В. Смолій, Ю. Пінчук, О. Ясь. – К.: Вища школа, 2005. – 543 с.
822. Миллер А. «Ментальные карты» историка и связанные с этим опасности / Алексей Миллер // Исторические записки / Отв. ред. Б. Ананьич. – М.: Наука, 2002. – Вып. 5 (123). – С. 323–333.
823. Миллер А. «Украинский вопрос» в Российской империи / Алексей Миллер. – К.: Laurus, 2013. – 416 с.
824. Мішуков О. «Історія Русів» у європейському контексті: автореф. дис. ... докт. філол. наук: 10. 01. 01 / Олег Мішуков. – Львів, 2000. – 32с.
825. Моренець В. Образ «іншого» – від первинного нарцисизму до аргументу ідеологічної риторики / Володимир Моренець // Наукові записки НаУКМА. – 2002. – Т. 20–21: Теорія та історія культури. – С. 10–16.
826. Морозов Н. О поиске принципов цивилизационного подхода (по материалам отечественной историографии конца XX – начала XXI вв.) / Николай Морозов // Научные ведомости Белгородского государственного университета. – 2012. – Серия: История. Политология. Экономика. Информатика. – № 7 (126). – Вып. 22. – С. 228–235.
827. Морозов Н. Понятие «теория локальной цивилизации» в отечественной историографии на рубеже XX – XXI вв. / Николай Морозов // Вестник Кемеровского государственного университета. – 2011. – № 2. – С. 23–28.

828. Морозов Н. Понятие «цивилизационный поход» в отечественной историографии на рубеже XX–XXI веков / Николай Морозов // Вестник Челябинского государственного университета. – 2011. – № 23 (238): История. – Вып. 47. – С. 104–114.
829. Мотиль О. Реконцептуалізація націй / Олександр Мотиль // Критика. – Число 10 (36). – Жовтень, 2000. – С. 4–12.
830. Мочалова В. Миф Европы у польских романтиков / Виктория Мочалова // Миф Европы в литературе и культуре Польши и России. – М.: Индрик, 2004. – С. 129–146.
831. Мочалова В. Польский вопрос как славянский и европейский: русский взгляд (1863–1916) / Виктория Мочалова // Славянский мир в глазах России: Динамика восприятия и отражения в художественном творчестве, документальной и научной литературе. – М., 2011. – С. 68–87.
832. Мудрий М. Галицьке русофільство в сучасній історіографії: стан і перспективи дослідження / Мар'ян Мудрий // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – Вип. 9. – Львів, 2001. – С. 254–280.
833. Мудрий М. Степан Качала в австрійському парламенті 1873–1879 / Мар'ян Мудрий // Наукові зошити історичного факультету. – Вип. 1. – Львів, 1997. – С. 63–66.
834. Мудрий М. Тема польсько-російського суперництва за Україну/Русь у працях українських істориків і публіцистів XIX століття / Мар'ян Мудрий // *Historia – Mentalność – Tożsamość. Rosja i Europa Zachodnia w polskiej i ukraińskiej historiografii XIX i XX wieku*, red. E. Koko, M. Nowak, L. Zaszkiłniak. – Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2013. – S. 196–206.
835. Наливайко Д. Літературна імагологія: предмет і стратегії / Дмитро Наливайко // Наливайко Д. Теорія літератури й компаративістика. – К.: Києво-Могилянська академія, 2006. – С. 91–103.
836. Нахлік Є. Пантелеймон Куліш і «Руська Трійця». До проблеми ідеологічних шукань серед української інтелігенції XIX століття / Євген Нахлік. – Львів: Львівські новини, 1994. – 30 с.

