

Національна академія наук України
Інститут політичних і етнонаціональних досліджень
ім. І. Ф. Кураса

О. О. Рафальський, Я. С. Калакура,
В. П. Коцур, М. Ф. Юрій

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ КОД УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ І ЦИВІЛІЗАЦІЇ

Книга 1

Київ
2020

УДК 316.422+342.4; 340.12 (045)
ББК 28.71я73. П57 (4УКР)

Рекомендовано до друку вченою радою Інституту політичних
і етнопонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України
(протокол № 8 від 24.12.2019 р.).

Керівник авторського колективу О. О. РАФАЛЬСЬКИЙ – доктор історичних наук, професор, член-кореспондент НАН України, директор Інституту політичних і етнопонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України.

Рецензенти:

В. Г. КРЕМЕНЬ – доктор філософських наук, професор, академік НАН України, президент НАПН України;

В. К. БОРИСЕНКО – доктор історичних наук, професор, завідувач відділу Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України;

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

Ю. Ж. ШАЙГОРОДСЬКИЙ – доктор політичних наук, професор, головний науковий співробітник Інституту політичних і етнопонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України.

*Для оформлення обкладинки використано гравюру В. І. Віхтинського «Бандурист»
з люб'язного дозволу правовласника А. Г. Уманського.*

Антропологічний код української культури і цивілізації (у двох книгах) О. О. Рафальський (керівник авторського колективу), Я. С. Калакура, В. П. Коцур, М. Ф. Юрій (науковий редактор). Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2020. Книга 1. – 432 с.

ISBN 978-966-02-9281-9 (загальний)

ISBN 978-966-02-9282-6 (Кн. 1.)

З'ясовуються історичні, теоретичні та методологічні засади наукового пізнання антропологічного коду української культури і цивілізації, їх самобутності і загадковості, в епіцентрі яких перебуває Людина як унікальна і найвища цінність. Розкривається його сутність як сукупність образів, засобів біологічного і соціокультурного характеру, пов'язаних з певним комплексом стереотипів свідомості окремої людини або групи людей, які виражаються в архетипах, менталітеті, інтелектуальному, моральному і матеріальному житті, в політичній і соціальній організації суспільства, його культурі та цивілізації, транзитному характері і здатності успадковуватися. Аналізується зміст і функції антропологічного коду культури та цивілізації на різних етапах історії України – від найдавніших часів до сучасності як системи значень і типів мислення людини, її психології і менталітету, способів сприйняття нею цінностей, інтелектуального і емоційного розуміння світу, певної культури та цивілізації. Стрижнем антропологічного коду культури виступає людина, а антропологічного коду цивілізації – суспільство.

Спростовуються різного роду теорії втрати ціннісно-сміслової форми буття людини в умовах глобалізації сучасного світу, парадигма «русского міра», коду так званої «общерусской» культури, канонічної території, цивілізації, спільного коріння, генетичного і культурного розвитку українського і російського народів. Видання розраховане на науковців і викладачів історії, філософії, культурології, політології, етнології, учителів, аспірантів і студентів, широке коло осіб, які цікавляться антропологічним осмисленням української культури і цивілізації.

УДК 316.422+342.4; 340.12 (045)

ISBN 978-966-02-9281-9 (загальний)
ISBN 978-966-02-9282-6 (Кн. 1.)

© Колектив авторів під керівництвом О. О. Рафальського, 2020.
© Інститут політичних і етнопонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2020

ЗМІСТ

Вступ	5
Розділ 1. Теоретико-методологічні засади осмислення антропологічного коду культури і цивілізації	22
1.1. Методологія та основні напрями досліджень соціокультурної та цивілізаційної антропології.....	23
1.2. Теоретико-антропологічна сутність цивілізації.....	49
1.3. Людина у світі і світ у людині.....	68
1.4. Антропоцентризм української культури і цивілізації.....	78
1.5. Поняття «архетип» у культурній і цивілізаційній антропології.....	88
1.6. «Менталітет» і «ментальність» як категорії соціокультурної та цивілізаційної антропології.....	101
Розділ 2. Антропологічний код дохристиянської культури давньої України	114
2.1. Зародження та особливості міфологічного мислення протоукраїнського етносу.....	115
2.2. Міфологічні стадії еволюції свідомості праукраїнців.....	135
2.3. Антропологічні підходи до розуміння архаїко-міфопоетичної картини світу давніх українців.....	161
Розділ 3. Формування моделей киеворуської соціокультурної антропології на ґрунті християнства	176
3.1. Людина у киеворуській філософській та історичній думці.....	177
3.2. Нова візія людини на тлі прийняття християнства.....	189
3.3. Образ людини в християнській проповіді.....	199
3.4. Розвиток антропологічної спадщини Києва в Галицько-Волинській та Литовсько-Руській державах.....	213
3.5. Людина в літературі та мистецтві княжої доби.....	227
Розділ 4. Антропокультурні і ментальні процеси в Україні доби Ренесансу і Реформації	238
4.1. Людина в епоху Ренесансу та раннього модерну.....	239
4.2. Витоки і зародження українського гуманізму.....	257
4.3. Новий погляд на самоцінність людини на тлі Реформації та релігійних процесів в Україні.....	274

- 4.4. Гомілетика як одна з особливостей релігійної практики
у процесі формування української особистості в XVI – XVII ст. 297
- 4.5. «Своє і чуже» як початкова форма етнонаціональної свідомості. 313

Розділ 5. Антропологічний вимір соціокультурних процесів

- козацької України епохи Просвітництва. 329**
- 5.1. Людина в координатах Просвітництва XVII – XVIII ст. 330
- 5.2. Зародження українського козацтва та його роль
в антропологічних процесах. 340
- 5.3. Українські гетьмани і козацька старшина
як передова верства національно-визвольного і державницького руху. . 367
- 5.4. Філософія любові Григорія Сковороди та її вплив
на гуманізацію українського Просвітництва. 394
- 5.5. Еволюція ідеалу людини на тлі бароко як прояв самотності
української людини в інтер'єрі європейських
просвітницьких цінностей. 404
- Попередні висновки 423**

ВСТУП

*І на оновленій землі
Врага не буде, супостата,
А буде син, і буде мати,
І будуть ЛЮДЕ на землі.
Тарас Шевченко*

*Люди й покоління – це тільки кільця в ланцюгу великим всесвітнього
життя, а той ланцюг порватися не може.
Леся Українка*

Мало не тисячу років тому онук Ярослава Мудрого Великий князь київський Володимир Всеволодович (Мономах) у славно-звісному «Повчанні дітям» поставив ключове філософське питання і спонукав до відповіді на нього: «Що таке людина, як розумієш її? Велика розумом людина, та не може досягнути вона всіх чудес землі»¹. Серед цих «чудес» або, за словами Аристотеля, «див світу» найбільш загадковим явищем і найунікальнішою істотою є сама **людина**. З'ясування сутності людини, її походження, ролі і місця в природі та суспільстві є **основним питанням** філософії, всієї гуманітаристики, науки загалом, релігії та мистецтва. З часів найдавнішої міфології, античної філософії і до сьогодення не припиняється пошук відповідей на питання про походження, сутність і призначення людини.

У межах антропології сформувалася ціла низка взаємопов'язаних міждисциплінарних галузей знань, кожна з яких має у своїй назві грецьке «ἄνθρωπος» (антропос) – людина і відповідний пріоритет свого предмета пізнання людини. Наприклад, **антропогенез** вивчає походження, змінюваність і еволюцію людини; **антропология** комплексно досліджує людину як цілісність, її природу, будову тіла, зовнішність, розвиток і життєдіяльність. У рамках

¹ «Повчання» Володимира Мономаха / Історія української філософії. Хрестоматія/ упорядник М. В. Кашуба. Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. І. Франка, 2004. С. 21.

загальної антропології виділяють філософську, історичну, соціокультурну, політичну, етнічну, морфологічну, фізіологічну антропології тощо. Філософська парадигма, яка трактує усі явища природи і суспільства через призму властивостей і потреб людини, її життя, свідомості, культури, психології і творчості, фігурує в наукознавстві як **антропологізм**. Близькою до нього за змістом є тісно пов'язана з гуманізмом концепція **антропоцентризму**, за якою людина, сенс її життя є найвищими цінностями.

У науковій літературі дедалі частіше трапляється таке поняття, як **антропонаціоцентризм**, що своїми витокami сягає часів романтизму і конституювання націй. Український антропонаціоцентризм найбільш повно представлений у творчості Т. Шевченка, П. Куліша, І Франка, М. Драгоманова, Лесі Українки, П. Юркевича, М. Грушевського, Ф. Вовка, М. Міхновського, Ю. Бачинського, І. Мірчука, Д. Чижевського, В. Липинського, Д. Донцова, О. Кульчицького, М. Поповича та ін. Проблема «нація і особистість» як два крила соціокультурних процесів помітно актуалізувалася по мірі зростання ролі етнонаціонального чинника на сучасному етапі, коли очевидною стає правота слів І. Франка: «Людина без національного почування – не здатна до розумного духовного життя»².

Навівши вже в перших абзацах дослідження ці поняття, автори виходять з того, що без осмислення їх змісту важко було б досягнути задум пропонуваної монографії, її актуальність, новизну і призначення, оскільки з ними пов'язана категорія **«антропологічний код»**, **тобто тяглість прихованої або закодованої сутності людини, її подвижницької ролі в культурі і цивілізації**. Сучасна наука трактує антропологічний код як **сукупність сформованих історично образів, засобів біологічного і соціокультурного характеру, пов'язаних з певним комплексом стереотипів свідомості окремої людини або групи людей, які виражаються в архетипах, менталітеті, інтелектуальному, моральному і матеріальному житті, в політичній і соціальній організації суспільства, його культурі та цивілізації, який має транзитний характер і здатність успадковуватися**. Ключ до антропологічного коду української культури і цивілізації невіддільний від надбань філософської та історичної антропології, культурології, цивілізаціознавства та менталітетознавства. Проникнення у таємниці цього коду дозволяє вийти на сучасне розуміння безперервності і наступності усіх стадій розвитку української культури і цивілізації, зростаючої ролі людини в цьому процесі та її еволюції. Відгадка антропологічного коду українства – це ключ до розуміння його душі, характеру, звичаїв, традицій, осмислення особливостей свідомості, менталітету, мови і культури загалом. Саме у ньому кожне покоління

² Франко І. Я. Що таке поступ? // Збір. тв. в 50 т. Т. 45. Київ: Наукова думка, 1986. Т. 45. С. 309.

українців відклало свої помисли й ідеали, моральні та світоглядні орієнтири епохи, залишало пам'ять і заповіт нащадкам, демонструючи, за словами Тараса Шевченка, отой невидимий зв'язок між «мертвими, живими і ненарожденними»³.

Пропонована монографія має людинознавчий характер, вона значною мірою підсумовує і синтезує праці попередників, у тому числі й самих авторів, присвячені антропологічному повороту гуманітаристики, цивілізаційному виміру української культури і ментальності⁴, будується на ряді маловідомих джерел і осучаснених підходах до їх трактування, що дало змогу вийти на більш широкі узагальнення цієї проблеми з позицій антропологізму.

Наукове осмислення сутності антропологічного коду української культури і цивілізації, історичного і духовного підґрунтя, з'ясування його сучасних особливостей, зумовлених динамізмом суспільно-політичних і соціокультурних процесів в Україні як самобутньої регіонально-локальної цивілізації, глибинними трансформаційними змінами, що відбуваються як під впливом демократизації суспільства, реалізації цінностей Революції Гідності, так і її інтеграції у європейський цивілізаційний простір на тлі глобалізації та інформатизації сучасного світу, належить до актуальних, недостатньо досліджених, винятково важливих і перспективних проблем гуманітаристики.

Злободенність, новизна і суспільна важливість означеної теми зумовлюються цілою низкою суспільно-політичних, соціокультурних та науково-прогностичних чинників:

По-перше, антропологічний код української культури і цивілізації – складне, системне і багатогранне явище, яке попри певну дослідженість і з'ясованість потребує подальшого вивчення, аналізу і осмислення, оскільки «культура є простір, в якому проходить людське життя від народження до смерті»⁵, головною сферою діяльності людини. Людина, культура та цивілізація, а також знання про них перебувають у постійному розвитку, зазнають змін під впливом глобалізаційних, інтеграційних, інформаційних та демографічних процесів сучасного світу. Крім того, від радянської доби успадкувалося немало ідеологічних стереотипів і штампів нігілістичного ставлення до кодів культури, сформованих під впливом вульгарного марксизму і войовничого атеїзму, ідеологеми «нової людини».

³ Шевченко Т. Г. І мертвим, і живим і ненарожденним.../Зібрання творів. У 6 т. Київ: Наукова думка, 2003. Т.1. С.348–350.

⁴ Юрій М. Ф. Соціокультурний світ України. Вид.2-ге. Київ: Кондор, 2008. 736 с.; Калакура Я. С., Рафальський О. О., Юрій М. Ф. Українська культура: цивілізаційний вимір. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2015. 496 с.; Калакура Я. С., Рафальський О. О., Юрій М. Ф. Ментальний вимір української цивілізації. Київ: Генеза, 2017. 560 с.

⁵ Попович М. В. Нарис історії культури України. Київ: АртЕк, 1999. С. 7.

Хоч у сучасній семіотиці і культурології ще не вироблено більш-менш однозначного трактування самого поняття «код» (найчастіше воно пов'язується зі системою умовних знаків, символів, формою комунікацій, із чинниками комп'ютерного програмування, формою мови, формою родинних зв'язків), але незаперечним є те, що людина, будучи творцем культури і носієм коду, самореалізується завдяки органічній єдності своєї антропологічної сутності – біологічної і соціальної. Багатогранна діяльність людини, яку прийнято трактувати як культурну в широкому змісті слова, її слід у природі і суспільстві, який кодується самою людиною у вигляді найрізноманітніших продуктів матеріального, інтелектуального і духовного характеру, можуть бути досягнені лише у тісному зв'язку з аналізом взаємодії різноманітних інструментів самореалізації людиною свого потенціалу.

По-друге, антропологічний код пронизує всі клітини культури, її символи, виступає одним з ключових рушіїв української регіональної цивілізації, вирізняючи її з-поміж інших, активно впливає на ритми суспільного прогресу, на темпи реформування України, її демократизації, модернізації та адаптації до нових інформаційно-комунікаційних викликів. Він об'єктивно диктує необхідність адекватної реакції українського суспільства на розв'язану путінською Росією окупаційно-гібридну війну, культурно-інформаційну та релігійну агресію, які фактично є війною за генетичний код українства. Необхідність належної відсічі імперській ідеології кацапізму, парадигмі «руського міра» диктує наукове вивчення цього коду і вироблення ефективних рекомендацій, спрямованих на спростування фальсифікацій і спотворень нашої історії і культури.

По-третє, антропологічний код культури і цивілізації символізує найвищі інтелектуальні, творчі та інші здібності людини, які тісно пов'язані зі знаннями, уміннями, навичками, досвідом і найповніше виявляються в усіх видах діяльності, демонструє її внутрішній світ і природний дар до комунікацій зі зовнішнім світом, з іншими людьми, здатність до формування картини світу загалом. Оскільки людина не існує поза культурою, без її пізнання не можна досягнути роль людського фактору в природі і соціумі на різних історичних етапах еволюції свідомості і ментальності людини, необхідні наукові дослідження цієї унікальної гармонії і взаємодії. Людина творить культуру, а культура значною мірою віддзеркалюється в мисленні, мові, в текстах, вербалізується в різних кодах: соматичному (тілесному), духовному, просторовому, часовому, предметному та інших. Усі вони тісно взаємопов'язані між собою і потребують системного вивчення.

По-четверте, в умовах антропологічного повороту гуманітарних наук, генераційного підходу, пріоритетним об'єктом яких виступає людина, дослідження антропологічного коду культури і цивілізації створює додаткові

можливості для пізнання особистості людини як найбільшої цивілізаційної цінності, її індивідуальності, самотності, неповторності, інтелекту і, зрештою, всієї життєдіяльності. Особистість – явище завжди індивідуальне, яке символізує соціальну природу і унікальність людини як суб'єкта усіх, без винятку, соціокультурних процесів, складає сукупність найрізноманітніших утаємничених характеристик. Вона може бути пізнана через аналіз співвідношення з індивідуумом (окремою людиною) та індивідуальністю, тобто з її внутрішнім станом і духовною сутністю. Динамізм сучасного світу висуває необхідність наукового осмислення взаємодії особистості та індивідуальності не так на засадах лінійності (хронології), як генераційного аналізу і дослідження самотності поколінь.

По-п'яте, наукове пізнання антропологічного коду культури і цивілізації можливе лише на шляху інтеграції межових знань різних наук і застосування міждисциплінарних методів дослідження, дотримання цивілізаційного, синергетичного та системного підходів. Наявні праці з цієї проблематики⁶ лише підтверджують необхідність подальшого продовження студій і об'єднання зусиль істориків, філософів, політологів, культурологів, етнологів, психологів, антропологів, правників та ін. для створення комплексних і системних досліджень генези антропологічного коду культури і цивілізації з врахуванням новизни сучасних глобалізаційних, інтеграційних та інформатизаційних процесів. Включення України у світовий інтелектуальний та інформаційний простір вимагає дедалі ширшого міжнародного співробітництва науковців, опрацювання спільних наукових проєктів на міждержавному рівні. Крім того, українська гуманітаристика стикається з фактами недружнього ставлення окремих науковців зарубіжних країн, зокрема, Російської Федерації, які намагаються заперечити історичну окремішність і самодостатність української культури та цивілізації, вдаються до різного роду дезінформації, фальсифікацій і спотворень історії і сучасності як сегмента гібридної війни проти України. Це вимагає адекватної реакції, протидії і спростування таких ворожих інсинуацій і рішучої відсічі інформаційно-культурній експансії з боку науковців, особливо на тлі ескалації військової агресії і підтримки Кремлем терористично-сепаратистського руху на тимчасово неконтрольованій Україною частині Донбасу, використання історії у гібридних та інформаційних війнах.

Вказані фактори переконливо доводять актуальність і наукову доцільність дослідження генези та самотності антропологічного коду української культури і цивілізації, висувають означену проблему на передній план

⁶ Павленко Ю. Історія світової цивілізації. Соціокультурний розвиток людства. Київ: Либідь, 2000. 360 с.; Рафальський О. О. Україна як цивілізаційний феномен. Київ: Бланк-Прес, 2010, 256 с.; Михальченко Н. И. Великий цивилизационный взрыв на рубеже XIX – XX веков. Киев: Парламентское изд-во, 2016. 504 с. та ін.

наукових студій як важливу умову осучаснення та збагачення знань про його сутність і значення. Хоча в українській і зарубіжній гуманітаристиці майже відсутні праці, безпосередньо присвячені антропологічному коду української культури і цивілізації, але за останнє двадцятиріччя вона помітно поповнилася цілою низкою узагальнюючих та монографічних досліджень, навчальних посібників, у яких тією чи іншою мірою висвітлюються історичні, філософські, антропологічні, культурологічні та інші сегменти означеної проблеми. Їх автори з'ясовують сутність антропології, її теоретико-методологічні засади⁷, історичні, філософські, культурологічні, етнологічні, політологічні та інші підстави зародження і розвитку української культури⁸, ментальності українського народу⁹, висвітлюють особливості формування та функціонування світових і регіональних цивілізацій, у тому числі й української¹⁰, концептуальної історії України¹¹ та ін. До уваги брались і деякі праці російських дослідників, які торкаються українських реалій¹², з-поміж яких виділяється дослідження Л. Чорної, присвячене антропологічному коду давньої Русі.

⁷ Юрій М. Ф. Антропология: навчальний посібник. Київ: Дакор, 2008. 421 с.; Юрій М. Ф., Павлюк В. І. Політична антропология : навчальний посібник. Київ: Дакор, 2008. 408 с.; Сегеда С. П. Антропология: підручник. Київ: Либідь, 2009. 424 с.; його ж. У пошуках предків. Антропология та етнічна історія України. Київ: Наш час, 2012. 432 с.; його ж. Український пантеон. Київ: Балтія-Друк, 2013. 184 с.; Орлова Э. А. Социальная и культурная антропология: учебник. Москва: Юрайт, 2017. 336 с.; Круглова Л. Избранное. Антропологический принцип в культурологии: теория и практика. Москва: Контент-Пресс, 2018. 447 с. та ін.

⁸ Юрій М. Ф. Соціокультурний світ України. Вид. 2-ге. Київ: Кондор, 2008. 736 с.; Калакура Я. С., Рафальський О. О., Юрій М. Ф. Українська культура: цивілізаційний вимір. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2015. 496 с.

⁹ Слюсаревський М. М. Український менталітет: Ретроспективи і перспективи. Київ: Гнозис, 1998. 234 с.; Проблеми теорії ментальності / відп. ред. М. В. Попович. Київ: Наукова думка, 2006. 407 с.; Стражний О. Український менталітет. Ілюзії. Міфи. Реальність. Київ: Книга, 2008. 368 с. Крячко В. І. Соціодіагностичний ракурс української ментальності. Київ: «НВП «Інтерсервіс», 2012. 248 с.; Бичко А. К. (Неліпович). Українська ментальність. Джерела становлення. Київ: Освіта України, 2014. 195 с.; Чорномаз Б. Український національний менталітет – остання барикада. Київ, Умань: Талком, 2014. 636 с.; Калакура Я. С., Рафальський О. О., Юрій М. Ф. Ментальний вимір української цивілізації. Київ: Генеза, 2017. 560 с. та ін.

¹⁰ Губерський Л., Андрущенко В., Михальченко М. Культурні виміри розвитку цивілізації на рубежі століть: проблеми визначення. Київ: Знання України, 2002. 580 с.; Українська ментальність: діалог світів . У 2 част. Одеса: ОНУ ім. І. Мечникова, 2003. Ч. 1. 491 с.; Ч. 2. 296 с.; Михальченко Н. Украинская региональная цивилизация: прошлое, настоящее, будущее. Киев: ИПиЭНИ им. И. Ф. Кураса НАН Украины, 2013. 340 с.; Піддубний С. Українська цивілізація. Тернопіль: Мандрівець, 2016. 352 с.; Попович М. Бути людиною. 3-те вид., переробл. Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2016. С. 22 та ін.

¹¹ Колесник І. І. Українська історіографія: концептуальна історія. Київ: Інститут історії України НАН України, 2013. 566 с.

¹² Черная Л. А. Антропологический код древнерусской культуры. Москва: Studia historica, 2008. 464 с.; Орлова Э. А. Социальная и культурная антропология: учебник. Москва: Юрайт, 2017. 336 с.; Круглова Л. Избранное. Антропологический принцип в культурологии: теория и практика. Москва: Контент-Пресс, 2018. 447 с. та ін.

Оскільки більш докладний розгляд стану методології дослідження антропологічного коду української культури і цивілізації, його історіографії міститься у підрозділі 1.1, повторимо вже озвучену констатацію думки про те, що в комплексному і системному вимірі означена проблема залишається на початковому етапі вивчення і очікує нових студій. Ідеться насамперед про антропологічний поворот у дослідженні культури і цивілізації, формування антропологічних моделей культури і цивілізації на різних етапах української і всесвітньої історії, починаючи від найдавніших часів, середньовіччя, нової і новітньої доби і закінчуючи сучасністю. Потребує осмислення своєрідна еволюція антропологічного коду української культури і цивілізації в контексті етногенезу українського народу, формування української нації, державотворення, національно-визвольних змагань, відновлення незалежності України, її цивілізаційного вибору та євроінтеграції, боротьба за самозбереження самобутності української цивілізації в умовах глобалізації сучасного світу та російської неоекспансії. Перед історичною антропологією та філософською гуманістикою в цілому постала необхідність врахувати гостру критику за традиційність людинознавчих уявлень та притаманний їм зарозумілий антропоцентризм. М. Попович у праці «Бути людиною» справедливо наголошував на питанні визначення сутності людини та сенсу її життя і нагальних потребах гуманізації людського світу¹³.

Задум пропонованого дослідження полягав у тому, щоб з'ясувати механізм взаємодії і взаємообумовленості чотирьох ключових концептів: **а) українська людина; б) антропологічний код; в) українська культура і г) українська цивілізація.** Для кращого розуміння цих понять видається доцільним попередньо викласти їх базовий зміст в авторській інтерпретації.

Українська людина – це частина природи, представник світового людства, а за визначенням М. Грушевського, це той, хто зроду є українець, родився і виріс з українською мовою на устах і усвідомлює себе свідомим сином і часткою свого народу, яка працює для його добра, бореться за його свободу і кращу долю. Українською людиною може бути не тільки той, хто має українське походження, але й хто живе в Україні, щиро хоче бути з українцями, чуває себе їх однодумцем і товаришем, членом українського народу, бажає працювати для його добра¹⁴.

Конкретизуючи це визначення, важливо наголосити, що людина, насамперед, жива істота з притаманними їй загальними рисами, що властиві людському роду загалом. Водночас, людина – істота соціальна, яка розкриває свої

¹³ Попович М. Бути людиною. 3-тє вид, переробл. Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2016. С. 22.

¹⁴ Грушевський М. Хто такі українці, і чого вони хочуть. Київ: Т-во «Знання» України, 1991. С. 109–110; Українська людина в європейському світі: виміри ідентичності: навч. посібник / кол. авторів ; за ред. д-ра екон. наук, проф. Т. С. Смовженко, д-ра філос. наук, проф. З. Е. Скринник . Київ: УБС НБУ, 2015. 609 с.

сутнісні риси саме в праці, в сім'ї, колективі, у процесі комунікації з іншими. За допомогою цілеспрямованої діяльності (праця), спілкування (мова), системи оцінки (критика) і самооцінки (самокритика) людина стає «суспільною істотою». Найвищий ступінь духовного розвитку людини – **особистість** – це те, що характеризує індивіда як унікальну суб'єктивність, здатну освоювати і змінювати світ. Іншими словами, кожна особистість – людина, але не кожна людина є особистістю. Людським індивідом народжуються, а особистістю стають¹⁵.

Стрижнем антропологічного коду культури виступає людина, а антропологічного коду цивілізації – суспільство.

У цьому визначенні акцентується увага на утаємниченій сукупності матеріальних і духовних образів, створених людиною, комплексі позитивних і негативних стереотипів, сфокусованих у її свідомості, які зазвичай успадковуються, передаються із певними змінами від покоління до покоління, виражаються через життєдіяльність людини або спільноти, їхню творчість, поведінку, вчинки і виявляються насамперед у сфері культури в широкому значенні цього поняття.

Українська культура – це створена людьми й історично сформована на всій території України і за рубежем сукупність матеріальних та духовних цінностей українського народу як невід'ємна частина світової культурної скарбниці. Її основу становлять національна мова, народна творчість і релігія, на базі яких поступово сформувалися професійна освіта, наука, література, мистецтво, архітектура, духовність. Українська культура включає й культурно-духовні надбання корінних народів і етнічних груп, які проживають на теренах України¹⁶. Ключове значення у цьому визначенні мають такі чотири словосполучення: а) українська культура є складовою частиною світової; б) матеріальні і духовні цінності, створені людьми, незалежно від їх етнічності, на території України впродовж її багатомісячної історії; в) матеріальні і духовні цінності, створені українцями за межами України, незалежно від місця їх дислокації; г) українська культура включає матеріальні і духовні надбання, створені на території України представниками корінних народів і етнічних груп, які на ній проживають.

Українська цивілізація – це історично сформована на власному ґрунті спільність людей і об'єктивно існуюча реальність, що являє собою сукупність нації і суспільства, його політичної організації, духовних і матеріальних цінностей, створених різними поколіннями українського народу упродовж більш як тисячолітньої безперервної історії – від найдавніших часів до сучасності. В ній органічно переплелися самотність українського народу, його мови, ментальності і культурно-духовних цінностей, дивовижна краса природи,

¹⁵ Людина і особистість. URL: <http://studies.in.ua/soc-ekzam/3261-lyudina-osobistst.html>

¹⁶ Калакура Я. С., Рафальський О. О., Юрій М. Ф. Українська культура: цивілізаційний вимір. Київ: ППІЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2015. С. 8.

*створюючи разом унікальне поєднання людини і середовища, рідкісний культурно-геополітичний простір*¹⁷. Маючи локально-регіональний і порубіжний характер, українська цивілізація всіма своїми компонентами історично і культурно укорінена в західноєвропейську класичну цивілізацію, виступає одним із її давніх сегментів, дедалі ширше інтегрується у світовий цивілізаційний простір, збагачується його надбаннями, зберігаючи при цьому свою самобутність і неповторність.

На антропологічному коді української людини, культури і цивілізації істотно позначився як позитивний, так і негативний слід усієї історії, починаючи з найдавніших часів, у тому числі тривале перебування українських земель у складі чужих держав – Речі Посполитої, Османської, Австро-Угорської, Російської імперій та СРСР, їх політики колоніальної денаціоналізації, депортацій, репресій та голодоморів, міграційних та асиміляційних процесів, численних воєн і революційних потрясінь, а також від міжконфесійного протистояння. Внаслідок цього в сучасних реаліях простежується, з одного боку, нескореність і волелюбність, демократизм і толерантність українського народу, його виняткова працьовитість, а з другого – незавершеність формування нації і національної ідентичності, відчуженість від влади, прояви маргіальності та совковості.

Заглиблення в антропологічний код української культури і цивілізації відкриває додаткові можливості для осмислення неповторного і самобутнього образу української людини, української нації, особливостей її мовомислення, світовідчуття, світогляду, духовності, моральних, етичних, естетичних, мистецьких, релігійних та інших цінностей нашої цивілізації загалом. Незважаючи на регіональну розмаїтість українського суспільства, на деякі відмінності українців Сходу, Заходу, Півночі і Півдня, наявність численних українських діаспор у країнах Європи, Америки, Азії та Африки, антропологічний код має цілісний характер, проникнутий універсальною ідеєю **соборності і неподільності** української території, суверенітету та незалежності держави, що з новою силою підтвердила відсіч російській агресії¹⁸.

Одним із параметрів антропологічного коду української культури і української цивілізації є їх спільна духовна складова, тісно пов'язана з високими християнськими цінностями¹⁹. Орієнтація на християнські заповіді,

¹⁷ Калакура Я. С., Рафальський О. О., Юрій М. Ф. Ментальний вимір української цивілізації Київ: Генеза, 2017. С. 7.

¹⁸ Рафальський О. О. Україна як цивілізаційний феномен. Київ: Бланк-Прес, 2010. 256 с.; Михальченко Н. Украинская региональная цивилизация: прошлое, настоящее, будущее. Киев: ИПиЭНИ им. И. Ф. Кураса НАН Украины, 2013. 340 с.; Рафальський О. О. Консолідація українського суспільства: етнополітичний вимір. Київ: ПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2018. 400 с.

¹⁹ Колодний А. М., Яроцький П. Л. Історія релігії в Україні. Київ: Знання, 1999. 735 с.; Цветков О. П. Культура і релігія. Київ: Академкнига, 2011. 192 с.

на подолання міжконфесійних колізій, на національно-духовні цінності – це той дороговказ, який, хоч і суперечливо, але супроводжує український народ на шляху самоствердження в європейському домі. У цьому зв'язку епохальне значення має створення об'єднаної Православної церкви України, яка отримала Томос на автокефалію. Як сказав її митрополит, Блаженніший Епіфаній, вона утверджуватиме у суспільстві любов, а не ворожнечу і ненависть. І це дуже важливо, адже, за словами Любомира Гузара: Україна не ділиться на Схід і Захід, вона ділиться на тих, хто її любить, і хто її не любить.

На основі сказаного можна дійти попереднього висновку про те, що антропологічний код української культури і цивілізації виступає стрижнем об'єктивно існуючої реальності, контури якої склалися історично в межах етнічного простору українців і мають локально-межовий характер, знайшли відображення в історично сформованій спільноті – українській нації зі своєю територією, історією, культурою, мовою спілкування, звичаями, політичною організацією суспільства у форматі суверенної держави. Зважаючи на певні дискусії щодо сутності української культури і наявності регіонально-локальної української цивілізації, розбіжності в підходах до їх трактування, дослідження антропологічного коду дозволить повніше з'ясувати шляхи взаємодії, взаємопроникнення та утвердження на ґрунті історичної соціокультурної спадщини українства самобутньої культури і цивілізації, тісно пов'язаної з європейськими цінностями.

Мета пропонованого дослідження полягає в тому, щоб на основі загальної теорії антропологічного розуміння культури і цивілізації з'ясувати сутність їх антропологічного коду, дати відповіді на питання: що являє собою людина, які пріоритети її походження, як змінювалося місце української людини в природі і суспільстві, культурі і духовності, яку еволюцію пройшла сама українська людина. Автори прагнуть відстежити провідні тенденції зростання ролі людини в розвитку української культури і цивілізації, починаючи від найдавніших часів і закінчуючи сучасністю. Акцентується увага на перехід від міфологічної епохи «Тіла» до епох «Душі», «Серця», «Свідомості», «Дії», «Творчості». У цьому зв'язку виокремлені найбільш важливі етапи української історії: міфологічна доба, княжі і козацькі часи, Ренесанс і Просвітництво, національно-культурне пробудження і державницьке відродження на межі XIX – XX ст., Українська революція 1917 – 1921 рр., насадження більшовицького тоталітаризму, його злочини і крах, відновлення незалежності України. Пріоритетне місце відведено осмисленню антропологічних уроків минулого, обґрунтуванню шляхів подальшого підвищення ролі людського чинника у досягненні цілісності та взаємодії культури і цивілізації в сучасних умовах.

Реалізація поставленої мети супроводжувалася вирішенням таких дослідницьких **завдань**:

- з'ясувати сутність антропологічного коду української культури і цивілізації, його історичні та теоретико-методологічні засади;
- дослідити структуру антропоцентризму української культури і цивілізації;
- висвітлити особливості антропологічного коду культури давньої і княжої України, його еволюцію під впливом християнства;
- проаналізувати антропокультурні і ментальні процеси в Україні доби Ренесансу і Реформації;
- виявити взаємовпливи українського козацтва, Просвітництва і розвитку культури;
- висвітлити антропологію українського націотворення і роль Т. Шевченка як носія та виразника антропологічного коду українців;
- окреслити наслідки українського пробудження, воєн, революцій, більшовицького тоталітаризму для культурної антропології України;
- розкрити сутність антропологічного повороту в умовах утвердження незалежності України, євроінтеграції та спротиву російській агресії і парадигмі «русского міра»;
- опрацювати і сформулювати пропозиції, спрямовані на подальше зростання ролі антропологічного чинника в розвитку культури і цивілізації.

Осмилюючи сутність антропологічного коду української культури і цивілізації, автори спиралися на надбання історіографії проблеми, враховували, що український антропоцентризм і його осмислення мають давні традиції, коріння яких сягають княжої доби та козацько-гетьманських часів. Так чи інакше, ця проблема постала в процесі формування наукових засад української історіографії, фундамент якої заклав М. Грушевський, звернувши увагу на такі її ознаки, як самобутність, окремішність та органічна близькість до європейської цивілізації²⁰. Фундаторами студій з українознавства, з історії української культури були М. Костомаров, П. Куліш, Т. Шевченко, діячі Київської громади, Руської Трійці, Наукового товариства ім. Т. Шевченка, знакові інтелектуали М. Максимович, В. Антонович, В. Вернадський, М. Грушевський, Д. Донцов, Д. Дорошенко, М. Драгоманов, І. Франко, Леся Українка, І. Нечуй-Левицький, В. Винниченко, Д. Антонович, Ф. Вовк, П. Воропай, В. Липинський, Д. Донцов, І. Крип'якевич, О. Кульчицький, Ю. Липа, В. Мірчук, І. Огієнко, О. Потебня, М. Сумцов, Д. Чижевський, П. Чубинський, П. Юркевич, Д. Яворницький та ін. Принагідно нагадаємо, що одним із піонерів фахових українських студій з української

²⁰ Колесник І. І. Українська історіографія (XVIII – початок XX ст.). Київ: Генеза, 2000. 256 с.; її ж. Українська історіографія: концептуальна історія. Київ: ІУ НАН України, 2013. 56 с.; Калакура Я. С. Українська історіографія: курс лекцій. Київ: Генеза, 2012. 512 с.; Шульгіна В., Яковлев О. Інтерпретація теорії культури, мистецтва і освіти в сучасній українській науці. (2005 – 2012 рр.). Київ: НАКККіМ, 2012. 228 с.

антропології був Федір Вовк. Його праці, написані і опубліковані французькою та російською мовами на межі XIX – XX ст., тепер перевидані в Україні²¹. На тяглість традиції антропоцентризму в українській філософії та історіографії вказав С. Вознюк, підкресливши, що він став головною філософською парадигмою українознавства²². В умовах УРСР дослідження проблем антропології не заохочувались, і все ж поодинокі праці на хвилі хрущовської «відлиги» були опубліковані, зокрема, монографія В. Дяченка²³.

З відновленням незалежності України антропологічні студії помітно актуалізувалися. Цьому сприяло заснування Українського етнологічного центру Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, виокремлення відділу соціальної антропології в новоствореному Інституті народознавства НАН України. Особливо плідно працює в цій царині провідний науковий співробітник інституту, доктор історичних наук, професор Сергій Петрович Сегеда, який за сумісництвом є професором кафедри фольклористики Інституту філології Київського національного університету імені Т. Шевченка і кафедри етнології та культурної антропології Щецинського університету (Польща). Йому належить низка праць²⁴ з української антропології, в яких порушено чимало дотичних до нашого дослідження питань. Сучасні глобалізаційні процеси та взаємодія культур з погляду антропології аналізують автори колективної монографії, підготовленої за науковою редакцією М. Гримич²⁵. У працях Н. Хамітова²⁶, О. Борисової²⁷ ґрунтовно висвітлені питання, відповідно, філософської та соціальної антропології. Надбання названих та інших авторів враховувались у процесі створення нашої праці

Дослідження антропологічного коду української культури і цивілізації побудоване на різноманітному та репрезентативному **джерельному комплексі**,

²¹ Вовк Ф. Студії з української етнографії та антропології. Харків: О. О. Савчук, 2015. 464 с.

²² Возняк С. Антропоцентризм філософської думки України: ретроспективний погляд. URL: <http://www.meso Eurasia.org/archives/5882>.

²³ Дяченко В. Д. Антропологічний склад українського народу: порівняльне дослідження народів УРСР і суміжних територій. Київ: Наук. думка, 1965. 127 с.

²⁴ Сегеда С. П. Антропологічний склад українського народу: етногенетичний аспект. Київ: Видавництво ім. Олени Теліги, 2001. 256 с.; його ж. Антропологія: Підручник для студентів гуманітарних спеціальностей виш. Київ: Либідь, 2009. 424 с.; його ж. У пошуках предків. Антропологія та етнічна історія України. Київ: Наш час, 2012. 462 с. та ін.

²⁵ Антропологія трансформацій: українське суспільство в умовах глобалізації та міжкультурної взаємодії. Київ: Дуліби, 2016. 186 с.

²⁶ Хамітов Н. В. Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. Київ: КНТ, 2017. 397 с.

²⁷ Борисова О. В. Соціальна антропологія : підручник для вищ. навч. закл. Київ: Кондор, 2017. 412 с.

класифікованому за видовим принципом²⁸. Він представлений двома групами джерел: а) історіографічними та б) конкретно-історичними. *До першої групи* віднесено наукові праці, які містять відомості про хід та стан наукового дослідження антропологічних проблем української культури і цивілізації. Варто зауважити, що хоч антропологічний код окремо майже не досліджувався і спеціальних праць ще не створено, та й саме поняття лише входить в обіг української гуманітаристики, але різні його аспекти вже знайшли опосередковане відображення в дотичних працях.

Однією з особливостей новітньої української історіографії є те, що вона дедалі послідовніше переймає і реалізує досвід людиноцентризму і антропологічного повороту в західноєвропейській гуманітаристиці, новий етап якого започаткований у середині ХХ ст. Перехід від «історії подій» до «історії людей» невіддільний від цивілізаційного підходу до історичного процесу, який орієнтується на пріоритетну роль людини в ньому²⁹. У цьому зв'язку автори намагалися якомога ширше залучити дослідження із цивілізаційної історії України, зокрема М. Горелова, О. Моця та О. Рафальського, а також двотомник «Україна: цивілізаційний контекст пізнання» М. Юрія, Л. Алексієвець, Я. Калакури та О. Удода³⁰, індивідуальні монографії Ю. Павленка та М. Юрія, присвячені цивілізаційному осмисленню всесвітньої історії та соціокультурного світу України³¹. Особлива увага була звернута на дослідження В. Андрущенка, Л. Губерського, М. Михальченка, В. Шейка³²,

²⁸ Калакура Я. С. Методологія історіографічного дослідження: науково-метод. посібн. Київ: ВПЦ «Київський університет», 2016. С. 210 – 213.

²⁹ Гончаревський В. Е. Цивілізаційний підхід до історії: сучасний український досвід (1991 – 2009). Київ: Логос, 2011. 220 с.; Калакура Я. Цивілізаційні орієнтири новітньої української історіографії // Ейдос. Вип. 7. Київ: Інститут історії України НАН України, 2013. С. 371 – 381.

³⁰ Горелов М. Є., Моця О. П., Рафальський О. О. Цивілізаційна історія України. Київ: «ЕксОб», 2005. 632 с.; Україна найдавнішого часу – XVIII ст.: цивілізаційний контекст пізнання / М. Ф. Юрій, Л. М. Алексієвець, Я. С. Калакура, О. А. Удод. Тернопіль: Астон, 2012. Кн. 1. 700 с.; Україна XIX – початку ХХІ століття: цивілізаційний контекст пізнання / М. Ф. Юрій, Л. М. Алексієвець, Я. С. Калакура, О. А. Удод. Тернопіль: Астон, 2012. Кн. 2. 696 с.

³¹ Павленко Ю. Історія світової цивілізації. Соціокультурний розвиток людства. Київ: Либідь, 2000. 360 с. Юрій М. Соціокультурний світ України. Київ: Кондор, 2008. 736 с.

³² Губерський Л., Андрущенко В., Михальченко М. Культурні виміри розвитку цивілізації на рубежі століть: проблеми визначення. Київ: Знання, 2002. С. 601; Кримський С. Б., Павленко Ю. В. Цивілізаційний розвиток людства. Київ: Фенікс, 2007. 316 с.; Богуцький Ю. П., Андрущенко В. П., Безверщук Ж. Б., Новохатько Л. М. Українська культура в європейському контексті. Київ: Знання, 2007. 679 с.; Рафальський О. О. Україна як цивілізаційний феномен. Київ: Бланк-Прес, 2010. 256 с.; Михальченко М., Андрущенко В. Україна розділена в собі: від Леонідії до Вікторії. Київ: ІПІЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. 2012. 584 с.; Шейко В. М. Культура України в глобалізаційно-цивілізаційному вимірі (історико-методологічні аспекти). Київ, 2011. 624 с.; Михальченко Н. Украинская региональная цивилизация: прошлое, настоящее, будущее. Киев: ИПиЭНИ им. И. Ф. Кураса НАН Украины, 2013. 337 с. та ін.

присвячені цивілізаційному виміру української культури, локальній цивілізації, а також книгу російських істориків А. Пелипенка та І. Яковенка про культуру як систему³³. До монографії залучені узагальнюючі положення і частково фактологічний матеріал із праць про ментальний образ української цивілізації³⁴.

Велике значення для розуміння антропологічного коду української культури та цивілізації мають узагальнюючі праці, насамперед п'ятитомна історія української культури, а також дослідження окремих сфер культури: освіти, науки, літератури, мистецтва, мовознавства, архітектури та ін.³⁵. З особливою увагою автори поставилися до вагомих напрацювань у галузі людинознавства, культури і ментальності видатного філософа сучасності Мирослава Поповича³⁶, в яких знайшли відображення актуальні питання філософії, людиноцентризму, культури, ментальності та цивілізації.

Важливі аспекти української культури, духовності та цивілізації опрацьовані і висвітлені у працях В. Андрущенка, О. Бабкіної, В. Бебика, І. Бичка, В. Борисенко, В. Войналовича, В. Гаврилюка, П. Гнатенка, В. Горського, І. Дяченко, М. Заковича, В. Капелюшного, М. Кармазіної, П. Кралюка, В. Кременя, С. Кримського, Б. Криси, В. Литвинова, О. Майбороди, І. Надольного, В. Наулка, В. Нічик, І. Огородника, М. Панчука, І. Паславського, І. Побочого, О. Рафальського, М. Русина, Г. Смітюха, О. Старовойт, М. Степика, Я. Стратія, етнічності – М. Тиводара, В. Харитонова, В. Ятченка та ін. Особливий інтерес викликає дослідження В. Мельника, присвячене темі соціокультурної антропології³⁷.

³³ Пелипенко А. А., Яковенко И. Г. Культура как система. Москва: Издательство «Языки русской культуры», 1998. 369 с.

³⁴ Грицак Я. Нариси з історії України: формування української модерної нації. Київ: Генеза, 1998. 249 с.; Обушний М. І. Етнос і нація: проблеми ідентичності. Київ: РВЦ «Київський ун-т», 1998. 203 с.; Горелов М. Є., Моця О. П., Рафальський О. О. Українська етнічна нація. Київ: Еко-продакшн, 2012. 192 с.; Гирич І. Формування модерної української нації: теорія і суспільні виклики (XIX – початок XX ст.). Тернопіль: Богдан, 2013. 112 с.; Майборода О. М. Етнічність у міжнародній системі. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2015. 408 с.; Іванова Л. Г. Національна ідентичність і державницька ідея в Україні (остання чверть XVIII – 60-ті рр. XIX ст.). Київ: Фенікс, 2017. 368 с.; Андрущенко В. Організоване суспільство. У 2-х кн. Кн. перша. Від мрії до дії. Київ: Знання України, 2018. 647 с. та ін.

³⁵ Історія української культури: у 5 т. Київ: Наукова думка, 2001–2013. Т. 1. 848 с.; Т. 2. 1246 с.; Т. 3. 1248 с.; Т. 4. у 2-х кн.: Кн. 1. 1008 с.; Кн. 2. 1295 с.; Т. 5. у 4-х кн.: Кн. 1. 864 с.; Кн. 2. 1043 с.; Кн. 3. 947 с.; Кн. 4. 941 с.; Безклубенко С. Теорія культури. Київ, 2002. 324 с.; Русанівський В. Історія української літературної мови. Київ: АртЕк, 2001. 392 с.; Історія української літератури. У 12 т. Київ: Наукова думка; Історія українського мистецтва. У п'яти томах. Київ: 2006 – 2008; Історія української музики. У 4 томах. Київ: Наукова думка, 1989. 1992 с. та ін.

³⁶ Попович М. Нарис історії культури України. Київ: АртЕк, 1998. 728 с.; його ж. Червоне століття. Київ: АртЕк, 2005. 888 с.; його ж. Бути людиною. Київ: ВД КМА, 2017. 336 с.; Проблеми теорії ментальності /відп. ред. М. Попович. Київ: Наукова думка, 2006. 408 с.

³⁷ Мельник В. М. Нариси з теорії соціокультурної антропології. Вінниця: ТОВ «Вінницька міська друкарня», 2015. 552 с.

Автори не оминули увагою найбільш вагомі праці зарубіжних авторів, зокрема, французького соціолога та антрополога Жоржа Баландьє, у книзі якого³⁸ розглянуті актуальні проблеми політичної антропології, типи соціальної поведінки людини, що спричиняють різноманітні політичні практики, мотиви, засоби й цілі маніпуляційних стратегій можновладців, управлінські схеми традиційної держави. До монографії долучено окремі студії білоруських³⁹, польських⁴⁰ та російських⁴¹ антропологів і культурологів, зокрема ті, що дотичні до антропологічного коду української культури і цивілізації.

Допоміжним історіографічним джерелом стала навчальна та довідкова література з антропології, етнології, політології, культурології та цивілізаціології, в якій у науково-популярній формі розглядаються й деякі сюжети, які безпосередньо причетні до з'ясування антропологічного коду української культури і цивілізації⁴².

Опрацьовуючи історіографічні джерела, автори монографії постійно зверталися до теоретико-методологічних і філософських положень класиків антропологізму, зокрема, до книги Е. Тейлора «Вступ до вивчення людини і цивілізації: Антропологія» (1891 р.), до праць Г. Спенсера, А. Тойнбі, Дж. Фрезера, Е. Танюра, Ш. Латурно, В. Вундта, Л. Моргана та інших, осмислювали значення для сучасності їхні теорії еволюціонізму і прогресу, єдності людського роду і культури, цивілізаційного розвитку, ролі локальних

³⁸ Баландьє Жорж. Політична антропологія. Київ: Альтерпрес, 2002. 252 с.

³⁹ Тегакі Л. І., Зеленков А. І. Современная антропология. Минск: Беларуская навука, 2011. 263 с.; Марфіна О. В. История антропологических исследований в Беларуси. Минск: Беларуская навука, 2015. 405 с.

⁴⁰ Burszta W. J. Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje, Zysk i S-ka, Poznań, 1998. S. 386; Barnard A. Antropologia. Zarys teorii i historii, wstęp J. Tokarska-Bakir, PIW, Warszawa, 2006. S. 266; Eriksen T. H., Małe miejsca, wielkie sprawy. Wprowadzenie do antropologii kulturowej i społecznej, tł. J. Wołyńska, Warszawa, 2009. S. 389.

⁴¹ Козлова Н. Социально-историческая антропология: учебн. Москва: Ключ-С, 1998. 158 с.; Тишков В. А. Политическая антропология. Нью-Йорк: Mellen press, 2000. 338 с.; Бгажноков Б. Х. Антропология морали. Нальчик: ИО КБИГИ, 2010. 128 с.; Гуревич П. С. Философская антропология. Москва: Омега-Л, 2012. 607 с.; Губогло М. Н. Антропология доверия. Этносоциологические и этнополитические очерки. Москва: ИД ЯСК, 2016. 544 с.; Российская антропология и «онтологический поворот» / отв. ред. С. В. Соколовский. Москва: ИЭА РАН, 2017. 404 с.

⁴² Сегада С. Антропология: навч. посібн. Київ: Либідь, 2001. 336 с.; його ж. Антропология: навч. посібн. Київ: КСУ, 2006. 422 с.; Етнологія України: філософсько-теоретичний та етнорелігієзнавчий аспект: навч. посібн, Г. Лозко. Київ: АртЕК, 2001. 304 с.; Тиводар М. П. Етнологія: навч. посібн. Львів: Світ, 2004. 624 с.; Історія української та зарубіжної культури: навч. посібн. / В. І. Білик, Я. С. Калакура, С. М. Клапчук та ін. Київ: 6-те вид., випр. та доп. Київ: Знання-Прес, 2005. 358 с.; Культурологія: теорія та історія культури: посібн. Вид. 3-тє / за ред. І. І. Тюрменко. Київ: ЦУЛ, 2010. 370 с.; Історія української культури / ред. Ю. Ф. Павлова: навч. посібн. Київ: ЦУЛ, 2012. 368 с.

цивілізацій в історії людства, намагалися екстраполювати ці концепції на аналіз антропологічного коду української культури і цивілізації.

Другу групу джерел представляють різні види конкретно-історичних свідчень: писемні і усні, речові і зображальні, пам'ятки матеріальної культури, електронні джерела. Значне місце посіли літописні пам'ятки княжої та козацько-гетьманської доби, документальні збірники та хрестоматії⁴³, матеріали багатотомного енциклопедичного видання «Зводу пам'яток історії та культури України», документи і матеріали архівних, бібліотечних та музейних фондів, електронні ресурси Інтернету. В ході пошуку і дослідження документальних джерел вдалося скористатися низкою розсекречених свідчень на підставі Закону України «Про доступ до архівів репресивних органів комуністичного тоталітарного режиму 1917 – 1991 років» (2015 р.).

Дослідження антропологічного коду української культури і цивілізації, як багато в чому нової міждисциплінарної проблеми, вимагало осучаснення традиційного *методологічного інструментарію* з врахуванням надбань цивілізаційного, синергетичного та антропологічного підходів, нового розуміння усталених принципів наукового пізнання – історизму, антропологізму, системності, комплексності, наступності, об'єктивності, спростування хибних тверджень і спотворень та ін., використання вітчизняного та зарубіжного досвіду антропологічних студій. Поряд із традиційними методами аналізу та синтезу, періодизації і класифікації, історико-генетичним, історико-порівняльним, історико-типологічним, текстологічним, інтерпретаційним та ін. автори залучили методи суміжних наук: антропології, культурології, етнографії, соціології, філології, географії, статистики та ін. Велику роль відіграв інструментарій українознавства як комплексної системи знань про Україну і українство⁴⁴. Ключове місце посів антропокультурологічний аналіз людини і суспільства, культури і цивілізації, парадигма якого ґрунтується на концептуальних людинознавчих і культурологічних підходах Т. Бенфея, А. Бергсона, М. Вебера, Ф. Гізо, Е. Гуссерля, Ф. Дескала, А. Кам'ю, Е. Кассіра, Р. Колінґвуда, А. Куна, К. Леві-Стросса, Г. Ріккерта, Е. Тейлора, З. Фройда, К. Юнга, К. Ясперса, на теоретичних надбаннях цивілізаційної теорії А. Джозефа, Ю. Лотмана, А. Тойнбі, Е. Тоффлера, О. Шпенглера, П. Февра та ін.

Враховуючи, що теоретико-методологічним питанням присвячений окремих (перший) розділ монографії, вважаємо за можливе обмежитися лише декількома положеннями принципового характеру. Автори застосували вже

⁴³ Грінченко Г. Хрестоматія по історії світової культури. Київ: Юрайт, 1998. 669 с.; Історія української культури: збірн. матеріалів і документів /за ред. С. М. Клапчука, В. Ф. Остафійчука. Київ: Вища школа, 2000. 606 с.

⁴⁴ Калакура Я. С. Українознавче дослідження: теорія та методологія. Тернопіль: Джура, 2012. 294 с.; Токар Л. К. Наукові основи українознавства: посібник. Київ, 2013. 351 с.

апробовану в монографіях «Українська культура: цивілізаційний вимір» та «Ментальний вимір української цивілізації» інтегрально-інституціональну парадигму методології, яка базується на пріоритеті цивілізаційного підходу з урахуванням окремих позитивних елементів формаційного та інституційного трактування антропологічного коду, його діалектики і взаємодії з культурою і цивілізацією. Ця парадигма ґрунтується на принципах системного і холістичного (цілісного) сприйняття соціокультурного розвитку людини і суспільства, на циклічній моделі динамічного поступу, на інтегральній місії цивілізації. За таким підходом, локальне (українська культура і українська цивілізація) розглядається як органічна частина глобального (концепт антропологізму, ментальності, європейська і світові цивілізації).

Що дає цивілізаційний підхід для дослідження антропологічного коду української культури і цивілізації? *По-перше*, він дозволяє комплексно і системно застосувати методи, способи та засоби пізнання, взяті із методології історії, філософії, антропології, культурології, соціології, політології, психології та інших наук, провести синтез знань на міждисциплінарному рівні. *По-друге*, дає змогу ширше скористатися досвідом західної антропології та культурології, надбаннями постмодернізму, структуралізму і синергетики. *По-третьє*, цивілізаційний підхід відкриває можливість звести до мінімуму негативні наслідки формаційного трактування історичного процесу, остаточно подолати марксистські догми методології історичного матеріалізму і економічного детермінізму, максимально зреалізувати принцип домінування духовного по відношенню до матеріального, пріоритет особи та визнання еволюційного розвитку цивілізації і ментальності. *По-четверте*, завдяки цивілізаційному підходу можна вбудувати антропологічний код української культури і цивілізації у європейський та світовий цивілізаційний простір, повніше залучити методи компаративістики до його пізнання, глибше усвідомити сильні і слабкі сторони інформаційного суспільства, так званої глобальної та плюральної антропології, небезпеку деконструкції людиноцентризму і гуманізму загалом. *По-п'яте*, закладається можливість запропонувати ряд рекомендацій щодо взаємодії людського чинника з сучасними тенденціями, з одного боку, уніфікації культурного і духовного розвитку в умовах глобалізації, а з другого, щодо збереження самобутності національних культур, у тому числі й української, захисту унікальності української цивілізації, пошуку ефективних шляхів подолання кризових явищ.

Архітектоніка дослідження зумовлена його метою і комплексним міждисциплінарним характером, має в своїй основі проблемно-хронологічний принцип. Окрім вступу і висновків, вона включає 10 розділів, 53 підрозділи, обширну бібліографію, викладену в посиланнях.

РОЗДІЛ 1

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ОСМИСЛЕННЯ АНТРОПОЛОГІЧНОГО КОДУ КУЛЬТУРИ І ЦИВІЛІЗАЦІЇ

Під осмисленням антропологічного коду культури і цивілізації розуміють такий спосіб аналізу історичних подій, фактів, явищ і процесів, при якому пріоритетне місце відводиться людині як найбільшій цінності, рушійю історичного прогресу. Як зазначалось у Вступі, воно сформувалося на підставі гуманістичного і людинознавчого принципу філософії, який особливо актуалізувався в середині ХХ ст. і набув характеру антропологічного повороту в усіх галузях гуманітаристики. Його наслідком став підвищений інтерес дослідників до проблем людини, сім'ї, родоvodu, менталітету, вірувань, норм поведінки тощо. Відповідно, об'єкт наукового дослідження на цій підставі зміщується від «знелюднених» подій і процесів до людини як їх пріоритетного суб'єкта творення і пізнання.

Історія людства, культури і цивілізації – інтегративний процес співіснування і взаємодії не тільки таких макроіндивідів, як етноси, нації, культури чи цивілізації, а й людських індивідів. Більше того, саме в такому форматі людиноцентричного виміру історії його передумовою і основою виступає буття людини як форма вияву історичної реальності. Сучасна зміна наукових орієнтирів – антропологічний поворот – має належним чином супроводжуватися суттєвими корективами в методології досліджень, дедалі повнішим застосуванням надбань цивілізаційного осмислення історії, подоланням негативних наслідків формаційного трактування історичного процесу, ширшим залученням методики міждисциплінарного синтезу. В цьому контексті особливої актуальності набуває з'ясування теоретико-антропологічної сутності культури і цивілізації в їх українському вимірі, дослідження «архетипу» і «ментальності» як ключових категорій культурної і цивілізаційної антропології. Це дозволить, за словами Ж. ле Гоффа, «зазирнути за дзеркало» традиційної історії⁴⁵.

⁴⁵ Ле Гофф Ж. Другое средневековье. Время, труд и культура Запада. Екатеринбург, 2002. С. 11.

1.1. Методологія та основні напрями досліджень соціокультурної та цивілізаційної антропології

Термін «антропологія» використовується в сучасній науці та літературі в кількох значеннях. По-перше, ним позначається загальна наука про людину, дослідження її походження і еволюції, з'ясування особливостей фізичної організації людини і її рис. У такому значенні його здебільшого застосовували дослідники в XIX ст. Нині найчастіше використовується термін «загальна антропологія» як система знань про людину, комплекс дисциплін людинознавчого спрямування. По-друге, в межах антропології виокремлюється фізична антропологія, предметом якої є біологічна змінність людського організму, зовнішні расові особливості людини, специфіка внутрішньоорганічних процесів, зумовлених різними внутрішньобіологічними умовами. І, по-третє, в сучасних умовах кожна галузь гуманітаристики має свій антропологічний контент, що стало підставою для виділення в структурі антропології окремих антропологічних дисциплін, зокрема, філософської, історичної, культурної, соціальної, політичної, психологічної антропології. Отже, єдине антропологічне знання впродовж майже двох століть диференціюється на кілька відносно самостійних наукових дисциплін⁴⁶.