837. Нахлік Є. Пантелеймон Куліш: Особистість, письменник, мислитель: Наукова монографія: У 2 т. / Євген Нахлік. – Т. 1: Життя Пантелеймона Куліша: Наукова біографія. – К.: Український письменник, 2007. – 463 с.
838. Нахлік Є. Пантелеймон Куліш: Особистість, письменник, мислитель: Наукова монографія: У 2 т. / Євген Нахлік. – Т. 2: Світогляд і творчість Пантелеймона Куліша. – К.: Український письменник, 2007. – 462 с.
839. Нахлік Є. Україна між Сходом і Заходом, Азією і Європою: погляд Пантелеймона Куліша / Євген Нахлік // Пантелеймон Куліш. Матеріали і дослідження. – Львів–Нью-Йорк: В-во М. П. Коць, 2000. – С. 13–40.
840. Новак А. Ян Потоцкий, Тадеуш Чацкий, Н. М. Карамзин и другие: размышления о политическом и идейном контексте польско-российского научного сотрудничества в первой четверти XIX в. / Анджей Новак // Российско-польские научные связи в XIX–XX вв. – М.: Индрик, 2003. – С. 71–90.
841. Образ Іншого в сусідніх історіях: міфи, стереотипи, наукові інтерпретації: (Матеріали міжнародної наукової конференції, Київ, 15–16 грудня 2005 року) / упорядник і наук. ред. Г. Касьянов. – К.: Інститут історії України, 2008. – 264 с.
842. Окіншевич Л. Між Сходом та Заходом / Лев Окіншевич // Українська історіософія (XIX–XX століття): Антологія. У двох частинах. – Ч. 2. – Суми: Сумський державний університет, 2011. – С. 189–195.
843. Орлевич І. Ставропігійський інститут у Львові (кінець XVIII – 60-і рр. XIX ст.) / Ірина Орлевич. – Львів: Логос, 2000. – 188 с.
844. Останіна Г. Схід очима Агатангела Кримського / Ганна Останіна // Держава та регіони. Серія: Гуманітарні науки. – 2011. – № 3. – С. 119–126.
845. Останіна Г. Теорії орієнталізму й художня література / Ганна Останіна // Вісник Черкаського університету. – Вип. 5 (218). – Серія: Філологічні науки. – Черкаси: Видавництво ЧНУ ім. Б. Хмельницького, 2012. – С. 7–12.
846. Ощепков А. Имагология / Алексей Ощепков // Знание. Понимание. Умение. – 2010. – № 1. – С. 251–253.
847. Ощепков А. Имагология в курсе «теория культуры» / Алексей Ощепков // Высшее образование для XXI века: VII международная научная конференция.

- Москва, 18–20 ноября 2010 г.: Доклады и материалы. Секция 6: Высшее образование и мировая культура. – Вып. 2. – М., 2010. – С. 54–55.
848. Павленко Ю. Цивілізаційна природа України та глобальні протиріччя сучасного світу / Юрій Павленко // Давньоруське любомудріє: тексти і і контексти. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – С. 357–373.
849. Павличко С. Націоналізм, сексуальність, орієнталізм: Складний світ Агатангела Кримського / Соломія Павличко. – К.: Основи, 2001. – 328 с.
850. Паславський І. Схід і Захід в історії української культури / Іван Паславський // Універсум. – 2003. – № 5–6. – С. 38–39.
851. Педич В. Тельвак В. Львівська історична школа Михайла Грушевського: комунікативна природа та психологічний клімат / Віталій Тельвак, Василь Педич // Історіографічні дослідження в Україні: Зб. наук. пр. – 2014. – Вип. 25. – С. 26–53.
852. Пінчук Ю. Микола Іванович Костомаров / Юрій Пінчук. – К.: Наукова думка, 1992. – 232 с.
853. Повернення в Царгород / За ред. Л. Івшиної. – К.: Українська прес-група, 2015. – 496 с.
854. Політична наука. Словник: категорії, поняття і терміни / За ред. Б. Кухти, – Львів, 2003. – 500 с.
855. Політологія: Довідник / М. Обушний, А. Коваленко, О. Ткач; за ред. М. Обушного. – К.: Довіра, 2004. – 599 с.
856. Портнов А. Між «Центральною Європою» та «Русским миром»: Сучасна Україна у просторі міжнародних інтелектуальних дискусій / Андрій Портнов. – К.: НІСД, 2009. – 160 с.
857. Посохов С. Историкографические образы: вариант деконструкции (на материалах историографии российских университетов) / Сергей Посохов // «История»: электронный научно-образовательный журнал. – 2013. – Вып. 2 (18): Теория и методология современной исторической науки. – Режим доступа: <http://history.jes.su/s207987840000479-5-1>