Оскільки у пропонованій монографії фігурують різні сегменти антропологічних знань, вважаємо доцільним, принаймні стисло, охарактеризувати їх. **Антропологія** як біологічна наука сформувалася в середині XIX століття, хоча термін «антропологія» з'явився ще в XVI ст. в Німеччині в назві анатомічної праці М. Гундта «Антропологія про достоїнство, природу та властивості людини і про елементи, частини й члени людського тіла», де йдеться про фізичний устрій людського тіла. За своїм предметом і об'єктами пізнання вона досить близько стоїть до суспільних наук і вивчає тілесну природу людини, її походження, еволюцію і розвиток, фізичну будову тіла, утворення людських рас тощо. Антропологічні відомості мають певну перевагу порівняно з іншими етногенетичними джерелами – археологічними, етнографічними, лінгвістичними, оскільки мова та культура можуть поширюватися шляхом запозичення, у той час як антропологічні ознаки відіграють роль своєрідних «біологічних міток». Ці

⁴⁶ Сегеда С. Антропологія. Підручник. Київ: Либідь, 2009. 424 с.; Сегеда С. Основи антропології. Навчальний посібник для студентів історичних спеціальностей ВНЗ. Київ: Либідь, 1995. 208 с.; Методологічні проблеми культурної антропології та етнокультурології: зб. наук. пр. / Б. А. Головка, С. Д. Безклубенко, В. П. Капелюшний, А. О. Ручка та ін. Київ: Інститут культурології НАН України, 2011. 480 с.; Ситник С. Культурна антропологія: походження людини і суспільства. Львів: Видавництво «Львівська політехніка», 2012. 206 с.

маркери зберігають свою інформацію навіть про віддалені історичні епохи через консервативність спадкових рис людства⁴⁷. Антропологічні риси зберігаються більш надійно і довше, ніж деякі ознаки культури. Навіть у випадку декількох поколінь змішаних родоводів виявляються вихідні антропологічні типи, тоді як культура, мова, традиційне господарство, релігія та мистецтво можуть кардинально змінюватися за життя навіть одного покоління.

Найбільш загальні гуманітарні знання про людину акумулює *філософська антропологія* – як філософське вчення про природу і сутність людини⁴⁸. Цей напрям філософської думки склався у 20-ті рр. ХХ ст. у контексті характерного для європейської філософської думки «антропологічного повороту». Ідейними витоками її були німецька романтична філософія та філософія життя. Тези Ф. Ніцше про людину як «несформовану тварину», біологічно недосконалу, непридатну до тваринного життя, відкриту для будь-яких інших можливостей, стали частиною підґрунтя філософської антропології, а у трансформованому вигляді – елементами деяких її сучасних концепцій. Західна філософська антропологія зосереджується на визначенні основних сфер людського буття, з'ясуванні індивідуальності, творчих можливостей людини, а через неї намагається пояснити її власну природу, сенс і значення. Один із засновників філософської антропології М. Шелер у праці «Положення людини у Космосі» обґрунтував завдання створення глибинної науки про людину, вважаючи, що основні проблеми філософії зводяться до питання: що є людина? На його думку, програма філософського пізнання людини повинна об'єднати конкретно-наукове, предметне вивчення різних сторін і сфер буття з цілісним філософським опануванням. У цьому контексті він характеризував філософську антропологію як науку про метафізичне походження людини, її фізичне, психічне та духовне начало у світі, ті сили і потенції, які зумовлюють людський розвиток, та ті, які розвиває людина. Завданням філософської антропології є об'єктивне осмислення і використання нового наукового знання з метою відновлення цілісного філософського образу людини. Філософська антропологія послуговується тезою М. Шелера про принципову протилежність людини і тварини: тварина повністю залежна від природних потягів і внутрішньо прив'язана до конкретного середовища існування, а людина є вільною істотою, поведінка якої не визначається природною доцільністю, що дає їй змогу дистанційовано ставитися до предмета власної творчості.

⁴⁷ Сегеда С. Антропологічний склад українського народу: етногенетичний аспект. Видавництво ім. Олени Теліги, 2001. 256 с.

⁴⁸ Хамітов Н. В. Філософська антропологія як метаантропологія: метатеорія соціогуманітарного знання і філософія буденного, граничного та метаграничного буття людини // Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія, 2015. № 2. С. 27 – 41.

Людина – не стільки біологічна, скільки духовна істота, наділена здатністю до неупередженого ставлення та безкорисливого інтересу до світових структур, споріднена з божественним актом любові до світу. Ця ідея широко використовується також у сучасних релігійно-філософських концепціях⁴⁹.

Важливе місце у нашому дослідженні посідають надбання *історичної антропології*, за теоретико-методологічним підходом якої головним об'єктом історичного пізнання є людина, а не окремі історичні події та процеси. Для історичної антропології властиве цілісне розуміння суспільства як єдності економічної структури, соціальної організації та культури, тобто «всієї сукупності соціальних відносин». Одним із найважливіших напрямів історичної антропології сьогодні є історія людських цивілізацій і ментальності – панівних у суспільстві установок свідомості, системи образів та уявлень, – дослідження якої дає можливість пояснити складний взаємозв'язок духовного і соціального розвитку, причини як типових історичних фактів, так і унікальних подій-казусів (Жак Ле Гофф, Жорж Дюбі, Джеймс Фрезер та ін). Такий підхід привів до формування концепції «двох історичних реальностей» – реальності «як такої» та «уявлень про себе», які ця реальність створює у людей конкретної епохи. Антропологічний підхід є одним із методологічних напрямів постмодернізму в історичній науці, він набув поширення спочатку в медієвістських дослідженнях, а відтак поширився на всі інші епохи – античність, Новий час та сучасність⁵⁰.

Одним із найважливіших напрямів історико-культурологічних досліджень виступає *культурна антропологія* – сегмент знань про людину в системі культури, про культуру як форму життєдіяльності людини. До неї тісно примикають теологічна, або релігійна антропологія, психологічна антропологія, когнітивна антропологія (вивчає проблеми пізнання людиною світу). Культурна антропологія тісно пов'язана з етнографією, активно використовує етнографічні матеріали. Культурна антропологія охоплює етнографію (вивчає окремі культури), етнологію (теоретично узагальнюючий матеріал етнографії), загальні антропологічні теорії, відомості зі сфери лінгвістики, археології, історії суспільства і культури, релігієзнавства⁵¹.

Досліджуючи антропологічний вимір української цивілізації, не можна оминати інструментарій *політичної антропології*, яка зосереджується на участі людини в політичних процесах та політичних інститутах.

⁴⁹ Воронкова В. Філософія. Київ: ВД «Професіонал», 2004. 464 с.

⁵⁰ Галушко К. Ю. Антропологія історична // Енциклопедія історії України: у 10 т./ редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін.; Інститут історії України НАН України. Київ: Наукова думка, 2003. Т. 1 : А – В. 688 с.

⁵¹ Мельник В. Нариси з теорії соціокультурної антропології. Вінниця: Вінницька міська друкарня, 2015. 552 с.

Політичну антропологію прийнято розглядати як окрему наукову дисципліну в межах соціальної антропології. Але, якщо предметом соціальної антропології є антропосоціогенез, тобто вивчення людського роду з самого початку його існування, то політичну антропологію, в найзагальнішому сенсі, можна визначити як антропологічну дисципліну, яка вивчає вже сформовані народи світу з метою виявлення особливостей політичної організації в історичній динаміці.

Політична антропологія має велике значення для розуміння політичних процесів та механізмів організації владних відносин у сучасних суспільних системах, адже у фокусі уваги цієї дисципліни знаходиться широкий спектр владної проблематики: дослідження архаїчних суспільств і традиційних відносин влади, заснованих на традиціях, табуванні, символіці, ритуалах тощо; вивчення процесу адаптації (інкорпорації) традиційних відносин влади до новостворених адміністративних та політичних інститутів насамперед у країнах, що розвиваються; виявлення архаїчних елементів, форм і проявів владних відносин у сучасних суспільствах; аналіз неформальних відносин влади, антропологічний вимір політичного простору, негативні прояви людського фактора у владі.

Політична антропологія порівняно молода дисципліна, тому сьогодні вона переважно використовує загальнонаукові методи і понятійно-категоріальний апарат політології. Ключовими для цієї наукової дисципліни є поняття «політичний процес», «політична культура» та «влада», яким вона надає власного змісту.

Зосередження уваги на політичному процесі характерне насамперед для політичної антропології США. Провідні американські політантропологи М. Шварц, В. Тернер та А. Тюдден як мети нової політичної антропології визначили вивчення відносин між індивідами та групами, що утворюють політичне поле. Вони підкреслюють, що ці відносини є динамічними й становлять, власне, політичний процес, а тому важливіше зосередити увагу саме на цих процесах, ніж на тих групах або полях, у межах яких вони відбуваються. Базовим для політичної антропології є поняття «політичної культури». В першу чергу йдеться про традиційну політичну культуру, яка, на думку дослідників, являє собою певну систему відносин у площині влади та управління, що регулюється завдяки традиції.

І все ж, центральним поняттям для політичної антропології є влада, яка не зводиться лише до політичної або державної, а розглядається як взаємовідносини між індивідами і групами в різних сферах життєдіяльності, включаючи неформальний дискурс та міжіндивідуальну взаємодію. Владу з політико-антропологічної точки зору можна визначити як неформальні відносини домінування, що проявляються в соціальних групах різних рівнів з обов'язковим урахуванням психологічних, символічних та світоглядних

ресурсів влади, завдяки яким забезпечується підкорення об'єкта влади суб'єкту. При цьому суб'єкт влади здійснює вплив не тільки на поведінку об'єкта, а й на його свідомість. Запропонований політантропологами погляд на владу і владні відносини дозволяє суттєво збагатити сучасний науковий дискурс антропологічного виміру цивілізації⁵².

Дедалі більшого поширення в гуманітаристиці, в тому числі в українській, набуває *соціокультурна антропологія*⁵³. Вона невіддільна від цивілізаційної і вивчає процеси становлення і розвитку людини, суспільства і культури в контексті цивілізаційних процесів. Це відносно цілісна система знань, що формується на перетині кількох напрямів: етнології, етнографії, антропології. Об'єктом дослідження соціокультурної антропології виступає не саме суспільство як таке, а людина як творець цього суспільства і цієї культури. Вона ставить за мету з'ясувати, завдяки яким процесам культура досягає певних шаблів цивілізаційного розвитку.

Розглядаючи предмет соціокультурної антропології, необхідно мати на увазі, як мінімум, п'ять основних пізнавальних орієнтацій – людинознавчу, цивілізаційну, філософську, історичну, етнологічну, психологічну і теоретичну. Культурологи часто протиставляють різні сфери культурологічного пізнання, оскільки кожній пізнавальній орієнтації відповідає особливий методологічний підхід. Для глибшого розуміння предмета соціокультурної антропології необхідно враховувати неоднорідний характер наук про культуру і людину. Відомо, що в соціокультурну та цивілізаційну антропологію роблять помітний внесок різні галузі науки: філософія, соціологія, історія, етнологія, політологія, правознавство, культурологія, психологія, педагогіка, мовознавство, семіотика та ін. Усі вони з різних точок зору і, відповідно, по-різному вивчають людину в системі культури і цивілізації.

Сказане орієнтує на пошук нових підходів для з'ясування предмета соціокультурної антропології. На нашу думку, її *предметом виступають найбільш загальні закономірності і тенденції розвитку людини в контексті суспільно-політичних, соціокультурних, господарських, інституційних, міжособистісних зв'язків, її уявлень про свої потреби і проблеми, які спонукають підтримувати, порушувати і створювати елементи власної соціокультурної діяльності*. В межах предмета соціокультурної антропології можна виокремити декілька пізнавальних орієнтацій, передусім – філософську, історичну, етнологічну і теоретичну.

Зупинимось детальніше на філософській орієнтації як універсальній, що виражає загальне світобачення і світорозуміння. Філософсько-антропологічна орієнтація культури підходить до проблеми як до вищого предмета

⁵² Юрій М. Ф. Політична антропологія. Київ: Дакор, 2008. С. 408.

⁵³ Мельник В. Нариси з теорії соціокультурної антропології. 552 с.

антропологічного аналізу. Вона базується на парадигмі «**ЛЮДИНА – СВІТ – ЛЮДИНА**» і визначає перелік основних проблем пізнання, а саме: яка природа і сутність людини? Ким є людина: а) біологічною істотою; б) біосоціальною істотою; в) космобіопсихосоціальною істотою?; яким чином реальності, що оточують людину, представлені в ній самій, як вони визначають її природу, сутність?; наскільки людина є активною, діяльною, вільною істотою, спроможною задля своєї мети змінювати оточуючий світ?; яким чином світ впливає на людину і визначає її?

Водночас вказана орієнтація філософії культури намагається ставити і вирішувати інші питання, наприклад, такі, як: яка природа людини, в чому полягає її відмінність від природи інших істот?; Як людина представлена в оточуючому її світі?; Який вид поведінки (активний чи пасивний) має вибрати людина у своїх взаємовідносинах зі світом?; Яким чином людина створює свої взаємовідносини з кожною окремо взятою реальністю?; Яку одну з наступних трьох основних форм взаємовідносин зі світом вона вибере: а) підпорядкування, злиття, пристосування; б) конфлікт, боротьба, панування; в) гармонія, згода?; Яку роль відіграє людина у взаємовідносинах з оточуючими її реальностями?; Які завдання має ставити перед собою людина?; Яким чином людина має ставитися до самої себе, до свого внутрішнього «Я»?; В чому полягає сенс життя людини і як вона може реалізувати його у власному житті?

Власне пошуком відповідей на більшість із поставлених питань і займається впродовж останніх десятиріч соціокультурна антропологія в її філософській орієнтації, і можна стверджувати, що вона помітно просунулася вперед у їх вирішенні, виходячи з таких пріоритетів: **по-перше**, вона розглядає людину як головний об'єкт; предмет і мету дослідження; оточуючий світ і його окремі реальності аналізуються нею в людському баченні, в людському вимірі; **по-друге**, вона виходить з ідеї про недосконалість природи і сутності людини, підкреслюючи при цьому її неповторність, унікальність, особливість; **по-третє**, вона визнає особливими ознаками людини такі її риси, як природність, соціальність і духовність⁵⁴.

Розглянемо детальніше пропоновану парадигму філософсько-антропологічної орієнтації культури і цивілізації. **Перший елемент** цієї парадигми – «людина» – вказує на те, що основним її предметом є людина. Головним завданням є виявлення природи, сутності людини. Сучасна соціокультурна антропологія виходить, визначаючи природу і сутність людини, з таких установок: а) визнати, що стійка природа людини, як даність, існує; б) вона

⁵⁴ Больнов О. Філософська антропологія та її методичні принципи // Сучасна зарубіжна філософія. Течія і напрямки. Хрестоматія: навчальний посібник. Київ: Ваклер, 1996. С. 96 – 111; Головка Б. Філософська антропологія. Навчальний посібник. Київ: ІЗМН. 240 с.

характеризується як змінністю, так і постійністю; в) вона виявляє себе через поведінку, дії, участь у соціокультурних феноменах, створених людиною; г) вона виражається в певних стійких, типових характеристиках; д) вона становить єдність біологічного і соціального, фізіологічного і духовного.

Біологічні риси людини належать, перш за все, до складових елементів природи людини, яка виражає її здібності як живої істоти. Сутність самої людини полягає, передусім, в її соціальних, духовних рисах, які і роблять людину людиною. Взагалі, визначення природи, сутності людини неможливо здійснити тільки через безкінечне перерахування її властивостей і рис. Природа і сутність людини визначаються її особливим способом існування в світі, включеністю у два світи: в природний (людина – частина природи, але вже не зовсім природна істота, оскільки втратила деякі свої природні риси), в соціальний (людина – частина суспільства, культури, вона усвідомлює своє існування і хоче зрозуміти сенс свого життя)⁵⁵.

Розвиток вказаних ідей нині поглиблюється завдяки подоланню двох основних крайнощів у трактуванні сутності людини: перша полягає в тому, що вона вбачається в індивідуальності, неповторності, специфічності кожної конкретної людини; друга – в тому, що людина трактується або як частина природи, або як частина суспільства, або як одночасно і частина природи, і частина суспільства (в першому випадку сутнісне в людині виводиться із внутрішньої її природи, у другому – із зовнішнього оточуючого її світу). Сьогодні людина розглядається як тотальна цілісність, в якій біологічне і соціальне, тілесне і духовне, типове і неповторне взаємопов'язані і взаємообумовлені. Це дозволяє подолати деякі суб'єктивні, односторонні спроби визначення природи людини. Так, одні філософи намагаються знайти відповідь на питання «Що таке людина?» через аналіз історико-філософських учень про людину, їх узагальнення і подальший розвиток. Інші – трактують людину як феномен, як унікальну істоту, таємницю якої зрозуміти до кінця неможливо. Треті прагнуть зрозуміти людину через аналіз її функцій, вивчення продуктів її діяльності, творчості. Четверті – застосовують онтологічний підхід до людини, намагаючись зрозуміти її сутність, вивчаючи її форми існування в світі тощо. Нині формується системна теорія, яка синтезує всі переваги попередніх теорій і розвиває їх далі. В ній людина трактується як складно-організована істота, в якій є провідні риси. Ця теорія вважає, що основними, сутнісними рисами людини є: **природність** (вона показує зв'язок людини з оточуючим світом, наявність у неї цілісної системи біологічних рис, що зближує її з будь-якою живою істотою); **соціальність** (вона означає зв'язок

⁵⁵Методологічні проблеми культурної антропології та етнокультурології: зб. наук. пр. / Б. А. Головка, С. Д. Безклубенко, В. П. Капелюшний, А. О. Ручка та ін. Київ: Інститут культурології НАМ України, 2011. 480 с.

людини з оточуючим суспільним середовищем, наявність у неї цілісної системи соціальних рис, що відрізняє її від будь-якої іншої живої істоти); **духовність** (вона означає зв'язок людини з духовною культурою суспільства, наявність у неї цілісної системи духовних рис, що надають їй неповторності, індивідуальності, унікальності)⁵⁶.

Такий підхід дозволяє характеризувати людину як істоту: **високорозвинену** (вона є вищою стадією розвитку живих організмів (матерії) на землі; **діяльну** (свідомо впливає на зміни оточуючого світу); **суспільну** (формує відносини з іншими людьми, сама стаючи їх продуктом); **свідому** (володіє мисленням, понятійною мовою, самосвідомістю); **колективну** (будучи індивідумом, розкривається в колективі і реалізує зв'язок через нього з іншими); **складноорганізовану** (є складною самоорганізуючою і самокеруючою системою різних характеристик, спроможностей і потреб, обумовлених як природою, так і соціальним середовищем); **духовну** (володіє спроможністю цілеспрямовано усвідомлювати сутність світу, своє місце і роль у цьому світі, здатністю до саморефлексії, тобто самопізнання і самореалізації).

Можна погодитися з думкою Е. Фромма про доцільність визначати природу людини через спосіб її існування, який показує «двоїстість» людини: вона частина природи, але вже не є з нею у відносинах єдності, вона живе у природному світі, але вже ставить питання про сенс свого існування в ньому⁵⁷. Грунтуючись на цій ідеї, можна з упевненістю стверджувати, що людина є одночасно частиною природи і частиною суспільства, в яких вона проживає. Як живий організм, вона включена у природний зв'язок явищ і підпорядковується біологічним закономірностям, як особистість вона повернута до соціального світу (суспільства) і підпорядковується суспільним закономірностям. Включеність людини у два світи зумовлює формування у неї комплексу як біологічних (природних), так і соціальних (суспільних) характеристик, потреб і спроможностей. У процесі становлення і розвитку людина набуває психологічних (колективізм, індивідуалізм, егоїзм, альтруїзм, конформізм) характеристик. Вони забезпечують оптимальність взаємовідносин людини з природою, оточуючим світом, а також з іншими людьми (групами людей). Життя людини обумовлюється єдиною системою природних і соціальних умов, де природні фактори становлять природну необхідну основу її життєдіяльності, а соціальні фактори виступають активною, рушійною силою в розвитку людини. Саме засвоєння та удосконалення соціальних форм діяльності, що історично склалися, є головною умовою особистісного, індивідуального розвитку людини⁵⁸.

⁵⁶ Методологічні проблеми культурної антропології та етнокультурології.

⁵⁷ Фромм Э. Бегство от свободы. Москва: Прогресс, 1990. С. 219 – 220.

⁵⁸ Мамардашвили М. Эстетика мышления. Москва: Московская школа политических исследований, 2000. 205 с.

Таким чином, людина – *це космобіопсихосоціальна, духовна істота, яка володіє системою різних за природою здібностей, спроможностей і потреб, що взаємопов'язані і взаємообумовлюють одна одну*. Людина, будучи частиною природи, характеризується все-таки як істота надбіологічна, соціальна, яка відрізняється поєднанням природного і соціального, спадкового і прижиттєво набутого, фізичного і духовного, але й володіє особливою свідомою, активно-діяльною, нормативно-програмовою поведінкою, тобто *культурою*.

Другий елемент парадигми людини – *це оточуючий світ*, який є тим реальним середовищем, ареною, де живе, діє людина. Соціокультурна антропологія у її філософському вимірі вивчає світ як фактор, що формує і багато в чому визначає становлення і розвиток людини. Її цікавлять питання взаємовідносин у системах «людина – світ» і «світ – людина». В першому випадку більше уваги приділяється вивченню активного впливу людини на оточуючий світ, форм її поведінки, представленості людини у світі (цей аспект є провідним), у другому випадку – вивченню впливу оточуючого світу на природу і сутність людини, представленості світу в людині. У межах взаємовідносин «людина – світ» розглядаються проблеми відносин людини зі світом як тотальною цілісністю, так і з окремими її реаліями: природою, суспільством, культурою.

Важливим для соціокультурної антропології є вивчення світу в людському баченні. Для неї світ існує як об'єктивна, наперед задана людині у часі реальність. З появою людини важливим у світі стає взаємовідношення матеріального й ідеального, які є однаково буттєвими, як і буттєва сама людина. Людина, володіючи духовністю, має можливість пізнавати закони світу, усвідомлювати своє місце, роль і призначення в ньому; сам світ розділяється на такі порівняно самостійні реальності, що володіють специфічними законами функціонування: природу, суспільство, культуру, саму людину. Кожна з них характеризується як загальними, так і конкретними властивостями свого існування. Так, природа, будучи об'єктивною реальністю, характеризується матеріально-предметною вираженістю, функціонує, в основному, за жорстко-детермінованими законами. Суспільство – це об'єктивно-суб'єктивна реальність, характеризується підвищеною складністю організації і функціонує, в основному, за вірогідно-детермінованими законами. Культура є об'єктивно знаковою, символічною реальністю, характеризується поєднанням у ній матеріального і духовного та функціонує за специфічними, притаманними тільки їй законами⁵⁹.

Людина як складноорганізована, космобіопсихосоціальна істота відзначається відносною автономністю свого існування, розумом і духовністю

⁵⁹ Гуревич П. Философская антропология. Москва: Омега-Л, 2010. 607 с.

і перетворює у своїх та суспільних інтересах оточуючий світ. Крім того, вказані обставини передбачають розгляд соціокультурною антропологією не тільки взаємовідносин у системі «людина – світ», але і взаємовідносин у системах «людина – природа», «людина – суспільство», «людина – культура», «людина – інша людина», «людина – "Я" людина». Соціокультурна антропологія особливого значення надає виявленню місця і ролі людини в оточуючому світі. Для неї головним є не так вивчення об'єктивних законів світу, як ставлення людини до цих законів. Вона розглядає всі можливі форми взаємовідносин людини з оточуючим світом, перш за все такі, як: боротьба, конфлікти з реаліями світу (людина вважає себе царем, господарем світу, намагається повністю підкорити його); підпорядкування, злиття з реаліями світу (людина визнає неможливість будь-яким чином впливати на оточуючий світ, намагається жити за законами світу); гармонізація, раціоналізація відносин зі світом (людина будує свої взаємовідносини зі світом на підставі наукових знань, розуміє свою єдність з оточуючим світом)⁶⁰.

Третій елемент. «*"Я" людина*» вказує на те, що головним завданням соціокультурної антропології в її філософській орієнтації є навчання людини, розуміння нею сенсу свого життя, організації життя відповідно до цього розуміння. Включення цього елемента в основну парадигму соціокультурної антропології обумовлюється наступним. **По-перше**, це дозволяє подолати аспекти онтологізації або соціологізації антропологічних учень. Зверненість до «Я» людини орієнтує соціокультурну антропологію не тільки на пізнання законів світу, суспільства, культури, але і на пояснення людині її місця, ролі і призначення в цьому світі. **По-друге**, це дозволяє включити до кола проблем культурної антропології питання самопізнання, самоусвідомлення, само-рефлексії людини, питання вироблення справжнього розуміння людиною сенсу свого життя. Стає можливим розглядати людину як таку, що пізнає оточуючий світ, свою природу, сутність не як самоціль, а як визначення основним завданням людини розуміння свого місця у світі, своїх можливостей і стратегічних завдань й орієнтирів у житті. Вона може це зробити тільки усвідомивши те, що її особистісне «Я» відрізняється від сторонніх «Вони», що воно саме становить цілий світ її внутрішніх духовних відчуттів, емоцій, роздумів. Особистісне «Я» виступає механізмом, що визначає вчинки і дії людини, управління, програмування, оцінювання нею самої себе. Людина, яка має особистісне «Я», об'єктивна у своїх оцінках оточуючого світу і себе; її діяльність організована впродовж довгого періоду, таким чином можливі планування і розпорядок; вона спроможна виконувати прийняті рішення і, не

⁶⁰ Методологічні проблеми культурної антропології та етнокультурології: зб. наук. пр. / Б. А. Головка, С. Д. Безклубенко, В. П. Капелюшний, А. О. Ручка та ін.

вагаючись, вибирати їх із наявних альтернатив; вона не підпорядковується бездумно своїм стремлінням і може спрямовувати їх в суспільно корисне русло; вона спроможна протистояти безпосередньому тиску з боку фізичного і соціального оточення, обдумуючи і вибираючи власний варіант поведінки⁶¹.

Парадигма «людина – світ – «Я» людина» дозволяє соціокультурній антропології вирішити одне зі своїх головних завдань: пояснити людині її місце, роль і призначення в світі, суспільстві, культурі, а згодом і забезпечити розуміння нею сенсу свого життя. Таким чином соціокультурна антропологія визначає основні завдання людини в світі: духовне засвоєння світу: людина осягає світ шляхом пізнання і засвоєння знань, які дають їй можливість усвідомлено і цілеспрямовано діяти в ньому; матеріальне засвоєння світу: людина перетворює оточуючий світ з метою забезпечення більш комфортного існування в ньому; матеріально-духовне засвоєння самої себе: людина пізнає саму себе, саморефлексується, усвідомлює своє внутрішнє «Я» з метою удосконалення своєї біопсихічної, соціальної і духовної природи. Зазначені завдання по своїй суті є обов'язковими, необхідними для кожної людини, оскільки, по-перше, світ, що оточує людину, матеріальний, об'єктивний, наперед заданий людині, по-друге, світ представлений в самій людині (природна сутність людини підпорядковується загальним закономірностям світу), по-третє, закони світу визначають найважливіші моменти життя людини: народження, життєдіяльність і смерть. Кожна людина, відповідно до своїх здібностей і можливостей, тією чи іншою мірою реалізує себе в оточуючому світі.

Конкретизуючи вже наведене визначення предмета соціокультурної антропології, з урахуванням її філософської орієнтації можна доповнити його. Її головним об'єктом, предметом і метою дослідження є людина як космобіопсихосоціальна, духовна істота, яка поєднує в собі природне і соціальне, культурне і духовне, типове й індивідуальне. Соціокультурна антропологія досліджує природу, сутність людини, виявляє її основні характеристики, визначає форми її поведінки і дії в оточуючому світі. Вона вивчає взаємовідносини в системі «людина – світ», «людина – суспільство», виявляючи представленість світу і суспільства в людині і, навпаки, людини в світі та суспільстві. Вона розглядає проблему людини, її взаємовідносини зі світом на підставі парадигми «людина – світ – «Я» людина», що дозволяє відповісти на питання, які становлять коло її основних проблем: які взаємовідносини людини і світу, людини і різних реалій світу (природи, суспільства, культури, політики), яким чином світ визначає природу, сутність людини, яким чином людина змінює оточуючий світ, яка біосоціальна сутність людини, який взаємозв'язок біологічного і соціального в

⁶¹ Головка Б. Філософська антропологія. Навчальний посібник. Київ: ІЗМН, 1997. 240 с.

людині, які форми поведінки може вибрати людина в світі (конфлікт, підпорядкування, партнерство, згода), як розглядається людина в суспільстві (засіб, фактор, самоцінність), яка риса є основною серед соціальних характеристик людини, в чому вбачає людина своє призначення в оточуючій дійсності.

Антропологічний підхід у культурі, як зазначає Тетяна Ярошенко, акцентує увагу на пріоритетній ролі людського, суб'єктного чинника в історії та культурі, дає змогу повніше відповісти на питання, хто є творцем історії та культури. У найширшому, загальному значенні антропологічно визначеним фундаментом історії є людський рід, або, іншими словами, історія – це «ми – буття», де «ми» неможливе без «я». Однак «я» – не стільки механічна частка «ми»; історія – передусім «неперсональне у собі, множинний вимір персонального духу», що, власне, і становить субстанцію історії, її життєву основу. Носій історії – людський рід, спільнота постає тут онтологічно-множинним виміром людини. Процес антропологічно визначеного буття історії та культури «ми» – «я» має вагоме значення у процесі дослідження культури і цивілізації українського народу. По-перше, український народ (у культурологічному вимірі назвемо його українством) можна розглядати як окремий суб'єкт історії, певне відносно самостійне «я» з виокремленням його як спільних, так і специфічних, відмінних рис. По-друге, це «я» завжди можна розглянути у вигляді «ми», коли під «ми» розуміємо спільне, притаманне багатьом, тобто акцентується на зв'язку між «я» і загальнішим цілим. Для ілюстрації цього положення наведемо конкретний приклад зв'язку українства з культурою слов'янського світу або, в ширшому значенні, – з європейською чи світовою спільнотою. У цьому аспекті український культурний розвиток може бути складовим елементом слов'янського, європейського, світового та іншого виміру часу. По-третє, саму українську культуру можна розглядати складним цілим, досліджувати із позиції внутрішньо-дискретної структури, через діалектичний взаємозв'язок внутрішньомножинного «я» і цілісного «ми», де те, що є визначальним і специфічним для «я», стає підставою для об'єднання, внутрішньої пов'язаності цілого. Такий підхід дає змогу оживити історію, олюднити її і вивчати як час становлення та розвитку конкретних людей, народу, нації, історію конкретної спільноти⁶².

На підставі проведеного аналізу сутності соціокультурної антропології можна констатувати, що це і є її кодом, хоча докладніше про самі коди культури і цивілізації йтиметься далі. На додаток варто наголосити, що соціокультурна антропологія – це не що інше, як культурологія, повернута *обличчям до людини*. Як зазначає Е. Еванс-Прічард: «Антропологія є чимось на зразок історіографічного ремесла і, відповідно, чимось на зразок філософії чи мистецтва, в першу чергу мається на увазі, що вона досліджує суспільства як моральні, а не як природні

⁶² Ярошенко Т. Морфологічний аналіз української моделі історико-культурного розвитку // Вісник Львівського університету. Серія: філософські науки, 2012. Випуск 15. С. 172.

системи, що вона цікавиться не стільки процесом, скільки композицією, що вона прагне до відкриття моделей і закономірностей, а не природничо-наукових законів, і що вона швидше інтерпретує, ніж пояснює явища»⁶³. Аналогічної точки зору дотримується і К. Гірц, вважаючи, що антропологічний метод – це не що інше, як «інтерпретація інтерпретації»: «... опис культури берберів, євреїв чи французів мав бути виконаний з використанням тих конструкцій, в які, за нашими уявленнями, бербери, євреї і французи самі себе подумки розміщують, і тих формул, в яких вони самі описують, що з ними відбувається. Вони повинні бути виконані, виходячи з тих самих позицій, з яких люди самі інтерпретують свій досвід, оскільки описувати варто саме те, що люди вважають, але вони антропологічні, тому що їх виконують антропологи»⁶⁴.

Виходячи з наведених висловлювань і спираючись на напрацювання попередників, вважаємо доцільним детальніше зупинитися на характеристиці основних шкіл і напрямів соціокультурної антропології. Її першим напрямом можна вважати *еволюціоністську концепцію*, започатковану приблизно в середині XIX ст. у зв'язку з поширенням уявлень про історичний зв'язок розвинених цивілізацій з первісною культурою. Основним поняттям дослідницьких підходів у цей період виступає термін «еволюція». Еволюція – це особливий тип послідовних незворотних змін культурних феноменів від відносно незв'язної гомогенності до відносно більш узгодженої гетерогенності. Ці зміни відбуваються завдяки поступовій диференціації й інтеграції. Вихідним положенням еволюціонізму є переконання, що минуле людства може бути відновлене на підставі вивчення існуючих примітивних суспільств. Ця концепція спирається на думку про те, що пережитки, які трапляються в сучасних культурах, здатні стати ключем до відгадки таємниць історичного родоводу цих сучасних культур.

З-поміж основних ідей і принципів еволюціоністської концепції можна виділити такі: ідея єдності людського роду і одноманітності розвитку культур; пряма однолінійність такого розвитку – від простого до складного; обов'язковість виділених стадій розвитку і пізнання – від простого до складного; ідея суспільного прогресу й історичного оптимізму⁶⁵. До розвитку цих напрямів причетні багато дослідників у Європі і США. Серед них: в Англії – Г. Спенсер, Дж. Мак-Леннан, Дж. Лебок, Е. Тейлор, Дж. Фрезер; в Німеччині – А. Бастіан,

⁶³ Эванс-Причард Э. История антропологической мысли; [пер. с англ. А. А. Елфимова. Ст. А. Л. Никишенкова]. Москва: Восточная литература, 2003. 358 с.

⁶⁴ Гирц К. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. Санкт-Петербург: Университетская книга, 1997. С. 171 – 202.

⁶⁵ Методологічні проблеми культурної антропології та етнокультурології: зб. наук. пр. / Б. А. Головка, С. Д. Безклубенко, В. П. Капелюшний, А. О. Ручка та ін. Київ: Інститут культурології НАН України, 2011. 480 с.

Т. Вайц, Ю. Ліпперт; у Франції – Ш. Летурно; в США – Л. Г. Морган та ін. Одне з головних методологічних питань, з яким зіткнувся еволюціонізм, – це застосування принципів дарвінізму до розвитку людського суспільства. Насправді, якщо жорстко підходити до цих принципів, то еволюція виступає лише як певний регулятор таких процесів причинності, у яких найважливішу роль відіграє випадок. Укажемо ще на один методологічний аспект. Оскільки ідея еволюції була сприйнята культурологами й антропологами з природознавства, це стало стимулом до більш широкого залучення природничо-наукової методології в етнологію і антропологію.

Основним представником еволюціоністського напрямку в соціокультурній антропології вважається англійський дослідник Едвард Барнет Тайлор (1832 – 1917). Його часто називають першим професійним антропологом, хоча він не здобув спеціальної освіти. В його головній праці «Первісна культура» була представлена розгорнута картина еволюційного розвитку культури. Він був переконаний, що всі народи і всі культури з'єднані між собою безперервним еволюційним рядом, який прогресивно розвивається, і що всі культури мають пройти приблизно ті самі стадії в загальнокультурному розвитку, що і цивілізаційні (європейські) країни. Ці стадії – дикість, варварство і цивілізація. Розвиток культури Е. Тайлор трактував за аналогією з розвитком природних явищ і біологічних видів. Зокрема, він ставив завдання пристосування природничо-наукової класифікації до потреб етнології. При цьому одиницями вивчення виступали окремі категорії предметів і явищ духовної і матеріальної культури, які він уподібнював видам рослин і тварин⁶⁶. Природничо-науковий метод Е. Б. Тайлора страждав обмеженістю, оскільки не спирався на ідею цілісності культури. За його визначенням, культура виступає лише як сукупність знарядь праці, зброї, техніки, обрядів, вірувань, ритуалів тощо. Еволюція кожного з цих рядів елементів культури англійський дослідник розглядав поза зв'язком з іншими рядами явищ культури. В теорії культур Е. Б. Тайлора активно використовувався також «метод пережитків». Учений вважав, що в сучасних суспільствах особливим чином зберігаються сліди попередніх стадій розвитку. Такі елементи він порівнював з «живими копалинами» і називав їх пережитками.

У кінці XIX – на початку XX ст. виникає *дифузійнізм* як реакція на обмеженість і недоліки ранніх еволюціоністських концепцій. Дифузійнізм як теоретична модель історико-культурного процесу, методологія культурно-антропологічних досліджень зародився в Німеччині й Австрії. Розвиток ідей дифузійнізму пов'язаний з працями німецьких учених Лео Фробеніуса (1873 – 1938), Фріца Гребнера (1877 – 1934), австрійських етнологів Вільгельма Шмідта (1868 – 1954), Вільгельма Копперса (1886 – 1961), англійських антропологів Вільяма Реверса (1864 – 1922), Гордона Віра Чайлда (1892 –

⁶⁶ Тайлор Э. Первобытная культура. Москва: Политиздат, 1989. 537 с.

1957) та інших. Витоки дифузійнізму знаходяться також в антропогеографічних ученнях німецького географа Фрідріха Ратцеля. На відміну від еволюціоністів, які розглядали кожне явище культури як ланку в ланцюгу еволюції, Ф. Ратцель намагався вивчати явища культури у зв'язку з конкретними умовами, перш за все географічними. Свою концепцію культури він виклав у багатотомних дослідженнях «Антропогеографія» (1882 – 1891 рр.), «Народознавство» (1885 – 1895 рр.), «Земля і життя» (1891 р.). Основні ідеї своєї концепції культури німецький дослідник сформулював в «Антропогеографії». Він вважав, що природні умови викликають відмінність у культурах народів, однак ці відмінності між культурами поступово стираються, оскільки в процесі культурних контактів народів відбуваються просторові переміщення етнографічних предметів⁶⁷.

Дифузійністи протиставили поняттю еволюції поняття культурної дифузії (просторове поширення культурних досягнень одних суспільств в інші). Виникнувши в одному суспільстві, те чи інше явище культури може бути запозичене і засвоєне членами багатьох інших суспільств. При цьому, те чи інше явище культури не обов'язково мало виникнути в даному суспільстві внаслідок еволюції, воно могло бути запозичене, сприйняте ним ззовні. На підставі дифузійнізму була розроблена теорія «культурних кіл» (Лео Фробеніус), згідно з якою поєднання кількох ознак у певному географічному районі дозволяє виділити окремі культурні провінції (кола). «Культурне коло» – штучно створене за випадково відібраними елементами поняття; воно не розвивається у часі, а лише взаємодіє з іншими колами в географічному просторі. Якщо культура привнесена в інші природні умови, її розвиток піде іншим шляхом і зі взаємодії старих культур можуть виникнути нові. Ці ідеї знайшли відбиток у теорії міграцій, згідно з якою культурні явища, виникнувши один раз, багаторазово переміщуються. Елементи одного «кола» можуть поширюватися шляхом дифузії (переміщення) і накладатися на елементи іншого «кола». «Культурні кола», що змінюють одні інших у часі, утворюють культурні прошарки.

На думку Л. Фробеніуса, вся історія культури – це історія переміщення кількох «культурних кіл» і їх нашарування (взаємодія). Він розробив концепцію «морфології культури». Кожна культура є своєрідним особливим організмом, самостійною сутністю, яка проходить ті самі шаблі розвитку, що і все живе. Л. Фробеніус вважав, що культури можуть бути чоловічими і жіночими, вони володіють власним характером, «культурною душею» і проходять стадії народження, дорослішання, старіння і смерті⁶⁸.

⁶⁷ Wanklyn H. Fridrich Ratzeil. Biographical Mernoir and Bibliography. Cambridge: Cambridge University Press, 1961.

⁶⁸ Фробениус Л. Детство человечества. Первобытная культура аборигенов Африки и Америки. Москва: Либроком, 2012. 410 с.

Майже одночасно з зародженням дифузійнізму в європейській культурній антропології сформувалася *соціологічна школа*. На думку деяких дослідників, вона виявилася більш плідною, ніж дифузійнізм. Відмінність від інших наукових напрямів тут проявляється в першу чергу у специфіці предмета досліджень: якщо еволюціоністи вбачали головний предмет соціально-культурологічного знання в людині, прибічники дифузійнізму – в культурі, то представники соціологічної школи – в людському суспільстві. Вони виходили з того, що людське суспільство не виступає як проста сума індивідів, а проявляється перш за все як система зв'язків між людьми, першочергово моральних, які ніби нав'язувалися їм і володіли примусовою силою. До найбільш знаних представників французької соціологічної школи можна віднести: видатного філософа, одного із засновників соціології Огюста Конта (1798 – 1857), Еміля Дюркгейма (1858 – 1917), Люсьєна Леві-Брюля (1837 – 1939) та ін⁶⁹. Серед її представників з погляду соціокультурної антропології особливий інтерес становлять ідеї професора Сорбонни Л. Леві-Брюля. Основними його працями є: «Первісне мислення» (1922 р.), «Надприродне в первісному мисленні» (1931 р.). Він вважав, що головним для первісної людини був не особистий досвід, оскільки він вступав у суперечність з традицією цього суспільства, що встановилася, а колективні уявлення. Як колективні уявлення Л. Леві-Брюль розглядає ті ідеї, які не формуються з власного життєвого досвіду індивіда, а впроваджуються в людину через суспільне середовище: виховання, суспільну думку, звичай.

Для Л. Леві-Брюля особливу цікавість становив пошук специфічних законів, які керують колективними уявленнями. Особливості колективних уявлень обумовлені різноманітністю культур. Так, для архаїчного суспільства більше значення мають ефективна спрямованість практичної діяльності, колективні відчуття, а не розумова діяльність як така. Французький дослідник виділяв характеристики первісного мислення: таке мислення не відділене від емоцій; його метою не є пояснення явищ дійсності; мислення цього типу діє на нервову систему збудливо під час здійснення релігійних обрядів. Таким чином, первісна людина тому й не шукала пояснення явищам оточуючої дійсності, оскільки ці явища вона сприймала не в чистому вигляді, а в поєднанні з цілим комплексом емоцій, уявлень про таємничі сили, магічні властивості предметів.

Визначальним фактором колективних уявлень у традиційних культурах є віра в надприродні таємничі сили, а також у можливість спілкування з ними. Тому інша особливість первісного мислення полягає в тому, що явища

⁶⁹ Эванс-Причард Э. История антропологической мысли; [пер. с англ. А. А. Елфимова. Ст. А. Л. Никишенкова]. Москва: Восточная литература, 2003. С. 56 – 80, 148 – 164, 188 – 207.

оточуючої дійсності даються первісній людині в єдиному зв'язаному комплексі уявлень про таємничі сили, про магічні властивості оточуючого світу. На місце основних магічних законів стає закон співучасті, сутність якого, на думку вченого, полягає в тому, що предмет може бути самим собою і водночас чимось іншим, він може знаходитися тут і одночасно в іншому місці. Л. Леві-Брюль дійшов висновку, що колективні уявлення присутні і в мисленні сучасного європейця. Наявність таких уявлень викликається природною потребою людини у безпосередньому спілкуванні з оточуючим світом. Людина прагне до живого спілкування з природою через релігію, мораль, звичаї⁷⁰. Все це дозволяє стверджувати, що елементи первісного мислення у тій чи іншій формі проявляються і в сучасному суспільстві, вони будуть існувати і в майбутньому поряд з логічним мисленням.

Не менш важливою є *етнопсихологічна школа*. Ще до середини XIX ст. була здійснена спроба обґрунтування самостійного наукового напряму, предметом дослідження якого була б психологія народів. Засновниками нової дисципліни виступили німецькі вчені Моріс Лацарус (1824 – 1903) і Хейман Штейнталь (1823 – 1899). Впродовж 30 років (1859 – 1890) вони видавали журнал «Психологія народів і мовознавство». Головний теоретичний сенс цієї концепції полягає в тому, що завдяки єдності походження і середовища проживання «всі індивіди одного народу носять відбиток... особливої природи народу на своєму тілі і душі»⁷¹. В теорії Х. Штейнтала особлива увага приділялася виявленню соціальної природи мови. Вчений наголошував, що мова є однією з основних форм вираження «духу народів». При цьому «народний дух» трактується як психічна подібність індивідів, що належать до одного народу, і одночасно як їх самосвідомість. Для засновників «психології народів» сам народ виступає як певна сукупність людей, котрі дивляться на себе як на один народ. Інакше кажучи, саме поняття «народ» виступає як категорія психологічна.

У «психології народів» виділяються два основні рівні досліджень: перший пов'язаний з аналізом «духу народу» взагалі, з виявленням загальних умов життя і діяльності, з установленням загальних елементів і відносин «духу народу»; другий рівень належить до більш конкретних досліджень окремих форм «народного духу» і розвитку цих форм. Безпосереднім об'єктом аналізу психологічної етнології виступали міфи, мова, мораль, звичаї, побут та інші особливості культур.

Психологічний напрям у дослідженні культури пов'язаний також з іменем Вільгельма Вундта (1832 – 1920), якому належить 10-томна праця

⁷⁰ Эванс-Причард Э. История антропологической мысли. С. 148 – 164.

⁷¹ Вундт В. Проблемы психологии народов. Москва: Академический проект, 2010. 136 с.

«Психологія народів». Основна її теза зводиться до того, що вищі психічні процеси людей недоступні для експерименту. До таких вищих психічних процесів він зараховував насамперед мислення, мову, волю і пропонував вивчати їх на підставі культурно-історичного методу. Народну свідомість учений визначав як творчий синтез індивідуальних свідомостей. Унаслідок інтеграцій цих свідомостей (з його погляду) формується нова реальність, що знаходить себе в продуктах надіндивідуальної (надособистісної) діяльності: в мові, міфах, моралі. Зокрема, він розглядав мову як одну з найважливіших форм прояву колективної волі («народного духу»)⁷².

У соціокультурній антропології важливе місце посідає *функціональний підхід*, який одними з перших застосували як методологічне підґрунтя англійські дослідники. Так, культурантропологи, наприклад, Б. А. Радкліфф-Браун та ін., запропонували розглядати культуру як ціле, кожний елемент якого (одяг, релігія, ритуали) виконує певну функцію. Прибічники функціоналізму почали розглядати культури як самостійні системи і функціональні організми⁷³. Найважливішим методом функціоналізму є розкладання культури на складові частини і виявлення залежностей між ними. Дослідники вважали, що часто окремих елементів культури відіграє не просто призначену йому вузьку роль, а виступає як така ланка, без якої культура не може існувати як цілісне утворення. Броніслав Каспар Малиновський (1884 – 1942) основи свого бачення культури виклав у нарисі «Наукова теорія культури». Культура, на його думку, виступає як продукт біологічних властивостей людини. При цьому людина розглядається як тварина, яка повинна задовольняти свої основні біологічні потреби, які, в свою чергу, виступають як стимули для процесів добування їжі і палива, для будівництва житла, для пошиття одягу тощо. Відмінності між культурами визначаються різницею способів задоволення основних потреб людини. Поряд з основними Б. К. Малиновський виділяє похідні потреби, які створюються не природою, а культурним середовищем. До таких належать потреби в економічному обміні, авторитеті, соціальному контролі, системі освіти в будь-якому виді тощо. Засоби задоволення двох систем потреб виступають як певна організація, що складається з таких первинних організаційних одиниць, які вчений називає інститутами. Висхідний принцип функціонального підходу Б. К. Малиновський сформулював таким положенням: «...у будь-якому типі цивілізації будь-який звичай, матеріальний об'єкт, ідея і вірування виконують певну життєву функцію, вирішують певне завдання, становлять необхідну частину всередині діючого

⁷² Вундт В. Проблемы психологии народов. Москва: 2010. 136 с.; Вундт В. Этика: Принципы нравственности. Области нравственной жизни. Изд. 2. Москва: Либроком, 2011. 264 с.

⁷³ Эванс-Причард Э. История антропологической мысли; 2003. С. 240 – 247.

цілого»⁷⁴. Іншими словами, культура трактувалась як система стійкої рівноваги, в якій кожна частина цілого виконує свою функцію, нерозривно пов'язану з функціями інших частин і функціями цілого. Так, наприклад, у дослідженні «Магія, наука і релігія» Б. К. Малиновський стверджував, що в будь-якому суспільстві релігія виконує перш за все дві основні функції: в кризових ситуаціях – прикладом може бути смерть члена групи – вона відновлює єдність групи, яка опинилася перед загрозою розпаду, вказуючи кожному її члену перспективу подальшого існування; завдяки ритуалу ініціації роблять індивіда повноправним членом суспільства, зобов'язуючи його дотримуватися цінностей і норм, що лежать у його підставі⁷⁵. Пропонуючи біологічну точку зору на сутність традицій, Б. К. Малиновський розглядав традицію як форму колективної адаптації соціальної спільноти до середовища, що оточує його. Якщо знищити традицію, то соціальний організм залишається без свого захисту і наступає невідворотний процес його загибелі. При цьому він критично оцінював ранні етнологічні і соціоантропологічні школи дослідження культури, зокрема, метод «пережитків» Е. Тайлора, оскільки на місці пережитків сформувалися явища культури, які набули нової функції замість старої. Все, що існує в культурі, має мати конкретну функцію, інакше подібний елемент культури виявився б забутим.

У межах функціоналізму, перша форма якого мала назву «структурний функціоналізм», зародилася методологія *структуралізму*. Структуралісти відмовляються від еволюціоністського і психологічного тлумачення культури. Для них культура становить перш за все символічну систему. Однак варто зазначити, що природа цієї системи трактується, зазвичай, за допомогою категорії несвідомого. Цей теоретичний напрям об'єднується пошуком загальних принципів культурного впорядкування людського досвіду існування, спільного життя і діяльності, що тлумачиться як побудова знакових і символічних систем. Він несе в собі суттєвий відбиток ідей структурної лінгвістики, семіології (наука про знаки) і семантики (наука про значення). Дослідження в межах цього напрямку пов'язані з аналізом семантичних структурних порядків, незалежно від того, чи це сімейні відносини, міфологічні структури, чи «природні» класифікації різних сфер реальності («етноботаніка», «етнозоологія» тощо). Основні імена, пов'язані з цим напрямом, – Ф. де Соссюр, К. Леві-Стросс, М. Фуко, Ж. Лакан, Ж. Дерріда⁷⁶. Представлені таким чином явища культури пояснюються, за аналогією, з

⁷⁴ Эванс-Причард Э. История антропологической мысли; 2003. С. 240 – 244.

⁷⁵ Лурье С. Психологическая антропология. Москва: Академический проект, 2005. С. 76 – 84.

⁷⁶ Французская семиотика. От структурализма к постструктурализму; [пер. с фр. и вступ. ст. Г. К. Косикова]. Москва: Издательская группа «Прогресс», 2000. 536 с.

феноменами мови через виявлення ідеаціональних кодів, які стоять за культурними порядками, що сприймаються. При цьому мова в лінгвістичному розумінні розглядається як один з багатьох – хоча який і має першорядне значення – кодів культурної інформації.

З точки зору дослідження проблеми «загальне-специфічне» в культурах варто зазначити, що в межах цього напрямку основний теоретичний акцент зроблений не на унікальність культур, а на пошук універсальних засобів їх внутрішньої організації. Цей акцент, пов'язаний з успіхами в лінгвістиці, як вияв універсальної граматики, що стоїть за поверхнею синтаксичного різноманіття, було визнано класичним відкриттям ХХ століття. Цікавість до пошуку універсалій у галузі мовної поведінки поширився на ширшу сферу культурологічних досліджень. Питання, чи є в нелінгвістичних сферах культури зразки універсалій, аналогічні до тих, що існують у мові, є серед представників культурної антропології досить актуальним. Однак саме їх виявлення не становить суттєвого інтересу для розуміння як людської природи, так і культурних феноменів, оскільки проста констатація наявності таких універсалій не прояснює питання про те, якою мірою вони відображають генетичну запрограмованість людської знакової поведінки, з одного боку, і можливості її структурних змін – з іншого. Тому в межах означеного підходу методологічним імперативом вважається постійна спроможність людини створювати уявлення про своє оточення шляхом їх зіставлень з даними в людській психіці.

Культура в межах структуралізму розглядається як розділювальна система символів, кумулятивне породження розуму. При цьому як вихідний допуск приймається уявлення про інваріантність у часі психічних принципів, що становлять основу трансформації зовнішніх стимулів і внутрішньо-індивідуальних імпульсів у стійкі символічні форми, придатні для обміну в процесах культурної взаємодії. Це припущення має важливі пізнавальні наслідки для вивчення ролі людини на тлі культурної різноманітності, з одного боку, і культурної динаміки – з іншого. Щодо першого питання – в межах структуралізму прийнято вважати, що різноманітні види культур, які існують сьогодні, можна упорядковувати з точки зору єдиної шкали розвитку. Вони становлять варіації реалізацій можливостей, обумовлені накладанням різних конфігурацій, комбінацій цих психічних принципів на неоднорідний «природний матеріал». Стосовно другого питання – структуралісти вважають, що фізичний світ, у якому живе людина, забезпечує «сировину», яка переробляється універсальними психічними трансформаційними механізмами у зовнішньо різні, але принципово структурно подібні об'єкти (артефакти). Відповідно, динаміка культури обумовлена постійною трансформацією зовнішніх і внутрішньоособистісних стимулів в одиниці сприйняття; сортування

цих одиниць за значенням; перетворення їх у внутрішні концепти, а потім у символічні форми, порівняння їх з іншими символічними формами, що ведуть або до підтвердження, або до зміни існуючих культурних порядків.

Структуралістський підхід до вивчення культури має і свої обмеження. В його рамках сфера культурної антропології звужується до вивчення принципів, що структурують пізнавальні процеси й організують системи й уявлення про оточення. Культурна різноманітність тут представлена тільки сферою символічних об'єктів, тоді як інші її аспекти не розглядаються. Таким чином, прибічники цього підходу мають справу здебільшого з тими сферами культури, які можна назвати соціально значущим знанням, але майже не приділяють уваги культурним аспектам соціальної організації, тобто економічним, політичним факторам, дія яких може і не усвідомлюватися більшістю членів суспільства, але викликати вимушену реакцію⁷⁷.

Близькою до структуралізму є *когнітивна* антропологія (Ф. Лаунсбері, Х. Конхлін, С. Брунер), яка займається виявленням і порівнянням «когнітивних категорій» у різних культурах. Цей напрям виник у середині 50-х років ХХ ст. у США в межах розвитку методів формально-семантичного аналізу, а остаточно сформувався в середині 60-х років⁷⁸. В його основі лежить уявлення про культуру як систему символів, як специфічно-людський спосіб пізнання, організації і ментального структурування оточуючої дійсності. У мові, на думку прибічників когнітивної антропології, вміщені всі когнітивні категорії, що лежать в основі людського мислення і становлять сутність культури. Ці категорії не притаманні іманентно людському мисленню, вони сприймаються людиною в процесі інкультурації. Головним об'єктом, на який спрямована дослідницька діяльність когнітивної антропології, є різноманітні класифікаційні і таксономічні системи, що функціонують у культурах. Ідеї когнітивізму акцентують значущість пізнавальних процесів у культурі. Він став альтернативою і підґрунтям для перегляду наявного раніше пояснення подібностей культурних проявів у суспільстві, наявності у всіх його членів єдиної базової особистісної структури і системи мотивації. Когнітивісти виходять з того, що спільним для людей є здатність до переробки інформації, що виражається у когнітивній функції. Ця функція забезпечує регуляцію відносин індивіда з оточенням через селективність сприйняття навчання, користування мовою та іншими формами символічної комунікації, а також за рахунок їх зміни під впливом інтуїтивних і креативних імпульсів. Вона обумовлює когнітивну організацію, впорядкування уявлень індивіда про самого себе і оточення⁷⁹.

⁷⁷ Французская семиотика. От структурализма к постструктурализму. 536 с.

⁷⁸ Сидоренко В. Когнітивна схема як механізм трансляції культурного досвіду // Вісник НАККІМ, 2014. № 3. С. 18 – 22.

⁷⁹ Bruner S. Acts of meaning. Cambridge MA: Harvard University Press, 1990. P. 11 – 20.

Такі поняття, введені американськими науковцями, як «образ тіла» П. Шілдера, «роль», «Я», «інший», «генералізований інший» Д. Г. Міда, «середовище поведінки» А. Холуелла, «картина світу» Р. Редфілда, «план» Д. Міллера тощо, означають результати такої організації. Йдеться про те, що кожен індивід у будь-який момент часу володіє певним інтегральним продуктом досвіду своїх відносин з оточенням – образом, когнітивною моделлю, – що впорядковують складну сукупність його різноякісних уявлень про зовнішній світ і про себе. Вважається, що таке утворення має три виміри: оцінюючий (мета, цінності), дескриптивний (об'єкти «Я»), інструментальний (плани, способи, техніка дій). Воно використовується індивідом як більш або менш істинна репрезентація дієвих характеристик реального світу і є підставою для орієнтації, виборів, рішень у просторі передбачуваної активності.

Цілком очевидно, що неоднорідність індивідуальних перцептуальних дослідів зумовлює відмінність подібних утворень. З цієї точки зору, культурна активність людей не керується загальними для них системами мотивації. Вважається, що образи оточення у людей неоднакові, а когнітивна однорідність не є необхідною умовою їх спільного життя і діяльності. Крім того, приймається припущення про те, що відмінності в уявленнях про світ і певна міра взаєморозуміння є підтримкою культурного порядку. З одного боку, відмінність уявлень і непорозуміння в ситуаціях соціальної комунікації спонукають людей до пошуку потрібної інформації. З іншого боку, наявність культурних стереотипів звільняє індивідів у ситуаціях їх використання від необхідності розуміти мотивації один іншого. В цих межах культура визначається як феномен соціального життя, що дозволяє організувати притаманну їй мотиваційну і когнітивну різноманітність. Відповідно, вона розглядається не як незалежна від індивідів суперсистема, а як постійно здійснюваний ними процес організацій уявлень і поведінки, планів дій і взаємодій, обмінів інформацією, що полегшує упорядкування соціального життя. Таким чином, культурна різноманітність, яка вважається тут природною і необхідною, пояснюється універсальною потребою людей упорядковувати свої уявлення про оточення і на їх підставі будувати передбачувані процеси взаємодії.

Обмірковуючи основи напрями формування теорії і методології соціокультурної антропології, не можна оминати таке явище, як **постмодернізм** у сучасній культурі і науковому пізнанні. Вже на початку 80-х рр. ХХ ст. поняття «постмодернізм» набуває провідного становища в культурологічних і соціологічних концепціях завдяки працям Ф. Джеймісона і Ж-Ф. Ліотара. Останній назвав ситуацію сучасної культури «постмодерністським становищем», а саме це слово «означає стан нашої культури, в якій під впливом трансформацій з кінця ХІХ століття змінилися правила гри в

науці, літературі і мистецтві»⁸⁰. Різке протиставлення постмодернізму модернізму знаходимо в італійського письменника Умберто Еко: «Постмодернізм – це відповідь модернізму: якщо минуле неможливо знищити або його знищення веде до німоти, його потрібно переусвідомити»⁸¹. Постмодернізм як соціокультурне явище поширюється спочатку на художню культуру, однак дуже скоро зачіпає інші сфери духовної культури: філософію, політику, релігію, науку. Він характеризується такими ознаками: відмова від побудови єдиної системи культурних норм на користь множинності окремих нормативних систем; замість згоди і порядку – відмінність, незгода, протистояння; не загальна значущість, а умовність або метафоричність; пріоритет не науки, а інших дискурсів, перш за все мистецтва; не існування, а різні непрозорі реальності.