- 858.Потульницький В. Історіософія Гердера як синтез раціоналізму і пієтизму та її вплив на українську і російську історіографію / Володимир Потульницький // Український археографічний щорічник. – Вип. 10–11. – К., 2006. – С. 309–317.
- 859.Потульницький В. Історія української політології (Концепції державності в українській зарубіжній історико-політичній науці) / Володимир Потульницький. – К., 1992. – 232 с.
- 860.Потульницький В. Проблема регіоналізму в українській політичній та історичній думці другої половини ХІХ – першої половини ХХ ст. (на прикладі образу Галичини) / Володимир Потульницький // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Вип. 35–36. – Львів, 2000. – С. 150–167.
- 861.Потульницький В. Україна і всесвітня історія: Історіософія світової та української історії ХVІІ – ХХ століть / Володимир Потульницький. – К.: Либідь, 2002. – 480 с.
- 862.Похила Л. Історичні погляди П. Куліша: автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01 / Лариса Похила. – Одеса, 1998. – 17 с.
- 863.Присяжнюк Ю. Ментальність і ремесло історика. Методологічна парадигма селянствознавчих студій в Україні на зламі ХХ–ХХІ ст.: Монографія / Юрій Присяжнюк. – Черкаси: Вертикаль; ПП Кандич С. Г., 2006. – 122 с.
- 864.Прихода Я. Європа у публіцистичних текстах Івана Франка / Ярослава Прихода // Вісник Львівського університету Серія: журналістика. – 2007. – Вип. 30. – С. 142–147.
- 865.Пріцак О. Арнольд Джозеф Тойнбі та його твір / Омелян Пріцак // Тойнбі А. Дж. Дослідження історії. Скорочена версія Д. Ч. Сомервіла: У 2 т. – К.: Основи, 1996. – Т. 2. – С. 363–373.
- 866.Прокоп Я. Антирусский миф и польские комплексы / Ян Прокоп // Поляки и русские: взаимопонимание и взаимонепонимание. – М.: Индрик, 2000. – С. 30–38.
- 867.Райківський І. Ідея української національної єдності в громадському житті Галичини ХІХ століття: монографія / Ігор Райківський. – Івано-Франківськ :

- Видавництво Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, 2013. – 932, 16 с.
868. Рафальський О. Україна як цивілізаційний феномен / Олег Рафальський. – К.: Бланк-Прес, 2010. – 255 с.
869. Руда О. До джерел міфологізації українсько-польських відносин / Оксана Руда // Історичні міфи і стереотипи та міжнаціональні відносини у сучасній Україні. За ред. Л. Зашкільняка. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 2009. – С. 289–333.
870. Руда О. Українське козацтво в інтерпретації польських істориків кінця ХІХ – першої третини ХХ століття / Оксана Руда. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2010. – 418 с.
871. «Руська трійця» в історії суспільно-політичного руху і культури України. – К.: Наукова думка, 1987. – 339 с.
872. Рябчук М. Західники мимоволі: парадокси українського нативізму / Микола Рябчук // Рябчук М. Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націєтворення. – К.: Критика, 2000. – С. 66–102.
873. Рябчук М. Європейська мрія, або кінець старої утопії / Микола Рябчук // Рябчук М. Дилеми українського Фауста: громадянське суспільство і «розбудова держави». – К.: Критика, 2000. – С. 99–114.
874. Рябчук М. Перевинахід нації / Микола Рябчук // Критика. – 2001. – Число 7–8 (45–46): Липень-Серпень. – С. 17–20.
875. Садыкова Э. Теоретические аспекты цивилизационного похода в исследовании мировых процессов / Эльмира Садыкова // Україно-грецький міжнародний науковий юридичний журнал «Порівняльно-правові дослідження». – 2009. – № 2. – С. 156–163.
876. Саїд Е. Орієнталізм / Едвард Саїд; пер. з англ. В. Шовкун. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – 512 с.
877. Сарбей В. Національне відродження України / Україна крізь віки. – Т. 9 / Віталій Сарбей. – К.: Видавничий дім «Альтернативи», 1999. – 336 с.