Основні характеристики модерну і постмодерну часто визначаються через бінарні опозиції, які можуть бути зведені в таку таблицю:

Модерн (сучасна посткласична культура)	Постмодерн (постсучасна культура)
визначеність	невизначеність
глибина	поверховість
серйозність	іронія
камерність	театральність
суб'єктивність / об'єктивність	комунікативність / ситуативність
читання	письмо
парадигма	синтагма
семантика	риторика
жанр / кордон	текст / інтертекст
мета	гра
здум	випадок
витоки / причини	відмінність / слід
ієрархія	анархія
закритість	відкритість

Аналізуючи цю таблицю і основні ознаки постмодерністського мистецтва, запропоновані американським літературознавцем Іхабом Хассаном, не важко помітити, що багато з них виражають також загальну парадигму сучасності. Тобто, одна з основних постмодерністських ідей – демократизація культури, відмова від вищих ідеалів, основоположних цінностей, які свого часу були привабливими для представників модерністської культури.

⁸⁰Лиотар Ж-Ф. Состояние постмодерна. Москва: Институт экспериментальной психологии. Санкт-Петербург: Алетея, 1998. С. 27.

⁸¹Еко Умберто. Пять эссе на темы этики. Санкт-Петербург: Алетея, 2000. С. 58 – 60.

Постмодернізм висуває як головний творчий принцип плюралізм стилів і художніх програм, світоглядних моделей і мов культури⁸².

Беручи за основу ціннісний підхід і визначаючи відповідно до нього культуру як «єдність, усі складові частини якої пронизані одним основним принципом і виражають одну, і головну, цінність»⁸³, П. Сорокін розвинув цей підхід у власній версії історії світової культури. Він виділиве періоди чуттєвого і надчуттєвого світосприйняття, що чергуються один з одним. Так, основною цінністю Середньовіччя був Бог, і звідси світосприйняття невідвратно стало надчуттєвим. Середньовічна система цінностей почала руйнуватися під тиском нової цінності, «яка полягала в тому, що об'єктивна реальність і її зміст є чуттєвими. Тільки те, що ми бачимо, чуємо, відчуваємо і сприймаємо через наші органи відчуттів – реальне і має зміст. Поза цією чуттєвою реальністю або немає нічого, або є щось таке, що ми не можемо відчути»⁸⁴. «Ідеаціональний тип» середньовічної культури змінився «ідеалістичним» типом перехідної епохи Ренесансу, в якому, за словами П. Сорокіна, «новий принцип зіткнувся з принципом ідеаціональної культури, що приходить до занепаду, і їх злиття в органічне ціле створило цілковито нову культуру...»⁸⁵. Основним показником ідеалістичної культури Ренесансу було наступне: об'єктивна реальність є частково надчуттєвою і частково чуттєвою. Починаючи з XVI ст. чуттєвий принцип став домінуючим в європейській культурі.

Потребу в «погляді на людину», підходячи до феномену культури, висловили прибічники *семіотичної школи* в Тарту та Москві. Підбиваючи підсумки двадцятилітньої діяльності, семіотики визнали найголовнішим завданням бачення людини як головного елементу «декодування текстів». Тут варто згадати, що Ю. М. Лотман неодноразово наголошував: «...текст може декодуватися у контексті кількох (багатьох, зокрема таких, що ще не існують) кодів»⁸⁶. Без урахування людського фактору такий підхід працює тільки у разі звернення до мертвих або штучних культур. У цьому зв'язку все ще актуальними залишаються праці М. Бахтіна, особливо з погляду методики аналізу історико-культурних текстів і загального розуміння культурного процесу («герменевтичне»). Цю концепцію можна назвати «антропологією, що все розуміє», оскільки в основі її побудови знаходиться перш за все людина – «автор», людина – «читач», людина – «творець». Бахтинські «кордони» кожного

⁸² Затонский Д. Модернизм и постмодернизм: Мысли об извечном коловращении изящных искусств. Харьков: Фолио, 2000. 256 с.

⁸³ Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. Москва: Издательство политической литературы, 1992. С. 429.

⁸⁴ Там само.

⁸⁵ Там само. С. 430.

⁸⁶ Лотман Ю. Об итогах и проблемах семиотических исследований // Труды по знаковым системам. Т. XX. Тарту: Издательство Тартуского университета, 1987. С. 12 – 16.

культурного явища («пізнання – моральність – мистецтво»)⁸⁷, відповідно, були перенесені на людину, що створює і сприймає художній твір і існує тільки на «кордонах» і тільки в контакті з людиною – «читачем», «глядачем», «слухачем». Помітний внесок у розробку антропологічного коду в сучасній культурології зробила Л. Чорній, у праці якої на підставі філософсько-антропологічного підходу запропонована авторська типологія і періодизація давньоруської культури, покликана проаналізувати історико-культурний процес через зміну антропологічних кодів: тілесний код в язичницькі часи; домінування «душі» у розв'язанні проблеми людини в період прийняття і утвердження християнства; визнання пізнавального розуму як сутності людської натури в перехідний період від Середньовіччя до Нового часу⁸⁸.

Розвиток української моделі соціокультурної антропології бере свій початок з мислителів і літописців княжої та козацької доби, з творчості Г. Сковороди, І. Котляревського, Т. Шевченка, М. Костомарова, М. Драгоманова, І. Нечужа-Левицького, І. Франка, Лесі Українки та ін. Вивченню особливостей формування і розвитку українського суб'єкта як самостійної одиниці світової історії та культури, розкриттю національної логіки української історіософії, формуванню системи історико-культурних ідентичностей українців, визначенню місця української людини в культурному світі з його світобаченням, світорозумінням і світосприйняттям були присвячені праці М. Грушевського, Д. Дорошенка, І. Огієнка, Д. Донцова, Д. Чижевського, Є. Маланюка, О. Кульчицького, І. Мірчука, В. Яніва, М. Шлемкевича, М. Поповича та інших. У цьому ряду окреме місце посідає один із фундаторів української антропології Федір Вовк, який народився 17 березня 1847 р. в с. Крячківка на Полтавщині. Після закінчення Ніжинської гімназії він вступив до Новоросійського університету в Одесі, пізніше перейшов на природничий відділ Київського університету. Під загрозою арешту за участь у київській «Громаді» був змушений емігрувати і з 1887 р. оселився в Парижі, де вивчав антропологію, порівняльну етнографію. З 1905 р. – доцент антропології Петербурзького університету. Він був членом Російського географічного товариства в Петербурзі, Історичного й Антропологічного товариства в Парижі, став активним популяризатором української культури в Європі. Науковець-дослідник палеолітичних пам'яток на території України, Ф. Вовк зібрав значний матеріал з етнографії українського народу. Він – автор праць «Антропологічні особливості українського народу», «Етнографічні особливості українського народу» (обидві 1916 р.), в яких доводив, що українці – окремих слов'янський народ.

⁸⁷ Бахтин М. Литературно-критические статьи. Москва: Наука, 1986. С. 48 – 50.

⁸⁸ Черная Л. Антропологический код древнерусской культуры. Москва: Языки славянских культур, 2008. 463 с.

З-поміж сучасних українських науковців, які активно займаються антропологією, виділяється постать Сергія Сегеди, доктора історичних наук, професора, провідного наукового співробітника Інститут народознавства НАН України у Львові. Він фахівець у царині етнічної антропології та етнології народів Центрально-Східної Європи. С. Сегеда створив власну концепцію антропологічного складу українського народу, зробив великий внесок у з'ясування генетичних витоків населення України⁸⁹. Проблемами культурної антропології плідно займаються М. Гримич⁹⁰, Б. Головка⁹¹, О. Ситник⁹² та інші.

Таким чином, сучасна соціокультурна антропологія – це не етнологія, не етнографія і тим більше не соціологія, хоча й пов'язана з ними. У фокусі соціокультурного антрополога перебуває безпосередньо людина, сутність якої можна з'ясувати шляхом пізнання того соціокультурного змістового простору, до якого вона належить. Р. Бенедикт головним антропологічним принципом називає обпертя на прямий контакт з народом, що вивчається, оскільки: «... у багатьох випадках відповіді, що очікувалися, вже закладені в нормах і цінностях культури і їх з великою ймовірністю можна знайти, вивчаючи цю культуру за допомогою її носіїв»⁹³. Отже, специфіка соціокультурно-антропологічного підходу виявляється в акцентуванні і адекватній інтерпретації соціальних, психологічних, духовних, а також ментальних, символічних змістовних структур, на яких базується вся будівля культури. Причому реконструкція цього культурного простору можлива і без прямого входження в нього. Але в такій ситуації однією з методологічних проблем виступає пошук посередників для адаптації в загальнонауковому форматі і в семіотичному полі власної культури (мова, звичаї тощо)⁹⁴.

⁸⁹ Сегеда С. Основи антропології. Навчальний посібник для студентів історичних спеціальностей ВНЗ. Київ: Либідь, 1995. 208 с.; Сегеда С. Антропологічний склад українського народу: етногенетичний аспект. Київ: Видавництво ім. Олени Теліги, 2001. 256 с.; Сегеда С. Антропологія. Підручник. Київ: Либідь, 2009. 424 с.

⁹⁰ Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців (когнітивна антропологія). Київ: Віпол, 2000. 380 с.; Народна культура українців. життєвий цикл людини: у 5 т. (за наук. ред. М. Гримич). Київ: Дуліби, 2008 – 2015.

⁹¹ Головка Б. Філософська антропологія. Навчальний посібник. Київ: ІЗМН, 1997. 240 с.

⁹² Ситник О. Культурна антропологія: походження людини і суспільства. Львів: Видавництво Львівської політехніки, 2012. 180 с.

⁹³ Бенедикт Р. Хризантема и меч: Модели японской культуры; [пер. с англ.]. – Москва: РОССПЭН, 2004. 256 с.

⁹⁴ Див.: Микитинець А. Культурная антропология: границы междисциплинарного дискурса. URL: <https://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/91603/42-Mikitinets.pdf>

1.2. Теоретико-антропологічна сутність цивілізацій

У рамках дослідження антропологічного коду української культури і цивілізації необхідно торкнутися самого поняття «цивілізація». Упродовж останніх десяти–п'ятнадцяти років це поняття і різні його теорії дедалі активніше досліджуються в українській історичній науці і використовуються в історичній освіті та суспільно-політичній публіцистиці. У цьому проявляється зростання цивілізаційної самосвідомості в Україні, яка все більше заміщує советську історичну самосвідомість, зациклену на формаційному трактуванні історичного процесу. Вона ігнорувала як загальносвітові тенденції суспільного розвитку (оскільки вони не були пов'язані з комуністичною перспективою), так і місцеві соціокультурні та етнічні особливості.

Підставою цивілізаційної свідомості є відчуття спільності історичних традицій, колективної долі, теперішнього і майбутнього народу або народів, що мають близькі культурні цінності й ідеали і висувають спільні проекти життєвлаштування глобального значення. В різних верствах українського суспільства після відновлення державної незалежності України загострилося зацікавлення поняттями «сучасна» (світова) цивілізація, «українська» цивілізація (християнсько-православна з орієнтацією на західноєвропейську світоглядну сутність, на відміну від російської християнсько-православної цивілізації з орієнтацією на євразійську світоглядну сутність), які набувають великого ціннісного навантаження, стають ідеалами соціального і культурного розвитку. Поряд з національною, регіональною і локальною самосвідомістю цивілізаційна самосвідомість починає відігравати суттєву роль у політичній культурі країни, опосередковуючи як консолідуючі тенденції, що сприяють об'єднанню українського народу в межах єдиного громадянського суспільства, так і регіональні конфлікти, зумовлені соціокультурним, а часом і політичним протистоянням. Цивілізаційний статус України (як «розколотої» «периферійної цивілізації») і окремих її регіонів є на сьогодні предметом підвищеного інтересу з боку науковців. Особливу зацікавленість викликає осмислення антропологічного і генетичного коду української цивілізації.

З теорією цивілізацій пов'язані сподівання багатьох українських дослідників на подолання труднощів розвитку вітчизняної історичної науки та інших галузей гуманітаристики, які є наслідком кризи і банкрутства марксистсько-історичного матеріалізму. На відміну від лінійно-стадіальної схеми теорії соціально-економічних формацій теорія цивілізацій відкриває можливість поєднувати лінійно-стадіальні і локально-регіональні підходи, дозволяє перейти від матеріалістично-ідеологічного монізму, пояснюючи явища минулого, до плюралізму, враховувати всю багатогранність факторів,

які обумовлюють діяльність Людини, від природно-екологічних до духовно-релігійних. Цивілізація виступає при цьому як соціокультурна спільнота людей, об'єднаних спільною духовною традицією, спільними основами матеріальної культури, подібними формами сприйняття простору і часу, оточуючого середовища, а також способами її використання. Все це їй дозволяє їм поєднувати й удосконалювати норми поведінки, цінності й ідеали локальних культур. На відміну від інших спільнот людей, цивілізації, зазвичай, прагнуть поширити свої культурні принципи, і перш за все світогляд, на оточуючі їх і більш віддалені регіони Землі, створюють «цивілізаційні проекти», в яких реалізуються їхні уявлення про ідеал життєвлаштування. Цивілізаційна самосвідомість пов'язана з відчуттям себе ланкою в історичному ланцюгу народів, які створили можливості для реалізації такого ідеалу. Відповідно, у теорії цивілізації відбитий віковий досвід істориків, філософів, етнологів, які прагнули побудувати логічно несуперечливий та історично достовірний образ минулого, який би дозволив орієнтуватися в теперішньому і будувати прогнози на майбутнє⁹⁵.

Дедалі більше істориків убачають у парадигмі цивілізацій і методології цивілізаційного пізнання перспективний напрям розвитку теорії історичної науки і намагаються перетворити поняття «цивілізація» в її працюючу категорію. Однак чимало дослідників виявляють надмірну обережність, побоюючись, що теорія цивілізацій може перетворитися в нову тоталітарну парадигму, якою остаточно замінять збанкрутілу теорію формацій. Деякі історики вказують на те, що цікавість до теорій цивілізацій на Заході помітно зменшилася порівняно з 50 – 60 роками ХХ ст., що вона поступається індивідуалізуючим і антикваристським підходам, історії повсякденності й інтелектуальній історії. Відчувається побоювання прояву глобального процесу деідеологізації, руйнування масштабних мислячих конструкцій, що прагнуть прояснити минуле як ціле й обґрунтувати тим самим перспективу чергового «світлого майбутнього», в якому будуть розв'язані всі проблеми людства. Однак порівняно з тими напрямками історіографії, які близькі до постмодернізму, теорія цивілізацій володіє суттєвими перевагами, що дозволяє їй зберегти і зміцнювати свої позиції. Вона має не тільки наукове, але й велике культурне і світоглядне значення, здатна стати підставою масової історичної свідомості, допомогти кращій орієнтації кожної людини у часі і просторі. Крім того, сучасна теорія цивілізацій, на відміну від більшості попередніх її варіантів, прагне органічно поєднати вивчення духовно-родинного і чужого, загального й особливого в історії, основних тенденцій загальносвітового розвитку, що розглядаються з погляду досягнень і проблем сучасності, – і локальних варіантів історичного процесу, логіку яких можна зрозуміти тільки

⁹⁵ Калакура Я., Рафальський О., Юрій М. Українська культура: цивілізаційний вимір. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2015. С. 15 – 49.

в межах світогляду і системи цінностей місцевих культур. Вона не тільки не суперечить, а сприяє вивченню історії повсякдення, мікроісторії та інтелектуальної історії, ставить розуміння минулого в більш широкий контекст⁹⁶.

Звертаючись до досвіду і традиції цивілізаційного підходу в історії, можна виділити три етапи його еволюції, в процесі яких пізнавальна й ідентифікаційна складова поєднуються в різних пропорціях: 1) лінійно-стадіальні версії теорії цивілізацій; 2) теорії локальних цивілізацій; 3) сучасні діалогічні теорії цивілізацій. В конкретній історії ідей повороти в бік ідентифікації і логічної категоризації змінюються численними поворотами в бік пізнання й емпіричної категоризації. Німецький історик-компаративіст М. Маттіас пов'язує перші зі зміною карти світу і потребою імперій у культурній легітимазі своєї влади у формі лінійних історичних схем, протиставлення «цивілізації» і «дикості» (виникнення європоцентристської теорії цивілізації на межі XVIII – XIX ст. і теорії модернізації в епоху холодної війни), а останні – з кризою імперської політики і виникненням нових претендентів на культурний вплив (історичний релятивізм кінця XIX – початку XX ст., постколоніальна критика, посткомунізм 1980 – 2000 рр.). Тому різні форми теорії цивілізацій насправді часто переплітаються і взаємодіють. Науковий зміст накопичується в ній поступово, нелінійно, почасти губиться і віднаходиться знову⁹⁷.

Лінійно-стадіальні теорії цивілізації народилися в середині XVIII – першій половині XIX ст. у працях В. Мірабо (старшого), Н. А. Буланже, Ф. М. А. Вольтера, А. Фергюсона, М. Ж. А. Кондорсе, Ф. Гізо, Г. Т. Бокля та ін. У 1766 р. була обнародована концепція француза Ніколя Антуана Буланже (1722 – 1759), який виділив в історії епохи дикості, варварства, державності і добродійної поведінки, освіченої монархії і власне цивілізації. В останній він вбачав триумф і розквіт розуму не тільки в політичній, але і в моральній, релігійній та інтелектуальній сферах⁹⁸. У 1767 р. англієць Адам Фергюсон (1723 – 1816) дав економічну інтерпретацію історії людства, пов'язавши дикість із збиральництвом, варварство з зародженням скотарства і землеробства, зародженням міст, виникненням приватної власності, а цивілізацію – з розвитком поділу праці і подоланням соціальних суперечностей за допомогою права⁹⁹. Головним у цих концепціях було визначення мети історії і пояснення причин історичних змін.

⁹⁶ Калакура Я. С., Юрій М. Ф. Методологічні засади цивілізаційного пізнання культури // Наукові записки ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2016. /3 – 4 (83 – 84). С. 41 – 54.

⁹⁷ Middlele M. Comparative History and Cultural Transfers. URL: <http://eu.spb.ru/images/hist.../Matthias-Middel-lecture.pdf>

⁹⁸ Мейнеке Ф. Возникновение историзма. Москва: Наука, 2004. С. 147.

⁹⁹ Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. Москва: Российская политическая энциклопедия, 2000. 470 с.

У контексті історії Просвітництва цивілізація проголошується символом раціональності. Рух до цивілізації і раціональності (прогрес) розглядається як головний історичний закон, виявив історичної необхідності. Феномени розвитку суспільства вибудовувалися у хронологічному порядку, в чому вбачався вищий вияв принципу історизму. Самоочевидність ідеалу цивілізації, що став у позитивізмі вищим науковим ідеалом, привела до того, що до середини XIX ст. він поступово стає нормативним для західної культури. Макроісторичний образ загальної історії як історії цивілізації прогресу визначався єдино значущим у шкільній освіті, професійному історіописанні і культурі. Поняття теорії розглядалися як реальні явища минулого, а змістовні зв'язки – як причинно-наслідкові. Окремі події і процеси минувшини субстанціонувалися, представлялися як такі, що виражають сутність історії. Мова історіописання, його концепти і риторичні прийоми при цьому відділялися від змісту описаного. Ці основоположні принципи закріпилися у працях класиків позитивізму Огюста Конта (1798 – 1857)¹⁰⁰ та англійця Герберта Спенсера (1820 – 1903)¹⁰¹.

Парадоксом протиставлення цивілізації і варварства є те, що сама очевидність концепції тут інколи прямо протилежна її науковій змістовності й історичній глибині. Важливе місце у розвитку таких поглядів посідають процеси деісторизації феноменів «дикості»: «варварства», десуб'єктивації образу людини іншої культури, перетворення її в чистий об'єкт дослідження науковців. Найповніше ці погляди виразив видатний німецький філософ Георг Гегель (1770 – 1831). Вважалося, що у нецивілізованих народів не може бути справжньої історії. У них немає минулого, оскільки вони не усвідомлюють себе і не фіксують його. У них немає теперішнього, оскільки це «давні» народи. Вони «давні» не тому, що не живуть у наш час, а тому, що вони логічно і символічно уособлюють первісність¹⁰². Носій ідеалу цивілізації в цьому випадку приписує своїй культурі роль мети історичного розвитку. Образи всіх інших народів при цьому спрощуються і піддаються екзотизації. Характерна особливість таких концепцій – європоцентризм, редукція змісту світової історії до зближення з західними культурними і суспільними ідеалами (раціоналізм, освіта, обмеження авторитаризму, поділ влади, свобода торгівлі).

¹⁰⁰ Таран Л. Конт Огюст // Енциклопедія історії України: у 10 т./ редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін.; Інститут історії України НАН України. Київ: Наукова думка, 2009. Т. 5. С. 102.

¹⁰¹ Галушко К. Спенсер Герберт // Енциклопедія історії України у 10 т./ редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін.; Інститут історії України НАН України. Київ: Наукова думка, 2012. Т. 9. С. 742.

¹⁰² Кисельов Г. Гегель // Політична енциклопедія / редкол.: Ю. Левенець (голова), Ю. Шаповал (заст. голови) та ін. Київ: Парламентське видавництво, 2011. С. 29.

Стадіальні схеми історії цивілізації поступово змінювали своє підґрунтя: з ідентифікаційних і моральних вони ставали пізнавальними, класифікаційними. Уявлення про дистанцію між різними культурами перестало прямо пов'язуватися з ціннісною ієрархією і хронологічним рядом, поряд з однофакторними моделями з'явилися і багатфакторні. У них урахування дії тільки одного фактору причинно-наслідкового ланцюга (релігії, культури, держави, економіки) змінювалося іншими факторами. Ще у філософа Огюста Конта в середині XIX ст. характеристика розвитку цивілізації як переходу від панування релігійних поглядів до домінування метафізичних і наукових супроводжувалася демонстрацією ролі військової і промислової форми організації суспільства, що змінювали одна одну¹⁰³. Найбільш розвинуті й свого часу актуальні лінійно-стадіальні схеми теорії цивілізації вдалося створити там, де це поняття спочатку не мало належного ціннісного навантаження. Наприклад, у Німеччині воно стояло значно нижче поняття «духовного просвітництва». Крім того, там була сильніше розвинена герменевтика як тлумачення текстів і гуманітарна стратегія розуміння мотивів поведінки людей, протиставлена природно-науковій стратегії пояснення. Не випадково саме там у 1930-ті роки була створена найвідоміша на сьогодні теорія «процесу цивілізації» Норберта Еліаса (1897 – 1990). Він представив цивілізацію як особливий тип висококонтрольованої поведінки людей і пов'язав його виникнення з переходом від середньовічної феодальної невпорядкованої свободи до складних відносин придворних і короля в період абсолютизму. По суті, цивілізація в його розумінні – це процес самоприручення людей, пов'язаний з поширенням контролю над поведінкою на сфери, які раніше йому не підпорядковувалися: процеси сну, інші тощо. Підходи і методи Н. Еліаса використовуються й у сучасній глобальній і інтернаціональній історії для вивчення процесу становлення таких явищ, як цивільність (толерантність, коректність) у міжнародних і міжкультурних відносинах¹⁰⁴.

Теорія локальних цивілізацій зумовлена новим етапом історичного розвитку, коли колоніальні імперії, що виникли на лінійно-стадіальному етапі і пред'являли запит на ідеологію цивілізаторства, виявилися недовговічними, а їх представники вимушені були визнати в сусідніх імперіях більш-менш рівних партнерів. Реальні сили країн Заходу і Сходу, що стали непорівняними у процесі промислової революції середини XIX ст., поступово зближувалися. До числа великих держав поступово входили Османська імперія, Японія, а

¹⁰³ Ионов И. Теории цивилизаций // Теория и методология истории: учебник для вузов. Москва: Изд-во «Учитель», 2014. С. 107 – 133.

¹⁰⁴ Елиас Н. Процесс цивилизации. Социогенетичні і психогенетичні дослідження. Київ: Перун, 2003. 420 с.

потім і Китай. На цьому тлі дедалі важче було створювати ієрархічні історичні моделі, вибудовувати всю світову історію в єдину лінійно-стадіальну схему. З'явився запит на характеристику людини іншої культури як суб'єкта зі своїми мотивами поведінки, своїм баченням минулого і теперішнього. Це й створило умови для появи концепції локальних цивілізацій. Спочатку ця назва маркувала суспільства, що претендували на особливу роль у світовій історії, створили імперії і зробили великий внесок у світову культуру. Теорія цивілізацій була переорієнтована з протиставлення й ієрархізації культур на пошук загальних рис локальних цивілізацій, аналіз підґрунтя їх місцевої специфіки й універсалістських претензій, причин стійкості їх традицій¹⁰⁵.

Часом ідея локальної цивілізації розвивалася всередині лінійно-стадіального підходу, як це було у Генріха Рюккерта (1823 – 1875) і Миколи Данилевського (1822 – 1875). Велике значення вони надавали ролі й історії релігії. Г. Рюккерт, син відомого німецького знавця Сходу, зберігав вірність гегельянській історіософській схемі (природа – культура), але при цьому різко критикував колоніалізм як спробу зміни способу життя інших народів. Адже кожна культура сформувалася в особливих обставинах, у неї є власні цінності і завдання. На його думку, неможливо виділити єдине універсальне джерело культури, оскільки всі цивілізації (і християнські, і східні), з одного боку, кінцеві, а з іншого – рівноправомірні, в певному розумінні рівні одна одній, адже володіють здатністю до культурно-релігійної експансії. Тому європейська цивілізація не може розглядатися як така, що переважає. Вона лише одна з небагатьох, її домінування обмежене. Вторгнення Європи в зону впливу іншої цивілізації може бути руйнівним¹⁰⁶. Так, Г. Рюккерт демонтував основи європоцентризму, вперше створюючи поряд з однолінійною схемою історичного розвитку і багатолінійну схему.

Стосовно М. Данилевського, то він був одним з перших, хто обстоював теорію циклічних культурно-історичних типів в історії людства, вважаючи, що єдиної загальнолюдської цивілізації не існує. У всесвітній історії він виділяв 13 цивілізаційних типів: 1) єгипетський; 2) китайський; 3) давньо-семітський; 4) індійський; 5) іранський; 6) єврейський; 7) грецький; 8) римський; 9) арабський; 10) германо-романський; 11) перуанський; 12) мексиканський; 13) слов'янський. Найбільша увага приділялася германо-романському та слов'янському типам цивілізацій. Учений обмежував час функціонування (цикл) будь-якого культурного типу строком у півтори тисячі років і поділяв його на три періоди: 1) етнічний (1000 років); 2) державний (400 років);

¹⁰⁵ Ионов И. Теория цивилизаций // Теория и методология истории: учебник для вузов. С. 07 – 133.

¹⁰⁶ McMaster R. E. The question of Heinrich Rucker's influence of Danilevskiy // The American Slavic and East European review. Vol. 14. № 1. 1955. P. 61 – 66.

3) творчий, цивілізаційний (50 – 100 років). Заперечуючи спадковість культурних засад від однієї цивілізації до іншої, він виступав за об'єднання всіх слов'ян у Всеслов'янську федерацію на чолі з Росією зі столицею в Царграді (Константинополі). До новоутвореної федерації мали увійти як Наддніпрянська Україна і Галичина, так і Угорська Русь. У політичному плані теорія М. Данилевського обґрунтовувала великодержавні ідеї панславізму¹⁰⁷.

Проблема локальних цивілізацій знайшла своє подальше висвітлення в теоріях О. Шпенглера й А. Тойнбі. Запозичивши у греків ідею циклічності розвитку цивілізації, О. Шпенглер (1880 – 1936) розглянув сім найбільших цивілізацій (єгипетську, китайську, семітську, єврейсько-арабську, греко-римську, західну, мексиканську) і обґрунтував висновок про те, що кожна цивілізація проходить стадії, аналогічні стадіям життєвого циклу людини – народження, дитинство, юність, зрілість, старість і смерть. Розкриваючи особливості культури, О. Шпенглер підкреслював, що культура – це органічна система духовно-соціальних орієнтирів, що мають здебільшого ціннісну основу, завдяки чому вона здатна піднести людину над буденністю. Існуючи як локальна, кожна культура є унікальною та неповторною, вона має свою національну основу. Визнання локального характеру культури дозволило О. Шпенглеру дійти висновку про відсутність загальної спрямованості історичного процесу та наголосити на абсурдності самого поняття «людство». Кожна локальна культура, за Шпенглером, після народження та розквіту починає вичерпувати внутрішні резерви своєї душі, і на цьому етапі культура переходить у цивілізацію. Для нього цивілізація є необхідним завершальним етапом розвитку культури. Перехід культури в цивілізацію знаменує собою рух від творчості до механізму. Основними ознаками цивілізації стають: закостеніння суспільства, послаблення традицій та релігії, урбанізація, засилля техніки, занепад мистецтва, формування масової культури¹⁰⁸.

Автором найбільшої у XX ст. праці з історії цивілізації був А. Тойнбі (1881 – 1975). Він виділив двадцять одну цивілізацію і запровадив поняття «виклик – відповідь». Кожна цивілізація стикається з необхідністю дати відповідь на той чи інший «виклик» – стан природного середовища, демографічний тиск, війну, економічну кризу тощо. Він застосував енвіронментальний метод до аналізу історії цивілізації (енвіронмент – середовище, навколишні умови). Факторами, що стимулюють розвиток цивілізації, є, за А. Тойбі, зовнішні причини (перш за все географічні, кліматичні, екологічні), послаблення і розпад цивілізації відбувається через внутрішні причини.

¹⁰⁷ Данилевский Н. Россия и Европа. Москва: Книга, 1991. 574 с.