878. Свирида И. Европейское культурное пространство: российская граница в восприятии современников XVI–XVIII вв. / Инесса Свирида // Миф Европы в литературе и культуре Польши и России. – М.: Индрик, 2004. – С. 111–128.
879. Святая Русь: энциклопедический словарь русской цивилизации / Сост. О. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 1040 с.
880. Серета О. Між польським слов'янофільством та російським панславізмом. Сприйняття та розвиток слов'янських ідей серед українських (руських) громадських діячів південно-західної Галичини у 60-х роках XIX століття. Between Polish slavophilism and Russian panslavism. Reception and development of the slavonic ideas by ukrainian (ruthenian) public activists of Austrian Galicia in the 1860 s / Остап Серета. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2012. – 42 с.
881. Серета О. Місце Росії в дискусії щодо національної ідентичності галицьких українців у 1860–1867 роках (за матеріалами преси) / Остап Серета // Россия-Украина: история взаимоотношений. – М., 1997. – С. 157–169.
882. Сілецький Ю. Стереотипи «ляха» та «москаля» у традиційному світогляді українців / Юрій Сілецький // Історичні міфи і стереотипи та міжнаціональні відносини у сучасній Україні. За ред. Л. Зашкільняка. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 2009. – С. 96–143.
883. Скринник М. Наративні практики української ідентичності: доба Романтизму / Михайло Скринник. – Львів: Каменяр, 2007. – 367 с.
884. Славянофилы: историческая энциклопедия / Сост. и отв. редактор О. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 736 с.
885. Славянофильство: pro et contra: творчество и деятельность славянофилов в оценке современников: антология / сост. В. А. Фатеев. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2009. – 1056 с.
886. Сліпущко О. Українська суспільно-політична думка XIX століття / Оксана Сліпущко // Тисяча років української суспільно-політичної думки. У дев'яти томах. – Т. V. – Кн. I (XIX ст.). – К.: Дніпро, 2001. – С. 7–130.

887. Софронова Л. Автопортрет славянина по Мицкевичу / Людмила Софронова // Автопортрет славянина. – М.: Индрик, 1999. – С. 102–122.
888. Софронова Л. Образ Европы в русском культурном контексте XVIII в. / Людмила Софронова // Миф Европы в литературе и культуре Польши и России. – М.: Индрик, 2004. – С. 97–110.
889. Соціологія: терміни, поняття, персоналії: Навчальний словник-довідник / Укладачі: Піча В., Піча Ю., Хома Н. – К.: Каравела, 2002. – 480 с.
890. Стриєк Т. Між історією та політикою. Українські інтелектуали про формулу «між Сходом і Заходом» у ХХ ст. і сьогодні / Томаш Стриєк // Стриєк Т. Невловні категорії. Нариси про гуманітаристику, історію і політику в сучасних Україні, Польщі та Росії. – К.: Ніка-Центр, 2015. – С. 38–66.
891. Сухий О. Від русофільства до москвофільства (російський чинник у громадській думці та суспільно-політичному житті галицьких українців у ХІХ столітті) / Олексій Сухий. – Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2003. – 498 с.
892. Тельвак В. Дилема «Росія-Захід» в історіографічній спадщині Михайла Грушевського / Віталій Тельвак // Історіографічні дослідження в Україні: Збірник наукових праць. – 2014. – Вип. 24. – С. 184–195.
893. Тельвак В. История и историки на пограничье (Львов как центр формирования украинской национальной историографии) / Виталий Тельвак // Перекрестки: журнал исследований восточноевропейского пограничья. – № 3–4. – 2006. – С. 97–111.
894. Тельвак В. Метанаратив М. Грушевського в історіографічному дискурсі доби Модерну / Віталій Тельвак // Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки. – Вип. 3 – 2008. – С. 227–239.
895. Тельвак В. Росія та Європа в історіософському дискурсі й історіографічній практиці Михайла Грушевського / Віталій Тельвак // Historia – Mentalność – Tożsamość. Rosja i Europa Zachodnia w polskiej i ukraińskiej historiografii XIX i XX wieku, red. E. Koko, M. Nowak, L. Zaszkilniak. – Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2013. – S. 298–306.

896. Тельвак В. Творча спадщина Михайла Грушевського в оцінках сучасників (кінець XIX – 30-ті роки XX століття) / Віталій Тельвак. – Київ-Дрогобич: Вимір, 2008. – 494 с.
897. Тельвак В. Теоретико-методологічні підстави історичних поглядів Михайла Грушевського (кінець XIX – початок XX століття) / Віталій Тельвак. – Нью Йорк; Дрогобич, 2002. – 236 с.
898. Терин Д. Категория цивилизации и основная дихотомия социальной теории / Дмитрий Терин // Новое и старое в теоретической социологии (Книга 3) / Под ред. Ю. Н. Давыдова. – М.: Изд-во Института социологии РАН, 2003. – Кн. 3. – С. 49–60.
899. Титова Л. Ян Коллар о славянах / Людмила Титова // Автопортрет славянина. – М.: Индрик, 1999. – С. 180–189.
900. Удод О. Юрій М. Цивілізаційний вимір України між Сходом і Заходом / Олександр Удод, Михайло Юрій // Україна – Європа – Світ. Міжнародний збірник наукових праць. Серія: Історія, міжнародні відносини. – Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2011. – Вип. 5. – Ч. 2. – С. 12–29.
901. Україна найдавнішого часу – XVIII століття: цивілізаційний контекст пізнання. – Кн. I. / М. Юрій, Л. Алексієвець, Я. Калакура, О. Удод. – Тернопіль: Астон, 2012. – 700 с.
902. Фалькович С. Значение фактора Европы для истории, культуры, общественного сознания и менталитета поляков / Светлана Фалькович // Миф Европы в литературе и культуре Польши и России. – М.: Индрик, 2004. – С. 55–61.
903. Февр Л. Цивилизация: эволюция слова и группы идей / Люсьен Февр // Бои за историю. – М.: Наука, 1991. – С. 239–281.
904. Федорів І. Мирон Кордуба в історії України (кінець XIX – перша половина XX ст.) / Ірина Федорів. – Тернопіль, 2001. – 127 с.
905. Филатова Н. Европа в историософии А. Мицкевича и К. Бродзиньского / Наталия Филатова // Миф Европы в литературе и культуре Польши и России. – М.: Индрик, 2004. – С. 147–160.

906. Филатова Н. Русские и поляки в Королевстве Польском (1815–1830): стереотипы взаимного восприятия / Наталия Филатова // Россия – Польша. Образы и стереотипы в литературе и культуре. – М.: Индрик, 2002. – С. 110–118.
907. Филипович М. Ученые или патриоты? Взгляды польских историков на Россию и русских в конце XIX – начале XX в. / Мирослав Филипович // Российско-польские научные связи в XIX–XX вв. М.: Индрик, 2003. – С. 117–139.
908. Флоря Б. У истоков мифа о Европе / Борис Флоря // Миф Европы в литературе и культуре Польши и России. – М.: Индрик, 2004. – С. 8–14.
909. Франко І. Два панславізми / Іван Франко // Іван Франко: Зібр. творів: У 50 т. – Т. 46. – Кн. 1. – С. 435–437.
910. Франко І. З останніх десятиліть XIX віку / Іван Франко // Іван Франко: Зібр. творів: У 50 т. – Т. 41. – С. 471–529.
911. Франко І. Із історії «москвофільського» письменства в Галичині / Іван Франко // Іван Франко: Зібр. творів: У 50 т. – Т. 31. – С. 458–480.
912. Франко І. Матеріали і уваги до історії австро-руського відродження 1772–1848 / Іван Франко // Іван Франко: Зібр. творів: У 50 т. – Т. 29. – С. 403–410.
913. Франко І. Нарис з історії українсько-руської літератури до 1848 р. / Іван Франко // Іван Франко: Зібр. творів: У 50 т. – Т. 41. – С. 194–470.
914. Франко І. Руська історична бібліотека / Іван Франко // Іван Франко: Зібр. творів: У 50 т. – Т. 46. – Кн. 1. – С. 563–564.
915. Франко І. Стара Русь / Іван Франко // Іван Франко: Зібр. творів: У 50 т. – Т. 37. – С. 79–110.
916. Франко І. Южнорусская литература / Іван Франко // Іван Франко: Зібр. творів: У 50 т. – Т. 41. – С. 101–161.
917. Харченко Ю. Політична риторика в діалозі «Схід-Захід»: соціально-філософський аналіз: автореф. дис ... канд. філос. наук: 09.00.03 / Юлія Харченко. – К.: Б. в., 2008. – 18 с.
918. Хачатурян В. Истоки и рождение евразийской идеи / Виктория Хачатурян // Искусство и цивилизационная идентичность / Отв. ред. Н. Хренов. – М.: Наука, 2007. – С. 289–301.