¹⁰⁸ Меккель К. Диагностика кризиса: Гуссерль против Шпенглера // Логос, 2007. № 6 (63). С. 147.

Цивілізація розпадається, коли для відповіді на нові «виклики» їй не вистачає творчого керівництва¹⁰⁹.

Питання про культурну близькість великих цивілізацій уперше було порушене німецьким філософом Карлом Ясперсом (1883 – 1969), який розвинув учення про вісьовий час VIII – II ст. до н. е., коли по всій зоні розвитку цивілізацій (20 – 40 північної широти) були створені подібні релігійні та філософські вчення, в яких можна знайти певну структурну подібність, незалежно від того: йдеться про Європу чи Китай¹¹⁰. Це філософське вчення конкретизував відомий соціолог, дослідник цивілізацій Шмуель Айзенштадт. Він дав нове життя розумінню цивілізацій у контексті теорії модернізації, що виникла у середині XX ст., пов'язуючи модернізацію з культурно-історичними особливостями тих чи інших держав. Автор висунув концепцію множинної модернізації, в підставі якої лежить ідея, що модернізація і вестернізація – це не одне і те саме, західний зразок є лише одним із варіантів, а модернізації в різних країнах і культурах можуть іти різними шляхами. Уявлення про сучасність цивілізація як про відмінний тип цивілізації, з точки зору Ш. Айзенштадта, означає, що ядро сучасності – це кристалізація і розвиток способу або способів інтерпретації світу, інших культурних програм, розвиток набору або наборів нових інституціональних формувань. Він стверджував, що для того, аби зрозуміти сучасний світ і пояснити його історію, необхідно зрозуміти множинність культурних програм і культурних зразків модернізації¹¹¹.

Найбільш глибоко і послідовно взаємодія професійно-історичних структуралістських підходів здійснювалася в процесі розвитку французької школи «Анналів» (фундатори Марк Блок (1886 – 1944)¹¹², Люсьєн Февр (1878 – 1956)¹¹³, Фернан Бродель (1902 – 1985)¹¹⁴. Її головним завданням була втеча від спекулятивності, догматичності, нормативності цивілізаційних концепцій, за які вони критикували О. Шпенглера й А. Тойнбі. Школа «Анналів» намагалася перетворити цивілізаційну теорію на метод конкретно-історичного дослідження, усунувши уявлення про заданість структур і ієрархій. У центрі її уваги – людина і багатогранні сприйняття та репрезентації нею світу, історія

¹⁰⁹ Тойнбі А. Дослідження історії. Т. 1.; пер. з англ. В. Шовкуна. Київ: Основи, 1995. 614 с.; Тойнбі А. Дослідження історії. Т. 2.; пер. з англ. В. Митрофанова, П. Тарашука]. Київ: Основи, 1995. 406 с.

¹¹⁰ Ясперс К. Смысл и назначение истории. Москва: Республика, 1994. 527 с.

¹¹¹ Айзенштадт Ш. Революция и образование обществ: сравнительное изучение цивилизаций. Москва: Аспект-Пресс, 1999. 420 с.

¹¹² Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. 2-е изд., доп. Москва: Наука, 1986. 320 с.

¹¹³ Февр Л. Бои за историю. Москва: Наука, 1991. 629 с.

¹¹⁴ Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая деятельность. Философия и методология истории. Москва: Наука, 1977. 430 с.

ментальностей як взаємодія інтелектуального й емоційного, свідомого і несвідомого, традиційного і мінливого.

Прагнення до створення структуралістських моделей продовжувалося і в другій половині ХХ ст., що знайшло вияв у конструюванні центр-периферійних моделей для різних епох. У 1958 р. англійський історик Філіп Бегбі почав аналізувати способи взаємодії центру і периферії (Індії і Непалу, Китаю і Кореї), виділяючи первинні і вторинні цивілізації, близьку і далеку периферію¹¹⁵. У неконсервативній політології на межі ХХ – ХХІ ст. вивчення цивілізацій набуло більш прикладного характеру. Яскравий приклад – дослідження С. Гантінгтона (1927 – 2008) феномену «зіткнення цивілізацій». У книзі, виданій під однойменною назвою у 1996 р., передбачався, зокрема, можливий майбутній конфлікт між Заходом та ісламським світом. Одне з основних посилань книги полягає в тому, що в майбутньому світі конфлікти матимуть не так ідеологічну, як релігійну природу. За С. Гантінгтоном, основний критерій розвитку – інституціоналізація. Високий рівень політичної інституціоналізації є основою політичної стабільності та стійкості у перехідних суспільствах¹¹⁶.

Діалогічні теорії цивілізацій появилися як результат усвідомлення того, що лінійно-стадіальні теорії та теорії локальних цивілізацій не передбачали рівноправного діалогу щодо самих цивілізацій і їх функціонування, а це, в свою чергу, не знищувало ієрархію. Претензії на науковість, що зберігаються, все ще дають перевагу культурі творця концепції (суб'єкта) над культурами цивілізацій, що характеризуються (об'єктами). Це позиція когнітивного домінування, завчасної нерівності досліджувачого і досліджуваного. Створювані моделі є зазвичай догматичними, які слабо проблематизуються. Представники інших цивілізацій часто сприймали їх болісно. Тому зараз все більшого значення набуває ідея діалогу цивілізацій, пов'язана з проголошенням ООН 2001 р. як «Рік діалогу цивілізацій» і створенням «Альянсу цивілізацій» в 2005 р¹¹⁷.

Ситуація діалогу корінним чином відрізняється від ідентифікаційної або чисто когнітивної. Образ іншого стає не просто терпимим або цікавим. Виникає відповідальне ставлення до іншого, про якого писав французький філософ Е. Левінас (1906 – 1995)¹¹⁸. Образ цивілізації в діалозі радикально відрізняється від образів, створених «об'єктивним» спостережачем ззовні. Це образ їх взаємодії, в якому найчіткіше проявляється як їх подібність, так і

¹¹⁵ Бэгби Ф. Общие принципы цивилизационной компаративистики. Москва: Наука, 1999. 409 с.

¹¹⁶ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? Москва: АСТ Москва, 2006. 571 с.

¹¹⁷ Ионов И. Теории цивилизаций // Теория и методология истории: учебник для вузов. С. 107 – 133.

¹¹⁸ Левінас Е. Між нами. Дослідження думки про іншого. Київ: Дух і Літера: За друга, 1991. 291 с.

відмінність; як способи сприйняття інокультурного досвіду, так і форми збереження власних традицій. У діалозі роль суб'єкта збережена за двома сторонами. Роль самоідентифікації при цьому значною мірою втрачається, оскільки її ніхто не заперечує. Виникає поле взаємодії опозицій, в межах якого кожна культура говорить за себе, а історичні образи взаємно проблематизуються. Загальна історія, написана з однієї фіксованої точки зору (цілісний образ), замінюється множинністю історій, написаних на основі різних поглядів (калейдоскоп образів). Малорухливі образи цивілізацій як соціокультурні сутності вищого порядку замінюють динамічні образи цивілізацій як різномасштабних сторін взаємодії. Тому макроісторичні моделі загальної історії, які домінували раніше, чи то стадіальні або циклічні, а також регіональні моделі історії локальних цивілізацій сусідять тепер з моделями мікроісторії і часто, як у французького історика Е. Ле Руа Ладюрі (нар. 1929), переплітаються з ними¹¹⁹.

Метою істориків стає аналіз нормативних і можливих форм реакції представників цивілізації на ті чи інші культурні впливи. Для з'ясування контактів цивілізацій використовується стратегія насиченого опису американського соціолога й антрополога Кліфорда Гірца (1926 – 2006). Суть цієї стратегії зводиться до «читання» культур, порівняння культури з текстами. Культуралізм перетворюється на текстуалізм, але головна ідея, що кожна культура – світ у собі – зберігається. Він висунув семіотичну теорію культур, згідно з якою культура розуміється як символічна мережа, що належить семіотичному контексту. Людина є істотою, що заплуталась у власно створених тенетах символічних значень. Культуру можна пізнати не за допомогою наукових експериментів чи певних законів, а лише в процесі суб'єктивної інтерпретації текстів. Одним із методів такого пізнання і виступає насичений опис¹²⁰. Ідеться не стільки про опис і пізнання іншої культури, скільки про герменевтичне розуміння міжцивілізаційного діалогу як цілого.

Необхідно підкреслити, що ідеал цивілізаційних уявлень і досліджень в умовах діалогу цивілізацій ще не створений. Важко сказати, яким він буде. Юрген Остерхаммель (нар. 1952) вважає, що в умовах діалогу цивілізацій можна продовжувати розвивати порівняльну історію цивілізацій на сцієнтистському підґрунті і вибудовувати її діалогічну, ієрархічну модель, не забуваючи при цьому про ідеали прогресу і модернізації. Для цього він розділяє структурне, тотальне і часткове порівняння цивілізацій¹²¹.

¹¹⁹ Ладюрі Ле Руа Е. Відкритість. Суспільство. Влада. Від Нантського едикту до падіння комунізму. Київ: Ніка-Центр, 2008. 431 с.

¹²⁰ Гірец К. Інтерпретація культур: Вибрані есе. Київ: Дух і Літера, 2001 542 с.

¹²¹ Остерхаммель Ю. Трансформація мира: історія XIX века: [главы из книги, посвященной изучению разнообразных сторон, составляющих историю XIX века] // АВІМЕРІО, 2011. № 3. С. 21 – 40.

У сучасних умовах дедалі більшу роль у розвитку теорії цивілізацій відіграють глобалістика і глобальна історія. Теорія «глокалізації» англійського соціолога Роланда Робертсона (нар. 1938 р.) вбачає предмет вивчення цивілізацій у взаємодії глобального і локального: глобалізація породжує процеси зростання локального, зокрема, цивілізаційної самосвідомості, і сама є продуктом взаємодії, взаємопроникнення локальних цивілізацій. Термін «глокалізація» в теорії Р. Робертсона вказує на діалектичний зв'язок між гомогенізацією, яку несе з собою глобалізація, та індигенізацією – торжеством локального, специфічного і традиційного. Ідея «глокалізації» є лише частиною теорії «світової культури» чи «світової свідомості», яка описує, як загострене усвідомлення своєї належності до єдиного світу трансформує всі сфери життя, від міжнародних відносин до структур сім'ї¹²².

У цілому основною тенденцією в розвитку сучасних теорій цивілізацій є відхід від догматичних і схоластичних схем, що приписували собі раціональність і науковість. Це означає врахування ролі мови, природних установок культури й особистості, процедури діалогу, зближення з конкретним, проблематизованим, вірогідним історичним знанням. По суті, це рух від простих способів пояснення цивілізаційних явищ до більш складних. Якщо на першому етапі цього процесу філософія історії нав'язувала історичній науці свої онтологічні моделі («варварство – цивілізація»), на другому етапі історики прагнули виділити, а потім об'єднати методи пояснення і розуміння, розвести метафори і моделі, оволодіти багатофакторним аналізом, то на третьому етапі теорія цивілізацій ніби розчиняється в діалозі з теорією історичного знання¹²³.

Щодо української історіографії, пов'язаної з теоріями цивілізацій, то її елементи проглядалися у працях І. Франка, М. Грушевського, Д. Дорошенка, І. Крип'якевича, О. Оглоблина та ін. Більш широкого простору для розвитку вони набули в студіях діаспорних істориків, оскільки в роки більшовизму цивілізаційні дослідження були предметно заборонені. Советська історіографія зосереджувала увагу на таких темах: обґрунтування соціалізму як типу цивілізації; критика буржуазних теорій цивілізацій; підпорядкування поняття «цивілізація» партійно-класовому розумінню концепту «формація»; вивчення стародавніх цивілізацій як теми «безпекової», виходячи з ідеологічних настанов марксизму-ленінізму.

Починаючи з 90-х років ХХ ст. тематична спрямованість цивілізаційних досліджень на постсоветському просторі помітно розширилася, але

¹²² Robertson R. *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Sage Publications, London, 1992. P. 470.

¹²³ Ионов И. *Теории цивилизаций // Теория и методология истории: учебник для вузов*. С. 107 – 133.

оскільки постсоветські історики України в 1990-х – на початку 2000-х р. усе ще перебували в полоні російської історіографії, буде доречним назвати деякі концепції її праць, наприклад: 1) Стійкий розвиток цивілізацій (О. Урсул)¹²⁴. 2) Цивілізаційна ідея як фактор культурної політики (І. Абросімова)¹²⁵. 3) Діалог цивілізацій і культур (Ю. Яковець)¹²⁶. 4) Теорія цивілізацій: етапи становлення і розвитку (І. Іонов)¹²⁷. 5) Проблеми сучасної цивілізації (Ю. Сумбатян)¹²⁸. 6) Наука і криза цивілізації (С. Кара-Мурза)¹²⁹ та ін. Поняття «цивілізація» автори здебільшого інтерпретують неоднозначно, особливо коли йдеться про співвідношення цивілізації і культури. Зокрема, на думку Б. Єрасова, культура «більшою частиною виступає як компонент цивілізації»¹³⁰. Аналогічних поглядів дотримується і Ю. Яковець, який вважає, що хоча культура і з'явилася раніше цивілізації, але відтоді, як людство стало на цивілізаційний шлях розвитку, вона стала її складовою частиною¹³¹. По суті, не бачить принципової різниці між цивілізацією і культурою і В. Степін, розглядаючи її «як певний цілісний соціальний організм, що передбачає певний тип культури»¹³². Виділяючи «два типи цивілізаційного розвитку» (традиціоналістський і західний), він вживає поняття «техногенна цивілізація» і «техногенна культура», а також «традиційна цивілізація» і «традиційна культура» – фактично як синоніми. Є і такі точки зору, в яких проглядається елементарна термінологічна плутанина, коли, наприклад, зводяться до єдиного, а фактично ототожнюються, одиничне і загальне (частина і ціле). Так, у достатньо змістовній праці С. Кисельова читаємо: «Локальна цивілізація (геоцивілізація) – це певна частина земної кулі, на якій проживає спільнота людей, що різняться між собою своєю історією, релігією, етносом, традиціями, організацією побуту, обрядами, менталітетом, способом життя, цінностями

¹²⁴ Урсул А. Переход цивилизации в России к устойчивому развитию. Москва: РАГС, 2005. С. 69.

¹²⁵ Абросимова И. Методологическая роль понятия цивилизация в социально-философском исследовании: автореф. дис. канд. философ. наук. Саратов, 2000. 19 с.

¹²⁶ Яковець Ю. История цивилизаций. Москва: Владос, 1997. 350 с.

¹²⁷ Ионов И. Теория цивилизаций и эволюция научного знания // Общественные науки и современность. 1999. № 2. С. 127 – 138.

¹²⁸ Сумбатян Ю. Проблемы современной цивилизации // Социально-гуманитарные знания. 2003. № 4. С. 111 – 119.

¹²⁹ Кара-Мурза С. Наука и кризис цивилизации // Вопросы философии. 1990. № 9. С. 3 – 15.

¹³⁰ Ерасов Б. Цивилизация: слово–термин–теория // Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия / сост. Б. С. Ерасов. Москва: Аспект Пресс, 1999. С. 11.

¹³¹ Яковець Ю. Глобализация и взаимодействие цивилизаций. Москва: Экономика, 2003. С. 57.

¹³² Степін В. Філософія і пошук цінностей цивілізації // Вестник РФО. 2005. № 4 (36). С. 12.

тощо»¹³³. Тут наявне нерозуміння різниці між локальним, тобто частковим, рівнем і «гео» – рівнем планетарним, загальним. Звідси у нього випливає, що поняття «геоцивілізація» є «вужчим щодо поняття «людство»¹³⁴.

За роки незалежності в Україні сформувалася своя наукова цивілізнавча школа істориків з осередком в академічному Інституті політичних та етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса. У ній реально і віртуально об'єдналися вчені НАН України, КНУ імені Тараса Шевченка, Національного педагогічного університету імені Михайла Драгоманова, вишів Дніпра, Запоріжжя, Львова, Тернополя, Харкова, Чернівців та інших міст. Їхніми зусиллями опрацьовуються, з одного боку, історичні, теоретико-методологічні та історіографічні проблеми, а з другого – конкретно-історичні, насамперед ті, що пов'язані з дослідженням української локальної (регіональної) цивілізації. З інтересом, зокрема, зустрінуті монографії В. Гончаревського та В. Космини¹³⁵, присвячені методологічним засадам цивілізаційного аналізу історичного процесу, а також праці зі загальної методології історії та історіографії¹³⁶. Позитивну оцінку наукової громадськості дістала низка праць, безпосередньо присвячених цивілізаційному трактуванню історії України, його історичних і теоретичних засад¹³⁷. Досвід їх створення засвідчив суттєві переваги цивілізаційного підходу до історичного процесу порівняно із формаційним. Сутність цивілізаційного підходу до історії полягає в тому, що *сходинами історичного процесу, суспільно-історичного, соціально-економічного і культурно-духовного життя розглядаються не «суспільно-економічні формації», а «людські цивілізації» як тип стійких культурних кодів народів і націй*. При цьому цивілізаційний підхід робить акцент на еволюційному характері історичного і соціокультурного процесу, натомість формаційний віддає пріоритет революційному розвитку. Методологія цивілізаційного осмислення історії передбачає науковий аналіз циклічності, багатолінійності розвитку, тобто в підсумку таке її трактування, за яким

¹³³ Киселев С. Основной инстинкт цивилизаций и геополитические вызовы России. Москва: Известия, 2003. С. 10

¹³⁴ Там само. С. 13.

¹³⁵ Гончаревський В. Е. Цивілізаційний підхід до історії: сучасний український досвід (1991 – 2009). Київ, 2010. 220 с.; Космина В. Г. Проблеми методології цивілізаційного аналізу історичного процесу. Запоріжжя: ЗНУ, 2011. 309 с.

¹³⁶ Зашкільняк Л. Вступ до методології історії. Львів: Ломнію, 1996. 95 с.; Калакура Я. С. Методологія історіографічного дослідження : науково-методичний посібник. Київ: ВПЦ Київський університет, 2016. 319 с.

¹³⁷ Горелов М., Моця О., Рафальський О. Цивілізаційна історія України. Київ: ЕксОб, 2005. 632 с.; Горелов М. Є., Моця О. П., Рафальський О. О. Держава і цивілізація в історії України. Київ: Еко-Продакшн, 2009. 980 с.; Михальченко Н. Украинская региональная цивилизация: прошлое, настоящее, будущее. Киев: ИПиЭНИ им. И. Ф. Кураса НАН Украины, 2013. 340 с. та ін.

вітчизняна історія, а відтак локальна цивілізація розглядаються не відособлено, а у взаємозв'язках та порівнянні з історією інших народів, у контексті інших регіональних та світових цивілізацій. Такий підхід дозволяє досягнути самоцінності кожного суспільства, кожного народу, кожної нації, окреслити їх місце у світовій історії та культурі. І це цілком обґрунтовано, адже українська, як, до речі, німецька, польська, турецька, французька та ін. історіографії, – це національні компоненти світової історичної науки, які сформувалися на самобутньому ґрунті, а загальнолюдські інтелектуальні та духовні цінності не є безнаціональними або наднаціональними. Світова історична наука інтегрує здобутки істориків різних країн і народів, незалежно від їх чисельності і величини етнічної території, що набуває визначальної тенденції розвитку історіографії в умовах глобалізації та інформатизації сучасного світу.

Тут варто зазначити, що методологічна переорієнтація істориків і перехід до вивчення історії українського народу в руслі цивілізаційної парадигми виявилися не простими, адже українська історіографія отримала від тоталітарних часів далеко не найкращу спадщину як у людському, так і в змістовному вимірах. Можна навести декілька фактів. Уся історична література: дослідницькі праці, енциклопедії, підручники – були побудовані на ідеологічній базі догматичного марксизму, формаційного та партійно-класового трактування історичного процесу, на цитуванні творів класиків марксизму-ленінізму і партійних документів. Доступу до західної історіографії фактично не було, оскільки вона розглядалась як ідеологічна зброя імперіалізму і буржуазії. На 1991 р. з 2,5 тис. професійних істориків, задіяних у вищій школі і академічних установах України, понад 2,3 тис. були істориками КПРС, оскільки історія КПРС як обов'язкова навчальна дисципліна викладалася в усіх вишах та в більшості технікумів. Відновивши незалежність і ставши на шлях докорінної трансформації суспільства, Україна була змушена скористатися послугами цих істориків, бо інших у неї не було. Переважна більшість з них були залучені до викладання української та зарубіжної історії, до керівництва аспірантами, до створення нового покоління підручників, до проведення наукових студій, що не могло не відбитися на тематиці та теоретико-методологічному рівні праць 1990-х – початку XXI ст. Заради справедливості треба зазначити, що значна частина тодішніх істориків, особливо з-поміж націонал-комуністичного спрямування, зуміла відійти від стереотипів сталінсько-брежнєвських часів, методологічно переорієнтуватися, долучитися до засвоєння національних традицій української історіографії, до надбань західних істориків. Велику допомогу вони отримали в процесі особистих зустрічей і спілкування із західними та діаспорними істориками, з їхніми працями. Паралельно формувалося молоде, незаангажоване покоління істориків, яке сьогодні вже заявило про себе в науці. З його участю створено

значний пласт наукових досліджень, які дали змогу заповнити суттєві прогалини, спростувати низку сфальсифікованих і спотворених у імперські та советські часи питань і на основі розширення джерельної бази та застосування нових методів довести цивілізаційну самобутність України і збагатити знання про всі періоди її минувшини.

Перехід української історичної науки до цивілізаційного трактування історії відбувався шляхом очищення від стереотипів імперської та тоталітарної доби, трансформації советської історіографії в постсоветську, а відтак у національну, набуття нею національно-державницької та соціокультурної спрямованості, засвоєння надбань західної історіографії, історіософії постмодерну. Він супроводжувався істотним збагаченням джерельного підгрунтя, новаціями в періодизації, яка тривалий час базувалася на критеріях революційної зміни формацій як вищої форми класової боротьби. До речі, советська історіографія конструювала своєрідний культ революцій і воен. При цьому ігнорувався зв'язок і взаємодія між циклами соціальних і цивілізаційних перетворень, а також еволюція міжцивілізаційних комунікацій.

Виходячи з напрацювань зарубіжних і вітчизняних дослідників, спираючись на вже наявні дослідження цивілізаційних процесів, автори цієї монографії, які у свій час теж дотримувалися формаційного канону, на власному досвіді пересвідчилися у перевагах цивілізаційного підходу до історії у процесі виконання низки проектів з історії України, української культури і ментальності¹³⁸. Спільними зусиллями вдалося не тільки довести наявність самобутньої української цивілізації як *історично сформованої на власному ґрунті регіональної спільності людей і об'єктивно існуючої реальності, створеної різними поколіннями українського народу упродовж більш як тисячолітньої безперервної історії – від найдавніших часів до сучасності*, але й виокремити декілька наскрізних ліній соціокультурного розвитку, модернізації українського соціуму, цивілізаційного вибору сучасної України, з'ясувати причини і фактори, які стримують або й заважають українцям утвердитись у європейському виборі.

Тут дуже важливо дослідити вплив етнокультурних чинників на різні сторони життєдіяльності людини: рівень культури і освіти, система ціннісних установок, ментальність тощо. Справа в тому, що такої кількості засобів

¹³⁸ Україна: цивілізаційний контекст пізнання / Юрій М. Ф., Алексієвць Л. М., Калакура Я. С., Удод О. А. У 2-х кн.: Кн. 1. Україна: найдавнішого часу – XVIII ст.: цивілізаційний контекст пізнання. Тернопіль: Астон, 2012. 700 с.; Кн. 2. Україна XIX – початку XXI століття: цивілізаційний контекст пізнання. Тернопіль: Астон, 2012. 696 с.; Калакура Я. С., Рафальський О. О., Юрій М. Ф. Українська культура: цивілізаційний вимір. 496 с.; Калакура Я. С. Ментальний вимір української цивілізації. Київ: Генеза, 2017. 560 с.

впливу феномену цивілізацій, причому системного та одночасного, не має жодне інше явище. Саме тому цивілізаційне світобачення здатне виробити цілісне мислення, оскільки розглядає проблематику матеріальних і духовних цінностей у загальному контексті закономірностей суспільного розвитку.

Необхідність цивілізаційного осмислення розвитку історії і культури, ролі людини в цьому процесі зумовлена тим, що воно має глибокий сенс і додаткові пізнавальні властивості. Володіння сенсом цивілізації означає потенційну можливість розширення людського розуміння. Артефакти культури допомагають людині зібрати в одне ціле різні якості. Інакше кажучи, розуміння цивілізації – це один з процесів сходження людини до самої себе. Розуміння цивілізації одночасно включає момент рефлексії і момент діяльності. Цивілізованість, побудована на життєвому зусиллі, сприймається як елемент світопорядку. Бути цивілізованим – це пріоритетний сенс для людини: спрямовувати всі сили, енергію, інтелект не на абстрактні цілі, а на саму себе.

Розуміння цивілізації завжди персоналістичне і неоднозначне. Її можна зрозуміти тією мірою, якою усвідомлене індивідуальне життя, істина, добро. Однак це не зовсім узгоджується з колективним мисленням. Необхідно також розрізняти цивілізацію як таку (результат колективних зусиль) і ставлення до цивілізації, яке має здебільшого індивідуальну форму. На цій підставі можна виділити два підходи до проблеми цивілізації: антропогенний і соціогенний.

Дослідження механізму сенсоутворення дозволяє уточнити гуманітарний статус цивілізації. Світ, що описується в природничих науках, інколи позбавлений сенсу. Цивілізована людина привносить у світ змісти. Наука про цивілізацію вивчає не просто людину, а самовизначення. Суспільство розглядається як людина такого самовизначення. На кожному етапі розвитку світової цивілізації виділяється певна кількість змістів, які не залежать від конкретної форми. Їх можна назвати *кодами цивілізації*. Кожен з цих змістів актуалізується тільки внаслідок набору певних комбінацій. Людина не спроможна визначити всі змістовні схеми, що діють у цивілізації. Приховані комбінації змістів визначають специфіку тієї чи іншої цивілізації. Нерозчленованість змістів характеризує перехід від первісної культури до перших цивілізацій. Найчіткіше відтворюються змісти, пов'язані з діями, фактами, подіями, числами, назвами.

У сучасній цивілізації є такі відхилення від норми, як зрив діяльності при включеному контролі свідомості, повторенні помилкових дій. Якщо використати зміст як одиницю виміру цивілізації, то можливі пояснення цих відхилень. Для управління діяльністю свідомість залучає нижчі рівні змістоутворення, координаційні схеми, що належать до перших цивілізацій. У перерваних діях відтворюється початок і кінець діяльності людини в перших

цивілізаціях. Людина, відповідно, спроможна зберігати у своїй пам'яті генетично попередні змісти. Тому цивілізації не можуть повністю щезнути. Основним критерієм, який визначає міру науковості цивілізаційних досліджень, є їх здатність об'єктивно відображати соціокультурну дійсність і місце в ній людини. Українська цивілізаційна наука володіє такою можливістю, маючи у своєму розпорядженні необхідний методологічний апарат, що дозволяє реконструювати антропологічний цивілізаційний процес у його суттєвих проявах.

Аналіз наукової літератури з історії цивілізацій дозволяє дійти висновку: домінуючим є акцент на характеристиці того чи іншого її феномену, при цьому не завжди розкривається поліфункціональна – гетерогенна природа цивілізації. Сутність цивілізації не може бути зведена ані до предметної форми, ані до ментальних процесів. Аналіз засобів утілення цивілізаційної ідеї повинен проводитись у органічній єдності з аналізом цілей і завдань цивілізації. Перспективним тут є *синкретичний підхід*. До основних напрямів тематичного змісту теорії цивілізації в Україні на сьогодні можна віднести такі: а) подальше з'ясування і визначення сутності цивілізації; б) виявлення особливостей української цивілізації; в) окреслення місця цивілізаційних досліджень у сучасній гуманітаристиці; г) пошук нових методів, засобів, форм і прийомів цивілізаційного аналізу.

У руслі означених завдань автори цієї монографії поставили за мету дослідити антропологічну сутність української цивілізації, її коду, насамперед, дати сучасне визначення цивілізації загалом. У наявних довідниках воно, зазвичай, зводиться до перерахування відповідної сукупності ознак. Серед ознак, що активно обговорюються, наприклад, в археологічній літературі, яка фіксує реальні (матеріальні) показники змін у суспільстві щодо суспільства первісного (а цивілізація попри всі відмінності її розуміння завжди протиставляється суспільству первісному, якщо виключити застосування терміна до історії людства в цілому). Зокрема, на конкретному речовому матеріалі відомий американський учений Г. Чайлд, пов'язуючи цивілізацію із містом, відтак із міською революцією, виділив такі ознаки цивілізації: наявність міста; певний рівень розвитку (інтенсивної) економіки, що передбачає не простий обмін, а торгівлю; виділення ремісників; податки, наявність привілейованих класів; держава; писемність; початковий розвиток науки; поява мистецтва¹³⁹. Ці ознаки активно обговорюються впродовж багатьох років (вони дискутувалися, зокрема, на симпозіумі 1958 р. в Чикаго¹⁴⁰, у контексті проблем стародавнього міста і його ознак – на Міжнародному

¹³⁹ Childe G. The Urban Revolution // Town Planning Review. Liverpool. 1950. V. 21. № 1

¹⁴⁰ City Inevitable. A Symposium on Urbanization and Cultural Development. Chicago, 1960 560 p.

семінарі в Лондоні в 1972 р.¹⁴¹). У число обов'язкових показників було введено появу релігії як такої, виділяючи інститути храму і жрецького стану, демографічні показники тощо.

Явища, що приписуються цивілізації з її ознаками (держава, міста, торгівля, глибока стратифікація на економічній основі, наявність самостійної «промислової» праці, освіта, можна додати, принципово новий техніко-технологічний потенціал), – у своїй сукупності, а також за реальним змістом і значенням, – об'єктивно зумовлюють прорив у соціальній тканині первісного суспільства (навіть у разі виникнення цих явищ у локальних місцях). Це своєрідний стрибок в історичному розумінні соціальної еволюції, що має загальний сенс. Сформувався новий стан соціальності і місце людини в ній, а тому всі форми і рівні, всі так звані локальні цивілізації і культурно-історичні типи трансформуються в структурно-історичні типи, виявляються в структурно новому потоці руху соціуму, в історично новому просторі, де тенденція руху визначається структурно-сутнісними характеристиками цивілізації, які об'єктивно визначають історичний стан суспільства, людини в ньому, виділяючи його нову стадію¹⁴².

У зв'язку з цим варто зазначити, що в підставі становлення цивілізації лежить значне зрушення в принципах відтворення людини і суспільства. Таким зрушенням виступає розділення цілісності первісного суспільства. При цьому важливо підкреслити – розділення саме суспільства як історично певної цілісності – розділення діяльності у всій складності її представленості (виробничої і духовної), розділення соціуму (власне суспільства як соціального організму, представленого колективним суб'єктом), розділення індивіда. Відбувався розпад первісного синерезису в цілому як сутнісної властивості первісності.

Феномен *розділення*, що активно «працює» майже у всіх сферах розвитку життя і вводиться в дослідження всіх біологічних і соціальних об'єктів, вимагає поглибленої уваги під час розкриття особливостей, умов і характеристик будь-яких форм прояву еволюції, зокрема, й соціальної. Саме розділення в різних ємностях його здійснення, що реалізує процеси диференціації і спеціалізації як механізми змін – розвитку у тісному зв'язку з інтеграцією, забезпечує реальний рух, розвиток усіх форм життя. В цьому плані розділення, що зумовило стрибок на історично новий рівень, має розглядатися нині на підставі нових методологічних досягнень і конкретно-історичних знань як антропологічний процес становлення цивілізації, оскільки творцем її

¹⁴¹ Man, Settlement and Urbanism. Proceedings on meeting of the Research Seminar in Archaeology and Related Subjects, held at the Institute of Archaeology London, 1972. A., 979 p.

¹⁴² Юрій М., Алексієвцев Л., Калакура Я., Удод О. Україна найдавнішого часу – XVIII століття: цивілізаційний контекст пізнання. Тернопіль: Астон, 2012. Кн. 1. С. 74 – 125.

є людина. Розділення суспільства як прояв глобального за своїм змістом переходу відбувалося на всіх основних вісях його цілісності. Це складний багаторівневий процес, розтягнений у часі, що включав хаотичні і структуровані елементи, процес, який ніс на собі всі особливості переходу як особливого структурного компонента руху-розвитку. Але одночасно своїм специфічним змістом розділення вибухало і визначало межу між двома історично різними системами, позначаючи цей перехід як історично значущий стрибок в еволюції соціуму¹⁴³.

Визначальним структурним компонентом такого розвитку виступало розділення – створення нової структури виробництва, історично нового за суттю формування особливих виробничих і технологічних структур, розгортання їх функціональних зв'язків, взаємодія різних видів такої спеціальної діяльності, багатоплановою спеціалізацією засобів, індивідів, появою відповідних норм функціонування продуктів праці тощо. Внаслідок цього сформувалося принципово нове виробництво: а) розділене двокомпонентне виробництво – промисловість (спочатку у формі ремесла) і сільське господарство (у формі землеробсько-скотарського господарства) і б) розділене двоосновне виробництво – виробництво засобів виробництва і предметів споживання (реалізація продуктів землеробства і виготовлення предметів широкого вжитку), – виробництво, яке зберігало принципи своєї організації до сьогодення. Саме у формуванні такого виробництва мало місце, зокрема, виділення ремесла як форми прояву розділення. Інакше кажучи, в економічних підставах відтворення суспільства відбувся реальний стрибок у принципово нову якість. Причому все це відбувалося зусиллями людей, які й самі змінювалися.

Одночасно формувалася нова структура обміну – торгівля як необхідна частина виробництва, яка була непослідовною, але водночас формувала і визначала можливості спеціалізації і диференціації вже в тій її першопочатковій формі, коли обмінними одиницями були одиниці товару, металеві злитки тощо, а підставою зв'язків індивідів – вартісні відносини. Виникали нові зв'язки з продуктом і нові відносини між індивідами, можливі лише на економічному забезпеченні нових позицій суб'єктів, що індивідуалізувалися у своїй відтворюючій належній спеціальній діяльності (де відбувалася спеціалізація засобів виробництва, індивіда і спеціальної діяльності), яка забезпечувала реальні (і тільки завдяки їм) можливості виходу з-під жорсткого контролю колективу. Тому вона спочатку з'явилася у структурі особливих колективних утворень, перш за все, більше сімейних общин, що

¹⁴³ Сайко Э. Цивилизация в пространственно-временном континууме социальной эволюции и проблема ее системного слова // Цивилизация. Восхождение и слом. Москва: Наука, 2003. С. 23 – 25, 33 – 37.

спеціалізувалися на виробництві певних видів виробів, торгівлі або діяльності жреців. Змінювалися форми і всі характеристики зв'язків і формувалися нові системи відносин на новому підґрунті (вартісний) – як найбільш адекватній формі, що відповідала новим умовам функціонування суспільства. Рухливість продукту, відірваність його від жорсткого колективного контролю сприяли поглибленню стратифікації суспільства. Відбувалося розділення суспільства.

I, нарешті, володіння великою сім'єю, різними групами індивідів засобами виробництва певних видів праці (і відповідними продуктами), а також вихід їх на самостійні контакти з представниками інших таких самих структур, включаючи інші сфери, через продукт праці створювали певні умови реального самовизначення індивіда. Виникали умови (у формі, що відповідала загальному історичному рівню і можливостям розвитку раннього розділеного суспільства, але неможливі у первісному нерозділеному суспільстві) формування Я – індивіда, відділення його від Ти у структурі Я – Ти, початок структурування відносин Я–Інший, нехай поки що у слабо розвиненому варіанті. Випадіння індивіда з цілісності колективного суб'єкта і формування колективу суб'єктів була великою революцією, що визначила початок нових форм і нової природи соціальних зв'язків, нової соціальності у цілому – центром якої стала індивідуалізована людина. Саме в цьому проявилася одна з антропологічних функцій цивілізації.

1.3. Людина у світі і світ у людині

«Ніколи ще в історії людина не ставала настільки проблематичною для себе самої, як нині», – констатував один із патріархів філософської антропології Макс Шелер¹⁴⁴. І ці слова звучать настільки актуально, ніби сказані сьогодні. Осмислюючи сутність антропологічного коду української цивілізації, виходимо з того, що людина не тільки найбільша цінність, але й завжди неповторна. На це вказує давньоєврейська мудрість: «Жодна людина не схожа на іншу людину. Тому кожен зобов'язаний вважати: заради мене створений світ». Усі знання про людину в ретроспективі, їх практичне значення розміщуються в двох основних площинах: критичній і романтичній. Рефлексія ситуації людини у світі обертається або осудом надбань цивілізації (техніцизму, індустріалізму, сцієнтизму, консьюмеризму), або оспівуванням патріархальності, ідилічним піднесенням до індустріальних фаз соціальності. Водночас незалежно від традицій або всупереч їм настав час перевести обговорення проблеми людини в реалістичний вимір, акцентуючи увагу на її відповідальності за природу, буття, світ, час, перспективи роду.

¹⁴⁴ Шелер Макс // Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (голова редколегії) та ін. Київ: Абрис, 2002. С. 719 – 742.

Сенс людини, її присутності у світі виявляється *post factum*, коли після відходу з життя видно, яке було її призначення і як саме вона ним розпорядилася. Така доля телеологічних об'єктів – виявляти сутність «після»: «особистість у системі своїх «справ» є лише наприкінці тим, чим вона є» (Й. Ланц)¹⁴⁵. Уся справа в тому, що сучасність чим далі, тим більше проблематизує шанси потенційних оцінок. «Завтра» може не бути. Підкреслення можливості-неможливості майбутнього перед рукотворним «ніщо» дає простір для сприйняття людини як «хвороби Землі» (Ф. Ніцше)¹⁴⁶, правила життєдіяльності якої зрослися із законами страшного сну.

Раніше людина усвідомлювала себе творінням. Саме це усвідомлення несамодостатності становило базис її власної раціональності. Раціональність, тобто регулярність, розумна доцільність існування конституювалася якимись більш фундаментальними (надлюдськими) причинами: теїстичний варіант: антропосфера – породження вищої реальності – вписана у схему *harmonia prestabilitada* – кращого з можливих світів; натуралістичний варіант: антропосфера – породження онтогенетичної реальності, замкнута на упорядковуючий вплив держави (Г. Гегель, Й. Фіхте, Ф. Шеллінг), географічного середовища (Геродот, Фукидід, Ж. Боден, Ш. Монтеск'є, Й. Гердер), іманентної людині раціональності (Г. Гроцій).

Тепер же людина усвідомлює себе творцем. Виборене почуття величі, невластиве самосвідомості минулих епох, обумовлює іншу мотивацію життя. Принципом існування виявляється захоплення, засвоєння, що дає поштовх до становлення. На експансивному шляху всепроникаючого і всеохоплюючого творіння проглядаються свої рифи і мілководдя.

Перше. Істерія влади, про яку точно говорив М. Буркхард, а потім і Ф. Ніцше, і яка за допомогою темних нескоримих поривів своїх руйнує раціональність. Невтримне, позбавлене критичних оглядок дерзання спричиняє сум'яття і розпад-муку. На нещастя, не в першу чергу її (муки) суб'єктів.

Друге. У підлеглому теїстичному чи натуралістичному універсумі сенс антропосфери визначається в термінах каузальності, що задаються, як відзначалося, більш капітальними щодо неї трансцендентними стабільними факторами. В ініціативному світі самоздійснення сенс антропосфери виражається в термінах відповідності буття завданням, проектам, які непідвладні будь-якій більш глибокій («трансцендентній») каузальності, що загострює проблему життєвих гарантій укорінення перетворюючих програм, завзятих напівсліпих егоїстичних пошуків.

¹⁴⁵ Ланц фон Либенфельз Й. Геозоология или Естественная история богов. Москва: Белье альвы, 2015. С. 386 – 387.

¹⁴⁶ Ніцше Ф. Повне зібрання творів. Т. 5. Перемішані думки і вислови. Мандрівник і його тінь. Львів: Астролябія, 2012. 300 с.

Третє. В особливому режимі онтологічного обігу, коли не людина виявляється похідною світу, а світ – похідним людини, актуалізується питання розділення задуму і втілення, плану і реалізації. Це видно на прикладі діяльності президента РФ В. Путіна, який для реалізації своїх хворобливих комплексів розпочав війну проти України, демонструючи свої параноїдальні задуми для залякування всього цивілізованого світу.

Перемога розуму є перемогою розумних, доцільних, знаючих і розуміючих екзистенцію, життєсферу; розум же як такий безпомічний щодо контекстів життєзначущих, екзистенціальних. Людина, спираючись на важелі цивілізації, «розбудила» техніку, політику, індустрію. Але ці витончення розуму, продукти логічної правдивості антижиттєві – сіють смерть, зло. Наука знецінює, техніка руйнує, політика перешкоджає. Автоматичні істини індустрії формалістики знеохочують, розбещують, розкладають. Виходить, «творець демонів перестав бути їх господарем?» Рух у буберівському питанні заохочує постановку ряду нових проблем: чи існує світ для людини. Чи людина для світу? Виявляє себе людство зняряддям гармонії чи дисгармонії, конструкції чи деструкції? Розумна чи нерозумна людина споконвічно? У чому джерела, передумови, критерії її розумності? Чи пов'язана її нерозумність з емоціями, як вважав Р. Декарт, або, можливо, нав'язана самонерозумінням, неекстрапольованістю фігур дії, свавіллям?

Епіцентр філософської антропології, як бачимо, – теми раціонального і нераціонального в людині, внутрішніх засад існування, вироблення екзистенціальних опор, гарантій виживання, долі гуманітарних цінностей напередодні зубожіння буття, підриву високого в житті. Вони (теми) поглинаються більш об'ємним, канонічним філософським сюжетом: хто така людина і яке вище (метафізичне) призначення у цілісності буття, культури, духовності їй приготовлене.

Розглянемо докладніше співвідношення концептів *«людина»* і *«світ»*. Філософські картини світу дуже різноманітні, однак всі вони вибудовуються навколо відносин «світ – людина». Хоча, абсолютно прийнятна й інверсія: «людина – світ». Власне, на цій відмінності будуються дві провідні лінії у філософському знанні, які можна умовно назвати об'єктивістською і суб'єктивістською. Об'єктивістські концепції, незалежно від того, є вони матеріалістичними чи ідеалістичними, віддають перевагу світу, вважаючи, що він так чи інакше об'єктивний, тобто не залежить у своєму існуванні і якостях від бажань суб'єктів і людського способу бачення. Істина для всіх одна: для людей, богів, демонів і будь-яких розумних істот. Об'єктивістські філософські концепції вважають, що ми всі можемо і повинні знаходити спільні позиції з питань про риси дійсності і своє місце в ній, а ті, хто опирається в захисті особливої позиції – просто помиляється, впадає в ілюзію. Яскравими прикладами

об'єктивістських концепцій були філософії Г. Гегеля і К. Маркса. Представники цього вчення дуже високо цінували роль пізнання в житті людей, оскільки вважали, що раціональне знання безпосередньо пов'язує нас з істиною і показує світ таким, яким він є.

Протилежністю об'єктивізму є суб'єктивізм, коли світ, спільний для всіх суб'єктів, замінюється на багато малих світів. Я сам собі Всесвіт, я бачу дійсність винятково зі своєї точки зору, перебуваю у своїх ситуаціях і безмежно самотній, тому що ніхто не може розділити зі мною мій індивідуальний світ, що стає в'язницею. Вся інша дійсність переломлюється через моє унікальне «Я», тому важко сказати, чи є що-небудь об'єктивне. Все залежить від мене, і світ ніби з'єднується зі мною, стає моєю проекцією, результатом моєї активності. Кордони між «Я» і світом розмиваються за домінування особистісного початку. Яскравим прикладом такого суб'єктивізму виступає філософія Ж.-П. Сартра, який вважає, що людина, не за своєю волею «закинена в буття» – повністю вільна¹⁴⁷. Загальних істин і загальних правил немає. Кожен проходить через життя на свій страх і ризик, роблячи все, що побажає, і відповідаючи тільки перед самим собою. Піддаватися загальним істинам і поглядам – це зрадити самого себе.

Величезний простір між двома крайніми полюсами і становить поле антропо-філософського пошуку. Власне, найважливішою філософською проблемою є питання: що в світі – від нас, і що – від самого світу? Що від суб'єктивності і що від об'єктивності? Що залежить від людини і що не залежить? Як у Господній молитві: «Господи, дай мені зрозуміти, що я можу змінити, дай мені зрозуміти, що я змінити не можу, і навчи відрізняти перше від другого!». Філософія вже дві з половиною тисячі років намагається це відрізняти, хоча її пошуки не завжди успішні.

Філософи, бажаючи зрозуміти світ, одночасно намагаються розібратися в тому, чи можливе взагалі його осягнення і наскільки воно можливе? Чи можемо ми отримувати істинні об'єктивні знання, чи наша будь-яка зверненість до світу є поглядом через викривлені окуляри потреб і пристрастей? Великий філософ XVIII ст. Імануїл Кант висунув ідею про те, що простір і час, через які ми сприймаємо дійсність, є лише спосіб нашого людського бачення, і який світ «сам по собі» – абсолютно невідомо¹⁴⁸. «Не треба нам цього знати!», – сказали згодом філософи-прагматисти – головне отримувати практичні результати, а що там насправді, зовсім неважливо!». Однак інші філософи не погодилися з такою відмовою від пізнання і вирішили, якщо вже не

¹⁴⁷ Сартр Ж.-П. Буття і Ніщо (фрагменти); пер. В. В. Лях // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія. Київ: Ваклер, 1996. С. 112 – 182.

¹⁴⁸ Денисенко В. Кант Імануїл // Політична енциклопедія / редкол.: Ю. Левенець (голова), Ю. Шаповал (заст. голови) та ін. Київ: Парламентське видавництво, 2011. С. 313.

пробиватися до реальності «самої по собі», то хоча б виробити єдину точку зору на те, яким світ для нас уявляється.

У сучасній західній філософії домінують, дискутуючи між собою, два основні підходи. Згідно з першим, жодних спільних точок зору на світ і долю людини взагалі бути не може. Кожна людина і кожен філософ «варяться у власному соку» і не мають виходу до своїх братів по розуму. Згідно з іншим, можливе взаєморозуміння між людьми і, відповідно, формування єдиних, загальнозначущих уявлень про те, що таке світ і людина. Щоб не впадати в крайнощі, можна сказати, що світ, в якому протікає наше життя – це сплав суб'єктивного й об'єктивного, того, що зовсім не залежить від нас, і того, що залежить. Ця складна діалектика щоразу конкретно розглядається філософією на новому рівні і в новій історичній обстановці.

Виходячи зі сказаного, виникає питання: а що таке, власне, **духовний світ людини**? Духовний світ людини ширший від свідомості, він фундаментальний і первинний. Ця сфера психічного включає в себе також і несвідоме, виступає синтезом «Я» і «Воно». Це та сфера людської екзистенції, де переплетені емоційне і раціональне, об'єктивне і суб'єктивне, матеріальне і духовне, фізичне і психічне, феноменальне і ноуменальне, тваринне і Божественне, розумне й ірраціональне. СENS нашого існування – у творчості духовної і матеріальної культури. В цьому і наше безсмертя. Але будь-який акт творчості передбачає наявність духовного світу людини, що розвивається.

Яка структура духовного життя людини, що впливає на її свідомість? Опишемо її з позицій природного реалізму. У духовному світі людини можна простежити п'ять рівнів: 1-й) вітально-біологічний; 2-й) вітально-екзистенціальний; 3-й) екзистенціально-соціальний; 4-й) первинної інтегративної духовності; 5-й) аксіологічний рівень вищої духовності¹⁴⁹. Стрижневими напрямками духовного світу людини є: а) когнітивні напрями; б) здібності та відчуття; в) потреби. На першому **вітально-біологічному рівні** виникають вихідні умови для формування духовного світу. Когнітивні (пізнавальні) здібності зводяться головним чином до відчуттів і сприйняття. Тут ще немає рефлексії (усвідомлення себе і світу в ньому). Це тільки суто природний, підсвідомий і переддуховний рівень. Здатність відчувати елементарна. Вона полягає в переживанні таких станів, як голод, біль, задоволення, радість, страх тощо. Тут також формуються елементарні потреби: в збереженні і продовженні життя, в самоутвердженні. Виникає природна, загальнобіологічна пам'ять. Цей рівень характерний для всього живого.

Другий рівень – **вітально-екзистенціальний** (де життя розуміється як існування). Тут відбувається, по-перше, розширення когнітивних здібностей.

¹⁴⁹ Юрій М. Ф. Людина і світ. Київ: Дакор, 2006. С. 124 – 151.

Це вже більш розвинуті функції: мислення, знання, мова, формуються здібності споглядання. Сфера відчуття збагачується: з'являються складні емоції: любов, відповідальність, обов'язок. Щодо потреб, то вони набувають специфічно-людських, екзистенціальних рис: пізнання світу і персоналізація, тобто потреба в тому, щоб мене визнали особистістю, поважали. Тут виникає духовність як індивідуальна суб'єктивність.

Третій рівень – **екзистенціально-соціальний** (головний зміст існування людини – її буття в суспільстві) покладається Духом як вільний світ. У когнітивній сфері виникає соціальна пам'ять (об'єктивний Дух). Формується сфера соціального відчуття (альтруїзм, гуманізм, свідомість суспільного обов'язку). З'являється особистість, здатна бути вільною. Потреби мають історію, можуть розвиватися в історії роду, країни. Виникає самосвідомість роду, спілкування, діалог між «Я» і «Ти». Людина переживає себе соціокультурною істотою. Вона прагне у своїх потребах до об'єктивного Духу – культури, потрапляючи, тим самим, у сферу свободи або вибору. Виникає світ ідеальних сутностей, символів, що розширює сферу об'єктивного Духу. Споглядання, мислення, відчуття стають взаємопроникними.

Четвертий рівень – **первинної інтегративної духовності**. Людина знаходить тут особисту свободу. Вона здатна орієнтуватися в нормах і заборонах; свідомість спрямовується на ритуал. Тут змінюються пізнання, відчуття, потреби. Виникає духовність як світ прагнень до цінностей. Людина ототожнює себе зі світом трансцендентним (поза межним), намагається розв'язати проблеми власного буття через створення нової системи цінностей.

П'ятий рівень – **аксіологічний** (ціннісний) рівень вищої духовності. Свідомість людини прагне до абсолюту, до пізнання його, злиття з ним. Це вищий пункт нашого розвитку, тут виникають філософія і релігія. Філософія прагне зрозуміти безкінечне існування, але не злитися з ним. Релігія ж закликає до тотожності з вищим світопорядком. Формуються вищі атрибути людської духовності – ідеальні вірування, кінцеві проблеми, питання про сенс буття. Ми стаємо здатними пережити себе як надприродну, надсоціальну істоту (сакральну, таємну). В релігійній філософії виникає ідея Бога-людини. Тут і настає історичний синтез свідомості і людської духовності, тут виникає справжня людська індивідуальність. Не менш важливими є взаємовідносини індивідуального та суспільного ¹⁵⁰. Індивідуальність – не просто «атомарність» людини, швидше характеристика її одиничності і своєрідності, що виводить за межі цієї одиничності. Інакше індивідуальність людини не відрізнялася б від індивідуальності, наприклад, стільця чи стола. Це не є заслугою людини і самість не є нашою власністю. Як сказав сучасний

¹⁵⁰ Володін П. В. Взаємовідносини індивідуального і суспільного в процесі становлення особистості // Гуманітарний вісник ЗДІА, 2009. Вип. 39. С. 62 – 70.

німецький філософ Ю. Габермас, «моя концепція мене самого» має сенс лише тоді, коли людина визнається і як взагалі особистість, і як саме ця індивідуальна особистість¹⁵¹.

З іншого боку, справедливим видається твердження про те, що людина є системою множинності, розділеною на багато малих «я». Один із релігійних мислителів сучасності Мартін Бубер говорив: «Особистість бачить саму себе. Індивідуальність зайнята своїм мого: мій характер, моя раса, моя творчість, мій геній»¹⁵². Тобто для особистості характерне твердження: «я є», а для індивідуальності – «я така». Мабуть, має рацію і Оскар Вайльд, стверджуючи, що душа людини непізнана. «Ти сам – остання з усіх таємниць»¹⁵³.

У зв'язку зі сказаним, виникає запитання: що *робить людину людиною*? Можна виокремити три головні відповіді на це питання. Виокремлення є умовним, звичайно, оскільки історії і філософії культури могли об'єднуватися в тих чи інших ученнях, або одна і та сама відповідь могла по-різному пояснюватися в різних концепціях. Безумовним залишався і визнавався лише зв'язок людини з оточуючим світом, хоча характер зв'язку і його оцінка теж неодноразово були предметом дискусій. Але саме питання і відповіді на нього передбачають пізнання як необхідний і природний для людини спосіб її самореалізації.

Перша відповідь була прив'язана до трансцендентного, тобто до релігійних, метафізичних та ідеалістичних поглядів. Це один з ранніх способів розв'язання проблеми людини, з ним пов'язано народження світових релігій, тобто усвідомлення того, що існують надсвітові сили, від яких залежить і світ, і сама людина. Їй пропонувалося не обмежуватися видимим і чуттєвим світом, а бути вище, тягтися вгору, зазираючи за горизонт буденного життя. В людині є духовний початок або душа, але в повсякденні і в хвилюваннях вона забуває про неї, захоплюючись тілесними, чуттєвими бажаннями і мріями. В результаті вона опиняється в полоні змінних і утопічних мрій, беручи їх за істину. Це призводить до руйнації і втрат образу і подоби Бога, згідно з яким людина була створена, як стверджується, наприклад, у християнському віровченні. Опинившись унаслідок свого гріхопадіння внутрішньо роздвоєною, людина все-таки зберегла можливість наближення до вищого в собі, до Бога. Для цього необхідно виконувати настанови Ісуса Христа – уособленій єдності Бога і людини.

Згідно з таким поглядом, все істинне, вічне і людське в людині – від Бога. Але в ній є і неправдиве, змінне, низьке, мирське. Воно нерідко панує

¹⁵¹ Хабермас Ю. Філософський дискурс Модерну. Київ: Четверта хвиля, 2001. 424 с.

¹⁵² Салій А. Два образи віри Мартина Бубера в призмі новітньої юдейської філософії // Філософські обрії. Полтава, 2007. № 18. С. 186 – 199.

¹⁵³ Вайльд О. Портрет Доріана Грея. Київ: Видавництво «Школа», 2003. 255 с.

над нею, тому необхідні зусилля для переборення влади мирського над людським. Потрібна боротьба зі спокусами «світу цього», відмова від діяльної участі в ньому і відтворення в собі першопочаткового образу і подоби. При цьому людина уподібнюється Богу не тільки в його образі, але і в його творчості, оскільки відновлює в собі і процес творення себе самої¹⁵⁴.

Відновлення людини є метою не тільки розвинених релігій. Воно передбачалося і в стародавніх формах вірувань, коли ще не було поняття єдиного Бога. Взагалі релігія (re-ligio) – це відновлення «ліги», тобто зв'язку, союзу, спільноти. У стародавні часи це малося на увазі зв'язок людини з видимим світом. Його було достатньо, мабуть, поки цей світ задовольняв її природні потреби. В міру формування духовної культури відмінність вірувань переборювалася, і стародавні пророки говорили про необхідність віри в єдиного – без певного образу – Бога. Лише така віра, вважали вони, зможе відновити у людині її першопочатковий образ.

Такий спосіб розв'язання проблеми людини розвивався не тільки в релігійних, але і в філософських ученнях, які прийнято називати ідеалістичними або метафізичними. На відміну від релігійних, де основним значенням наділялася віра, філософські вчення становили цілі системи знань і доказів. Їх засвоєння передбачало інтелектуальні зусилля людини. Водночас, у філософії цього напрямку, особливо в стародавній, висувалися вимоги і до способу життя людини. Він мав відповідати поняттю або ідеї людини, сприяти і зусиллям її розуму, і чистоті помислів, і душевності думок. У такій вимозі немає нічого незвичного. Відомо, що навіть просте зосередження або увага потребують певних зусиль, а оточення, зокрема і спосіб життя, їм може сприяти або перешкоджати. У філософії передбачається, що для досягнення вищої мети необхідне засвоєння певних понять-універсалій. У Геракліта був «логос», у «піфагорійців» – «мудрість» або «число», у «елеатів» – «сутнісне»; у Платона і платоніків – «надсутнісне єдине благо», у Г. Гегеля – «абсолютний дух»¹⁵⁵.

Друга відповідь протилежна першій, оскільки спрямовує свідомість людини до світу, в якому вона проживає. Її можна назвати науковою, матеріалістичною, а в застосуванні до суспільства – соціотехнічною. Тут ідеться про іманентний об'єкт, з притаманними йому природними, фізичними властивостями. До таких об'єктів належить і людина як частина природи і залежний від неї продукт. Необхідно пізнавати природу, оточуючий світ, щоби послабити або зовсім усунути свою залежність від нього, щоби відбутися, тим самим, як людина. Взагалі в межах цієї відповіді людина завжди трактувалася як результат впливу на неї природних або соціальних

¹⁵⁴ Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. Історія філософії. Проблема людини та її меж. Навчальний посібник. Вид. 4-те. Київ: КНТ, 2016. 396 с.

¹⁵⁵ Там само.

умов і обставин. Їх, відповідно, необхідно змінити, що і зробить її власне людиною. Розв'язання проблеми тут передбачає два етапи: пізнання об'єктивних закономірностей природи і суспільства, єдиних за своєю суттю, а потім на підставі пізнання, перетворення і природи, і суспільства, переборення стихійності в них з послідовним контролем і управлінням. Діяльність щодо зміни природи і суспільства, тобто практика, буде в підсумку здійснюватися на підставі загальних законів буття, що в перспективі має забезпечити єдність і гармонію людини і перетвореної природи.

Таке розв'язання проблеми нагадує стародавнє уявлення про космічну сутність людини. Але в давнину передбачалося, що ця сутність може бути віднайдена і зрозуміла на шляху внутрішнього перетворення людини. Більш пізні вчення засновані на переконанні, що її сутність проявить себе повною мірою лише на шляху зовнішніх перетворень. Через освіту, тобто засвоєння істинних, а не ілюзорних знань про світ, окрема людина, зокрема і людство в цілому, змінюючи природу і суспільство, переборить свій відчужений і відсторонений стан. Тим самим вирішиться одвічна суперечність між індивідуальною обмеженістю окремої людини і її родовою сутністю, встановляться рівність і справедливість між людьми.

До такої відповіді на питання про людину причетні всі проекти соціальних перетворень, починаючи з «Держави» Платона. До нього можна віднести й утопічні вчення Т. Мора, Т. Кампанелли, Ф. Бекона, Д. Вераса, а також мислителів Близького і Середнього Сходу: аль-Фарабі, Нізамі, Ібн Туфайля, Ібн Рушда та ін. У межах цієї відповіді знаходяться раціоналістичні проекти Ж. Мельє, Г. Маблі, Дж. Мореллі, теорії соціалістів-утопістів і революційних демократів – марксистська концепція суспільства і шляхи його перетворення теж знаходяться в руслі цих учень. Основна теза марксизму – панування над людьми їх власних відносин і необхідність ліквідації його будь-якими засобами для досягнення всезагального звільнення.