919. Химка І. «Апологія» Михайла Малиновського: до історії кризи у греко-католицькій церкві 1882 року і характеристики поглядів «святоюрців» / Іван Химка // Записки НТШ. – Т. ССХХV: Праці історично-філософської секції. – Львів, 1993. – С. 365–392.
920. Хорев В. О живучести стереотипов / Виктор Хорев // Россия – Польша. Образы и стереотипы в литературе и культуре. – М.: Индрик, 2002. – С. 17–26.
921. Хорев В. О мифологии восприятия Польши в России / Виктор Хорев // Славянский мир в глазах России: Динамика восприятия и отражения в художественном творчестве, документальной и научной литературе. – М., 2011. – С. 12–24.
922. Хорев В. Польша и поляки глазами русских литераторов: Имагологические очерки / Виктор Хорев. – М.: Индрик, 2005. – 232 с.
923. Хорев В. Роль польского восстания 1830 г. в утверждении негативного образа Польши в русской литературе / Виктор Хорев // Поляки и русские: взаимопонимание и взаимонепонимание. – М.: Индрик, 2000. – С. 100–109.
924. Хорев В. Русский европеизм и Польша / Виктор Хорев // Миф Европы в литературе и культуре Польши и России. М.: Индрик, 2004. – С. 23–54.
925. Хренов Н. От редактора. Художественная воля в контексте цивилизационной идентичности / Николай Хренов // Искусство и цивилизационная идентичность. Отв. ред. Н. А. Хренов. – М.: Наука, 2007. – С. 5–119.
926. Цимбал Т. Евристичний потенціал цивілізаційного вчення Фелікса Конечного / Тетяна Цимбал // Historia – Mentalność – Tożsamość. Rosja i Europa Zachodnia w polskiej i ukraińskiej historiografii XIX i XX wieku, red. E. Koko, M. Nowak, L. Zaskilniak. – Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2013. – S. 154–163.
927. Чорній В. Нове слов'янофільство та українське питання в оцінці Михайла Грушевського / Володимир Чорній // Слов'янознавчі студії: Статті, виступи та ювілейні матеріали. – Львів : Львівський нац. ун-т ім. І. Франка, 2002. – С. 201–212.

928. Чорновол І. Компаративні фронтири. Світовий і вітчизняний вимір / Ігор Чорновол. – К.: Критика, 2015. – 376 с.
929. Чорновол І. Політичні аспекти народницької історіографії: від М. Костомарова до М. Грушевського / Ігор Чорновол // Молода нація. Альманах. – № 3. – К., 2000. – С. 132–159.
930. Чорновол І. Польсько-українська угода 1890–1894 рр. / Ігор Чорновол. – Львів, 2000. – 247 с.
931. Чорновол І. Спадщина Галицько-Волинського королівства і польсько-українські відносини ХІХ століття (археологічний з'їзд у Львові 1885 року) / Ігор Чорновол // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – Вип. 9. – Львів, 2001. – С. 411–419.
932. Шандра В. Візія Польщі і Росії в історичній спадщині київського історика Віталія Шульгина / Валентина Шандра // *Historia – Mentalność – Tożsamość. Rosja i Europa Zachodnia w polskiej i ukraińskiej historiografii XIX i XX wieku*, red. E. Koko, M. Nowak, L. Zaszkilniak. – Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2013. – S. 219–230.
933. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку ХVІІІ століття / Ігор Шевченко; Авторизований переклад з англійської Марії Габлевич, під редакцією Андрія Ясіновського. – Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії 2001. – ХІХ, 250 с.
934. Шейко В., Александрова М. Культура та цивілізація в історико-культурній думці України в добу глобалізації: Монографія / Василь Шейко, Марина Александрова. – К.: Інститут культурології Академії Мистецтв України, 2009. – 311 с.
935. Шемякина О. Цивилизационный подход к истории России как факт историографии и метод познания: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.09 / Ольга Шемякина. – М., 2011. – 26 с.
936. Шенк Ф. Б. Ментальные карты: конструирование географического пространства в Европе / Фритьоф Беньямин Шенк; пер. с нем. А. Жоровой //

- Политическая наука. Политический дискурс: История и современные исследования. – 2001. – Вып. 4. – С. 4–17.
937. Шкраб'юк П. Католицизм і православ'я: стереотипи, практика, перспективи / Петро Шкраб'юк // Історичні міфи і стереотипи та міжнаціональні відносини у сучасній Україні. За ред. Л. Зашкільняка. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 2009. – С. 72–95.
938. Шнирельман В. Слово о «голом (или не вполне голом) короле» / Виктор Шнирельман // Историческая психология и социология истории. – № 2. – 2009. – С. 55–74.
939. Шнирельман В. Цивилизационный подход, учебники истории и «новый расизм» / Виктор Шнирельман // Расизм в языке социальных наук / Под ред. В. Воронкова, О. Карпенко, А. Осипова. – СПб.: Алетея, 2002. – С. 131–145.
940. Шпорлюк Р. Українське національно-визвольне відродження в контексті європейської історії кінця XVIII – початку XIX століть / Роман Шпорлюк // Наука і культура. – Вип. 25. – К., 1991. – С. 159–164.
941. Щербак Н. Історична місія українства у слов'янському світі у баченні кирило-мефодіївців / Надія Щербак // Україна і світ: етнічні, науково-інтелектуальні та освітні виміри. – К.: Українська видавнича спілка, 2004. – С. 104–110.
942. Яковенко И. Искусство и базовые идентичности / Игорь Яковенко // Искусство и цивилизационная идентичность. Отв. ред. Н. Хренов. – М.: Наука, 2007. – С. 402–420.
943. Яковенко Н. Вступ до історії / Наталя Яковенко. – К.: Критика, 2007. – 375 с.
944. Яковенко Н. «Європа» в українському сприйнятті: між географією та оцінковою амбівалентністю / Наталя Яковенко // Яковенко Н. Дзеркала ідентичності. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – початку XVIII ст. – К: Laurus, 2012. – С. 204–223.
945. Яковенко Н. Кого та як іншує Михайло Грушевський в «Історії України-Руси» / Наталя Яковенко // Образ Іншого в сусідніх історіях: міфи, стереотипи, наукові

- інтерпретації: матеріали міжнар. наук. конф., Київ, 15–16 груд. 2005 р. – К., 2008. – С. 89–103.
946. Яковенко Н. «Україна між Сходом і Заходом»: проекція однієї ідеї / Наталя Яковенко // Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. – К.: Критика, 2002. – С. 333–365.
947. Яремчук В. Дискурс російської винятковості: рецепція в українській радянській історіографії / Віталій Яремчук // *Historia – Mentalność – Tożsamość. Rosja i Europa Zachodnia w polskiej i ukraińskiej historiografii XIX i XX wieku*, red. E. Koko, M. Nowak, L. Zaszkilniak. – Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2013. – S. 582–596.
948. Ясь О. Історик і стиль. Визначні постаті українського історіописання у світлі культурних епох (початок XIX – 80-ті роки XX ст.): У 2 ч. / Олексій Ясь. – К.: НАН України. Ін-т історії України, 2014. – Ч. 1. – 587 с.
949. Ясь О. Історичне письмо Куліша у світлі його інтелектуальних трансформацій / Олексій Ясь // Пантелеймон Куліш: письменник, філософ, громадянин (До 190-річчя від дня народження П. О. Куліша) // *Хроніка-2000*. – 2009. – Вип. 78. – С. 459–528.
950. Ясь О. «Свій» серед «чужих», «чужий» серед «своїх». «История Малой России» Д. Бантиша-Каменського у світлі українсько-російського культурного перехрестя (до 220-річчя Дмитра Бантиша-Каменського) / Олексій Ясь // *Український історичний журнал*. – 2009. – № 2. – С. 160–194.
951. Ясь О. Традиції великих історичних наративів у світлі культурних епох кінця XVIII–XX ст. / Олексій Ясь // *Український історичний журнал*. – 2012. – № 5. – С. 6–38.
952. Białkowski I. Profesor Feliks Koneczny jako prekursor nauki o cywilizacjach / Ireneusz Białkowski // *Przegląd geopolityczny*. – 2009. – Т. 1. – S. 101–118.
953. Eberhardt P. Polski panslawizm jako idea geopolityczna / Piotr Eberhardt // *Przegląd geopolityczny*. – 2014. – Т. 7. – S. 61–84.
954. Fertacz S. Polska myśl słowiańska w okresie drugiej wojny światowej / Sylwester Fertacz. – Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2000. – 199 s.

955. Kolbuszewska J. «Obcy» w refleksji Feliksa Konecznego (na przykładzie cywilizacji żydowskiej) / Jolanta Kolbuszewska // *Historia – Mentalność – Tożsamość. Rosja i Europa Zachodnia w polskiej i ukraińskiej historiografii XIX i XX wieku*, red. E. Koko, M. Nowak, L. Zaszkilniak. – Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2013. – S. 363–373.
956. Koneczny F. O wielości cywilizacji / Feliks Koneczny. – Warszawa; Komorów: Fundacja Pomocy Antyk: "Wydaw. Antyk – Marcin Dybowski", 2002. – 371 s.
957. Koneczny F. Słowiański Świat. Zbiór artykułów z miesięcznika Świat Słowiański / Feliks Koneczny. – Warszawa; Komorów: Fundacja Pomocy Antyk: "Wydaw. Antyk – Marcin Dybowski", 2010. – 810 s.
958. Nowak M. Między Wschodem i Zachodem. Kościół greckokatolicki w refleksji historiozoficznej metropolity Andrzeja Szeptyckiego / Magdalena Nowak // *Historia – Mentalność – Tożsamość. Rosja i Europa Zachodnia w polskiej i ukraińskiej historiografii XIX i XX wieku*, red. E. Koko, M. Nowak, L. Zaszkilniak. – Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2013. – S. 331–348.
959. Osadczy W. Święta Ruś. Rozwój i oddziaływanie idei prawosławia w Galicji / Włodzimierz Osadczy. – Lublin: Wydawnictwo uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej; Europejskie kolegium polskich i ukraińskich uniwersytetów; Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, 2007. – 792 s.
960. Wierzbicki A. Europa w polskiej myśli historycznej i politycznej XIX i XX wieku / Andrzej Wierzbicki. – Warszawa: Centrum Europejskie Natolin; Wydawnictwo Trio, 2009. – 267 s.
961. Wierzbicki A. Mitologizacje i demitologizacje „Słowiańszczyzny” w polskiej myśli historycznej XIX wieku / Andrzej Wierzbicki // *Mity i stereotypy w dziejach Polski i Ukrainy w XIX i XX wieku*. – Warszawa; Łódź: Instytut Pamięci Narodowej, 2012. – S. 65–78.
962. Wierzbicki A. Wschód-Zachód w koncepcjach dziejów Polski: Z dziejów polskiej myśli historycznej w dobie – porobiorowej / Andrzej Wierzbicki. – Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1984. – 348 s.

963. Wöller B. „Europa“ als historisches Argument Fortschrittsnarrative, Zivilisierungsmissionen und Bollwerkmythen als diskursive Strategien polnischer und ukrainischer Nationalhistoriker im habsburgischen Galizien / Burkhard Johannes Wöller: Angestrebter akademischer Grad Doktor der Philosophie (Dr. phil.). – Wien, 2013 – 445 s.
964. Wöller B. „Europa“ als historisches Argument Nationsbildungsstrategien polnischer und ukrainischer Historiker im habsburgischen Galizien / Burkhard Wöller. – Bochum: Verlag Dr. Dieter Winkler, 2014 – 478 s.
965. Wöller B. „Postęp“ i „zacofanie“ jako dyskursywne strategie konstruowania mentalnych map w historiografii polskiej i ukraińskiej w Galicji. (Analiza dyskursu na przykładzie oceny chrystianizacji Rusi Kijowskiej) / Burkhard Johannes Wöller // Historia – Mentalność – Tożsamość. Rosja i Europa Zachodnia w polskiej i ukraińskiej historiografii XIX i XX wieku, red. E. Koko, M. Nowak, L. Zaszkiłniak. – Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2013. – S. 141–153.