Третю відповідь можна назвати безпосередньо філософською. Вона не суперечить обом попереднім, які заперечують одна іншу відповіді. Швидше вона їх об'єднує в самій людині. За давньою легендою, на триножнику Дельфійського оракула був напис: «Пізнай себе, і ти пізнаєш богів і всесвіт». Жодному з основних філософських напрямів цей варіант розв'язання проблеми людини прямо не відповідає. Його важко віднести до матеріалізму, оскільки вирішальною роллю в ньому наділявся дух, а дух, на відміну від природних явищ, що існують з якоїсь внутрішньої причини, сам визначає своє існування. Але це не означає, що дух не потребує чогось зовнішнього. Для самостворення і самореалізації йому необхідний «матеріал» – щось оречевлене і видиме. Тому лише умовно цю відповідь можна віднести до ідеалізму.

Найближчим і безпосередньо даним «матеріалом» для прояву духу є тілесність людини, у більш широкому розумінні – образ її життя, культура. В давнину, як і в середньовіччі прибічники подібного уявлення про роль духа в становленні людини просто уособлювали собою свої погляди і вчення, показуючи, тим самим, кінцеву мету в прагненні людини бути самою собою. «Шукай у собі те, чого не знаходиш в інших», – один із заповітів давньої мудрості. А той, хто знайшов у собі – побачить знайдене і в інших. Не можна, звичайно, знайти те, про що не маєш уявлення. Але уявлення про прості моралі є, мабуть, у кожного. Річ у тому, як ставиться до них людина. Одна вбачає в них лише порожні абстракції, не задаючись тим, щоб жити у відповідності з ними. У неї життя складається саме собою, майже без її участі. А порівнянно зі щоденними турботами, моральні норми можуть справді видаватися наївними і далекими від життя. Як живе така людина, так вона і мислить¹⁵⁶. Інша, навпаки, маючи уявлення про належне, намагається будувати відповідно до нього своє життя. Як вона мислить, так і живе. Це дуже нелегко, оскільки не відповідає звичному ставленню до думки, до розуму взагалі. Прийнято вважати, що він, порівняно з життям, менш значущий¹⁵⁷. Але культура у своєму становленні зобов'язана тим, хто вважає інакше.

Таким чином, можна звертатися до Бога і очікувати, що він настановить людей (перша відповідь), або зайнятися наукою, створювати проекти нового суспільства і людини, писати розумні книги, вважаючи, що вони зроблять людей розумнішими і добрішими (друга відповідь). Багатьох людей, занепокоєних колізіями сучасності і власного життя, ці відповіді задовольняють. Сучасна цивілізація містить у собі багато спокус, включаючи і спокуси взагалі не думати про її проблеми і перспективи. Однак давно сказано: «Неможливо не прийти спокусам, але горе тому, через кого вони приходять» (Лк. 17:1). Бог, за всієї його любові до людини, не може сприяти спокусі, її безвідповідальності. Про це немало пишуть філософи, соціологи, культурологи. Сподівання на особистість менш давнє, ніж на богів, але більш давнє, ніж на науку і техніку. Це, власне, і є філософське розв'язання проблеми людини (третя відповідь). Чому філософське? Тому, що філософія колись народилася з усвідомлення простої істини: людина сама себе має робити людиною. І покликання її в тому, щоб зберегти себе як людину, всупереч усім спокусам культури і цивілізації. А якщо вона з якихось причин втрачає себе, то шукати її потрібно тільки в самій собі. Спертися їй в цьому пошуку знову ж таки немає на кого, крім себе самої. Адже сказано людині: «Пізнай себе». І ніхто за неї цього зробити не може. Прикладами філософського розв'язання

¹⁵⁶ Юрій М. Ф. Людина і світ. Київ: Дакор, 2006. С. 124 – 151.

¹⁵⁷ Шелер М. Человек и история // Человек: образ и сущность. Перцепция страха. Ежегодник. Москва: Наука, 1991. С. 133 – 159.

проблеми людини можуть бути вчення і життя Будди, Конфуція, Геракліта, Сократа, Епікура, філософів-стоїків, Ісуса Христа, подорожніх філософів середньовічної Європи, Ж-Ж. Руссо, Г. Сковороди та ін¹⁵⁸.

У підсумку необхідно зазначити, що порівнювати перелічені відповіді на питання про людину можна за різними критеріями. І все-таки для кожного завжди залишається можливість вибору свого шляху. А якщо не вибирати, якщо сумістити в собі всі шляхи? Стародавні вчення свідчать, що таке суміщення допустиме, що це особливий шлях – шлях міри. А мірою всього, як стверджував перший софіст античності Протагор, є людина.

Виходячи із цих стислих роздумів про місце людини в світі, можемо екстраполювати основні постулати викладеного на українське суспільство в його антропологічному вимірі, починаючи з найдавніших часів і до сьогодення, що вкладається у три відповіді щодо місцезнаходження української людини перед природою, Богом, світом і його пізнанням, яке так чи інакше виражалось в етногенезі українського народу, становленні нації та державності і, нарешті, в розвитку української цивілізації на теперішньому етапі.

1.4. Антропоцентризм української культури і цивілізації

Антропоцентризм – філософський світоглядний принцип, змістом якого є розуміння світу у зв'язку з участю в ньому людини як свідомодіяльного фактору. У розвитку історії та філософії проблема людини в оточуючому світі завжди була провідною, а нині вона відіграє пріоритетну роль у розумінні сучасного світу. Становлення людини було пов'язане з виокремленням її з природного середовища, тваринного світу, з усвідомленням себе не просто представником людського роду, але й як індивіда й особистості. Зміст принципу антропоцентризму історично змінювався, виходячи з розуміння сутності людини в межах гуманітарних уявлень різних філософських шкіл і вчень, а також у зв'язку з різним рівнем розвитку конкретно-історичних знань про людину, результатами її самопізнання і самосвідомості. Іншими словами, **антропоцентризм – світогляд і метод**, згідно з яким людина – це центр всесвіту і мета всіх подій, що здійснюються у світі, включаючи й наукові дослідження. Людина в антропоцентричному типі культури позиціонує себе світові більше, ніж світ людині, вона фігура, тоді як світ – тло, людина впливає на світ, вона відносно світу активна і динамічна, а світ більш статичний, людина спостерігає за світом, а не навпаки.

¹⁵⁸ Людина і світ: підручник. / Губерський Л. В., Кремень В. Г., Приятельчук А. О. та ін.; за ред. Л. В. Губерського. 3-тє вид., перероб. і доп. Київ: Знання, 2007. 350 с.

Загальною ниткою антропоцентричних картин світу є людський гнозис, але не уречевлений. Чи не тому антропоцентрична онтологія – це вчення про сукупну цілісність буття, за яким воно розглядалося тільки з позиції людського розуму, і питання про те, чи єдина ця точка зору і чи може бути позалюдський логос про світ, не виникало. Тільки коли світ «постарів» за стільки століть його усвідомлення, буття як єдине «розпалося» на множинність оречевлених онтологій. Активність людини щодо світу проявляється в теоретично встановленій і майже здійсненій можливості впливати, видозмінювати, пристосовувати до своїх потреб оточуючий світ (з погляду людини – удосконалювати), з чим і пов'язана цивілізаційна парадигма розвитку людського суспільства. Навіть те, що кожній епохальній свідомості відповідала своя картина світу, яка може бути прочитана як картина людини про світ і в якій кожен з її складових компонентів (чуттєво-просторовий, духовно-культурний, метафізичний) визначався людським світорозумінням, свідчить про антропоцентризм як дороговказну нитку ансамблю епох від античності до сьогодення. За словами Аристотеля, метою усіх людських учинків є щастя, що полягає у здійсненні людської сутності, тобто у мисленні та пізнанні, що свідчить про перевагу духовної праці над фізичною¹⁵⁹.

Як уже зазначалося, деякі проблеми антропоцентризму були порушені вже у філософії *античного суспільства*, де знайшли своє логічне обґрунтування у творах давньогрецьких філософів. Уже тоді Протагор (V ст. до н. е.) проголосив положення про те, що «людина – це міра всіх речей», яке зберегло своє значення і до наших днів. Його частково уточнив Сократ (V ст. до н. е.) у тому розумінні, що тільки «людина, яка мислить, – це міра всіх речей». Велике значення для розвитку антропоцентризму мало природно-матеріалістичне вчення Демокрита (V – VI ст. до н. е.) про людину як мікрокосм; визначення Аристотелем (IV ст. до н. е.) людини як найглибиннішої сутності буття. В межах філософії стародавнього суспільства антропоцентризм мав в основному онтологічний зміст, розглядаючи людину як необхідну складову частину неосяжного Космосу, як його найвищий стан. Уже тоді були закладені установки для тлумачення світу у зв'язку з його співмірністю з людиною, або іншими словами – антропоцентрична ідея в античності виступала в своєму ембріональному вигляді як комплекс прогностичних інваріантів майбутнього розвитку. Кожна з наступних епох «виймала» з античності, як з комори, елементи своєї майбутньої культурної та цивілізаційної моделі і виносила назовні поновлений варіант антропоцентричної ідеї. У цьому розумінні античність стосовно інших епох була базовою системою, і без неї антропоцентризм позбавлений цілісності.

¹⁵⁹ Буття людини. Соціально-філософський аспект: колективна монографія / за ред. А. М. Федя, Л. І. Мозгового. Слов'янськ, 2004. С. 7 – 8.

Якщо для античності антропоцентрична ідея видається зовсім не далекою, то словосполучення «антропоцентризм середньовіччя» може здаватися абсурдним, оскільки трактується буквально як центроване становище людини щодо Причини, котра її породила – Бога. Погодимися з тим, що середньовічна картина світу геоцентрична, однак поняття «картина світу» вписується в горизонт антропоцентричної культури, яка виявляється значно ширшою від конкретного плану епохального вираження, що дозволяє говорити про антропоцентризм у широкому розумінні. Людина усвідомлює себе як засіб і сенс Творіння, заради людини Бог-Отець відправив Єдинородного свого Сина на смерть. Бог підніс і возвеличив людину тим, що створив її за образом Божим і підняв її до таких вершин, з яких відкривається таємниця вічного життя¹⁶⁰.

Вочевидь, у центрі *середньовічної етики* розташовується не тільки Бог, це є двосторонній, нерозривний, вертикально вибудований зв'язок Людини і Бога. У двочленній нерівно масштабній і аксіологічно незіставній головній бінарній опозиції відсутність одного члена означає неможливість існування іншого. На одному полюсі системи – абсурдність буття без Бога й «обожнення» людини в акті спасіння, на іншому – неможливість існування світу без людини, і Христос як Боголюдина. Розуміння непереборності відстані, недосяжності і незбагненності Бога сприяли розвитку такої віруючої свідомості, яка за необхідності спрямовувала людину до Бога і все буття підпорядковувала цьому зв'язку з Ним. Завдяки цьому людина акцентувала увагу не тільки на Богові, але не меншою мірою на ставленні людського до божественного, смертного до безсмертного, земного до небесного, темного до світлого, хибного до істини. Переносячи на себе відношення «людина-Бог», людина почала мислити себе як амбівалентна сутність, знаходячи у собі нижче і вище, матеріальне і духовне, виділяючи зі своєї цілісності душу. Душа людини набуває статусу самостійної і незалежної від тіла субстанції, стає особливим органом зв'язку з Богом, єдиною, що здатна відчувати і розуміти Його волю. Це «оголення» душі, свідомо «вийнятої» з її гріховного тіла, відкрито показує Аврелій Августин у «Сповіді». З його відкритих і відвертих молитов до Бога виходить, що немає нічого і нікого іншого, крім Її (душі) і Його – Бога: «Боже мій! Невже є в мені щось, що може вмістити Тебе? Хіба небо і земля, які Ти створив, і на якій створив і мене, вміщують Тебе? Але без Тебе не було б нічого, що існує, – отже, все, що існує, вміщує Тебе»¹⁶¹. Про неможливість поставити в центр середньовічного мислення Бога окремо від людини

¹⁶⁰ Чікарькова М. Антропоцентричний аспект гуманізму як методологічна проблема // Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету ім. Івана Франка 2010. Випуск 22. Філософія. С. 16 – 26.

¹⁶¹ Августин А. Исповедь; пер. с лат. М. Е. Сергеевко. Москва: Наука, 1991. Кн. 1. С. 53 – 54.

говорить те, що в головному християнському таїнстві Причастя відбувається з'єднання людини і Бога. Таким чином, антропоцентрична парадигма в Середньовіччя не тільки не зникає, але, навпаки, знаходить своє подальше продовження в рефлексії людиною самої себе, своєї внутрішньої духовної сутності як умови розуміння Бога і практично здійснюється за допомогою центральної бінарної опозиції «людина – Бог».

Особливе значення в розвитку антропоцентризму мала *епоха Відродження*, коли були подолані релігійні уявлення про дематеріалізовану людину і нові погляди про її сутність і призначення, які формувалися на усвідомлено-гуманістичному підґрунті. Це стало можливим у процесі подальшої індивідуалізації людини, виокремлення нею самої себе не тільки з іншого світу, але і зі спільноти собі подібних, використання діалогу і спілкування як засобу самопізнання і самоствердження. Для людини відкрилася реальна можливість досягти добра, прекрасного, істинного. Потрібно було тільки віднайти інструмент пізнання, піднісши саму себе, свої здібності і можливості. Отже, людина епохи Відродження поставила себе в центр світобудови. Питання про те, що надавало людині впевненості у своїх силах, наводить на думку про роль середньовічної саморефлексії, яка збагатила людину досвідом аналізу самотуття душі у світі. Тому теза Протагора була піднята на щити вже новою людиною, в якій з'єдналися духовна міць і тілесний дух. Розглядаючи наступність антропоцентричної ідеї, варто вказати, що сама думка про те, що людині належить центральне місце в Божественній світобудові, утверджувалася релігійною догмою про людину як вершину Творіння. Сфера буття Бога, за християнською теологією, – не хаос, а надрозум, її неосяжність для людського розуму впливає з того, що вона мислилася не просто як порядок, а як джерело і начало порядку¹⁶². Поступово культ Бога почав ототожнюватися з культом людини. Зокрема, М. Кузанський писав про людину як «людського Бога», про те, що вона є мікрокосмом, або «людським світом»¹⁶³.

У період *Нового часу* усвідомлення людиною себе в оточуючому світі відбувалося на підставі науково-гуманістичного підходу і свого подальшого розвитку антропоцентризм набув перш за все у сфері гносеології і психології. Новоевропейський раціоналізм розділив світ на вільного й активного суб'єкта і все інше, що протистоїть суб'єкту. В цей період шляхом абсолютизації активної ролі людини утверджувалося уявлення про її можливість безмежного панування у світі. Ф. Бекон, вважаючи, що людина може і має бути величною, вилучив дослідження завдань з компетенції науки, залишаючи їх метафізиці.

¹⁶² Попович М. В. Нарис історії культури України. Київ: АртЕк, 1998. С. 87.

¹⁶³ Кузанский Н. Сочинения: В 2 т.; пер. с нем. Москва: Политиздат, 1979. Т. 1. С. 271.

Звеличування розумових здібностей людини в *епоху Просвітництва* йшло поруч з розвитком механістичних уявлень про її природу. За певних соціальних умов, вважав Ж. Ламетрі, мавпа може стати «маленьким парижанином». Таким чином, формувався соціоцентризм як світоглядна настанова, що припинив домінувати і в новітній філософії. «Людина народжена для суспільства» – найулюбленіший афоризм Й. Гердера. Проте філософія Нового часу вбачала в людині насамперед її духовну сутність, що визначає й сутність самої філософії (Й. Фіхте). З розвитком філософської думки посилюється увага до проблеми сутності людини, її місця та значення у світі, взаємодії зі Всесвітом. І. Кант вважав, що людина має діяти так, мовби сама вона Бог, тобто брати на себе всю відповідальність за самостійні рішення та за наслідки своїх учинків.

З розвитком природознавства антропоцентризм поступово залишав сферу науки і зосереджувався у богослов'ї. Відкриття М. Коперника та Г. Галілея зруйнували уявлення про людину як центр Всесвіту. Засновник психоаналізу З. Фройд розвіяв ілюзії щодо домінування раціональної свідомості у поведінці людини. Американський філософ та соціолог Г. Саймон зводив призначення людини до істоти для перероблення інформації і відмовляв їй у будь-якій унікальності. Ідеї звеличування і приниження людини мають свої світоглядні закономірності. Уявлення про беспорядність змінюється на межі ХХ ст. вірою у безмежні можливості людини, а невдовзі – скепсисом щодо її розумових здібностей та перспектив прогресу. Певною мірою ідеї антропоцентризму використала й розвинула філософія екзистенціалізму. Ці ідеї співіснують, змішуються з природо-, лого-, тео-, соціоцентризмом.

У межах погляду на людину як «міру всіх речей» (Протагор) за останнє століття розвитку філософської думки сформувалися три напрями концепції антропоцентризму: *метафізичний антропоцентризм* – людина постає як абсолютне буття, що існує в історичному просторі та часі (С. К'еркегор, Ф. Ніцше, екзистенціалісти); *космологічний антропоцентризм* – розглядає людину як центр всесвіту крізь призму еволюції природи (Т. Гекслі, П. Тейяр де Шарден); *аксіологічний антропоцентризм* – убаचाє в людині всі можливі цінності (Л. Фейєрбах, М. Шелер)¹⁶⁴.

Нині антропоцентризм набув подальшого розвитку як у зв'язку з новими відкриттями у галузі природничих і технічних наук, новими космічними та інформаційними технологіями, так і з позицій сучасних філософсько-соціологічних підходів. Висунутий і розроблюваний природознавцями на підставі даних астрофізики, системотехніки, кібернетики, штучного

¹⁶⁴ Соколов В. Антропоцентризм // Енциклопедія сучасної України. URL: http://esu.com.ua/search_articles.php

інтелекту, біології та інших наук антропний принцип конкретизував умови і можливості фізичного існування людини у Всесвіті. Водночас людина як матерія, що мислить, ітлфкс глибше усвідомлює себе активно діючим фактором соціального і оточуючого її природного середовища, всього буття у масштабах світобудови. Це визначає уявлення про людину як свідому співучасницю світової еволюції, робить її відповідальною за результати своєї діяльності, ставить підвищені вимоги до рівня суб'єктивного фактору в цілому, висуває на перший план професійні, організаційні, моральні і духовні риси особистості. Значення набувають її самопізнання і самосвідомість, визначення механізмів регулювання і саморегулювання, духовної сфери, оволодіння знаннями, функціонування інтелекту, встановлення контролю за результатами своєї діяльності.

Відзначаючи зростаюче значення принципу антропоцентризму у пізнанні і перетворенні сучасного світу, варто застерегти від його абсолютизації, підкреслити необхідність розглядати його зміст тільки у співвіднесенні з об'єктивними законами буття і, відповідно, з усіма іншими принципами пізнання і діяльності людини і людства. Сучасний антропоцентризм не тільки розвиває далі ідеї епохи Відродження про людину, її властивості і місце у світі, але й певним чином повертає до світоглядних підстав космоцентризму стародавнього суспільства, тільки на новій, збагаченій сучасними науковими даними, підставі. Розвиток антропоцентризму історично відбиває зміну його змісту: на ранніх етапах людина виступала як результат еволюції світу, потім вона поступово ставала співучасником світового процесу, а нині – перетворюється на вирішальний фактор його організації і розвитку.

Однак перехід людства на якісно новий щабель розвитку в соціокультурному та духовному відношеннях – на сьогодні лише реальна можливість виходу його з глобальної кризи, але далеко ще не реалізований стан. Труднощі і небезпека у здійсненні цього завдання виходять в основному від самої людини: недостатнього рівня її свідомості, нерозуміння суспільством причин і механізмів функціонування природних, антропологічних і соціальних явищ у їх взаємодії як специфічно особливих елементів єдиного світового буття. Людство має оволодіти в повному обсязі досягненнями духовної культури, наукою мудрого управління і регулювання світовими процесами. Це завдання не може бути вирішене поза сучасним історичним і філософським знанням про світ.

Проблема людини, її сутності та сенсу життя є однією з центральних у тисячолітній історії української суспільної, філософської, історичної та релігійної думки. Ще в дохристиянські часи, тобто за язичництва, людина сприй-

малася не лише як частина Космосу, а й як вершина природи. Антропоцентризм української культури прослідковується вже з самого початку Києворуської держави, яка межувала на сході з Великим Степом. Хвилям кочових набігів цієї степової стихії, що охоплювала два континенти, можна було протистояти не тільки матеріально, а й духовно. «Хаосу», «безодні», «зовнішній темряві» ворожого Поля київські русичі знайшли альтернативу в «розумній ойкумені» міста як софійного початку.

Згадувана концепція софійного світу, тобто пошуку розумного начала не тільки в інтелекті, а й у предметному бутті людини, розроблена античною цивілізацією, в X ст. була підхоплена майже в непереробленому вигляді в Києворуській державі за умов, коли почав формуватися новий, греко-слов'янський тип європейської культури. Протягом Середньовіччя Київ виступав транслятором античної традиції у Східній Європі, репрезентантом якої стала Київська Софія, а відтак Києво-Печерська лавра.

Ідейно-художня концепція Софії Київської унікальна за поєднанням античних та християнських ідей, оскільки в ній тема софійності поєднується через філософемі неоплатонізму з ідеєю онтологічного оптимізму та апокатастасису – благосного повернення людства до богоданої чистоти ще за земного життя. У розписах Софії відсутні обов'язкові для християнського храму сцени страшного суду, апокаліптичні образи, картини смерті – «Покладання в труну», «Оплакування», «Успіння» тощо. На передній план висунуто сцену Євхаристії, причащення хлібом та вином, що символізувало перетворення плотського у духовне, а в більш широкому плані – спокутування плоті, її очищення та сходження до надчуттєвого першообразу. Напружений конфлікт інтелекту та тіла, що конче драматизував увесь лад західноєвропейської духовності, у православ'ї знімається концепцією «обожнення плоті». Цій плоті в українському менталітеті зіставляється не альтернатива інтелекту, а духовний розум (сутність душі), що, за характеристикою Ісайї Копинського, веде до Бога¹⁶⁵. Це чітко проявилось у наступних, XVI – XVII ст., коли пробуджується національне самовизначення українського народу, що, в свою чергу, загостило інтерес суспільства до універсальних основ європейської цивілізації – античності, християнства та просвітництва, тобто виникають ті самі або схожі ідеї антропоцентризму, які були поширені і в Західній Європі.

Людина розглядалася не лише з позиції гріхопадіння та спасіння, а як найвища цінність, творець самої себе через причетність до Бога, як досконале творіння. Українські мислителі С. Оріховський, К. Сакович, К. Транквіліон-Ставровецький утверджували ідею єдності мікро- та макрокосмосу. На думку Л. Зизанія, світ має чотири рівні і нижчий підпорядкований вищому.

¹⁶⁵ Кримський С. Універсалії української культури // День. 2003. 17 травня.

Найвищий рівень – Людина. М. Смотрицький та інші вважали, що неодмінною умовою пізнання Бога і єднання з ним є самопізнання, оскільки Бог, як і Царство Небесне, міститься в самій Людині. Пізнавши Бога, можна досягти блаженства не лише на небі, а й на землі, оскільки розум людини перебуває у нерозривному зв'язку зі супернатуральним Розумом (Богом).

Справжній антропологічний поворот в українській філософії починається від творчості Г. Сковороди, який наголошував на тому, що людина – головний ключ до розв'язання проблем буття, а найкоротший шлях до Бога пролягає через центр її власного «Я». На його думку, у мікро- та макрокосмосі – один початок і один кінець, спільний корінь, що тлумачиться як Божа сутність. Отже, людина, перебуваючи між «небом» та «землею», намагається поєднати їх у собі. Завдяки самопізнанню відбувається перетворення людини і світу, усунення світового зла¹⁶⁶.

Хоч перші кроки української цивілізації були позначені впливами Візантії, проте в Україні не був прийнятий головний принцип візантизму: панування загального над індивідуальним. На авансцені історії України завжди були люди вільного ратного духу, з яких ніхто не бажав бути глядачем світової драми, а тільки її актором. Ця стихія вільної самодіяльності особистості, без якої не можна було б вижити в умовах кордонної цивілізації (що протистояла варварству степових набігів), живила і Республіку козаків, і вольницю могилянських бурсаків, і вдачу мандрівних дяків та приватну ініціативу громадян у містах, яким було надано Магдебурзьке право, і незалежне становище жінки як товариша у родині, «дружини». На такий самий розвиток вільної індивідуальності спиралася і кордонна цивілізація піонерів американських прерій, з яких починалася історія США.

Щодо України, то певні елементи усвідомлення цінностей людини, зокрема жінки, були присутні вже в Правді Ярослава (яка встановлювала штраф за образу жінки і не застосовувала в правовому розумінні смертної кари чи тілесних покарань). У руслі розвитку ідей представницької влади перебувала і Конституція Пилипа Орлика, і демократичні цінності кирило-мефодіївців («Книга буття українського народу»).

Антропоцентризм залишився провідною тенденцією української філософії, історії і класичної літератури XIX – XX ст. Ним пронизана філософська і літературна спадщина Т. Шевченка, М. Костомарова, М. Драгоманова, І. Франка, М. Павлика, Лесі Українки, М. Коцюбинського, П. Грабовського, Т. Зіньківського, Ю. Вассіяна, М. Грушевського, Д. Донцова, М. Міхновського, В. Липинського та ін. Можна беззаперечно стверджувати, що

¹⁶⁶ Соколов В. Антропоцентризм. Енциклопедія сучасної України. URL: http://esu.com.ua/search_articles.php?id=43068

український антропоцентризм найяскравіше виражений у творчості Т. Шевченка. Цю особливість Д. Чижевський назвав «основною рисою цілої духовної постаті» поета, «провідним почуттям у цілій його творчості, основним патосом його життя... І природа, й історія, і культура – мистецтво, наука, релігія – усе має значення і цінність лише і винятково залежно від цього загального й універсального вихідного пункту – від людини, її переживань, бажань, потреб, страждань»¹⁶⁷. Навіть для характеристики нації поет обирав конкретну людську постать – «матір», «стареньку матір», «заплакану матір», Прометея тощо. Людина у Т. Шевченка є втіленням як національного, так і власне людського, вселюдського. Геніальний поет і мислитель убачав справді людське в національному, і навпаки. Звідси його постійний заклик і пересторога: «Будьте люде!»¹⁶⁸. Ця тема настільки важлива, що розглядається окремо.

Висловлюючи міркування стосовно людини та її співвідношення з природою, І. Франко стверджував, що тут «...мова йде не про якісь окремі світи, які не мають ні з чим зв'язку, але що то є тільки різні вияви однієї сили»¹⁶⁹. Проте саме людина, вміло оперуючи словом, надає речам поетичного забарвлення, тоді як самі речі та ідеї не несуть у собі естетичного: «краса лежить не в матеріалі, що служить її основою, не в моделях, а в тім, яке враження робить на нас даний твір і якими способами артист зумів досягнути те враження»¹⁷⁰. Все своє життя І. Франко дотримувався гармонійності національного і загальнолюдського, розцінюючи її як базову соціальну і моральну цінність. «...Занадто гаряче люблю загальнолюдські ідеали справедливості, братерства і волі», – писав він у статті «Дещо про себе самого» (1897). Письменник прагнув вирватися на висоту, «де видно світло, де пахне воля, де ясніють вселюдські ідеали»¹⁷¹.

Не можна оминати людинознавство ще однієї представниці нового покоління української інтелігенції – Лесі Українки. Як зазначають дослідники, «естетичні погляди Лесі Українки характеризувалися вимогами народності та ідейності мистецтва, де відображення життя має включати в себе мрію про ідеал, за який борються прогресивні сили суспільства. Вона була переконана в тому, що мистецтво покликане виконувати в житті народу високі

¹⁶⁷ Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Мюнхен: Український вільний університет, 1983. С. 128.

¹⁶⁸ Возняк С. Антропоцентризм філософської думки України: ретроспективний погляд. URL: <http://www.mesoecurasia.org/archives/5882>

¹⁶⁹ Франко І. Наука і її взаємини з працюючими класами // Іван Франко. Твори: в 50 т. Київ: Наукова думка, 1986. Т. 45. С. 35.

¹⁷⁰ Франко І. Із секретів поетичної творчості // Іван Франко. Твори: в 50 т. Київ: Наукова думка, 1981. Т. 31. С. 118.

¹⁷¹ Франко І. Дещо про себе самого // Іван Франко. Твори: в 50 т. Київ: Наукова думка, 1981. Т. 31. С. 31.

суспільно-національні функції, зокрема виховну»¹⁷². Можна сміливо стверджувати, що як публіцистичні праці, так і художні твори Лесі Українки містять дослідницькі підходи до покликання людини з погляду етики та естетики. Письменниця значну увагу приділила проблемі поєднання в людині двох начал: загальнолюдського та національно особливого. Ці дві риси вона простежує як у мистецтві, так і в рефлексіях щодо етичних цінностей¹⁷³. І. Михайляк, аналізуючи творчість письменниці, звернув увагу на те, що «свобода і детермінізм у мислительки поєднують не тільки національне і загальнолюдське, але й елітарне і масове, зміст і форму. Усе це розмаїття сформувало неповторний та індивідуальний стиль і манеру написання творів, естетику та філософію Лесі Українки»¹⁷⁴.

Гуманістичний підхід і антропоцентричні ідеї прослідковуються в багатьох творах М. Коцюбинського. Доречним прикладом служить образ ката у «Persona grata», де акцентується увага на вірі в людину, яким би занедбаним не був її внутрішній світ: «все ж ти кращий за тих, що звеліли вбивати, бо не сокира рубає, а той, хто її держить... Щось ворухнулося у Лазаря в серці. Радість чи жаль? До неї? До себе?...Зв'язаний Лазар лежав серед руїни, а всередині в нього тремтіла зла радість, що сьогодні страти не буде і що від нього, ката, залежать ті невідомі, що мають силу убивати»¹⁷⁵. Красу людини автор розкриває крізь призму її моральних цінностей, які він уважно аналізує у кожному творі. Таке переконання у силу духу присутнє і в творі «Fata Morgana»: «Народ сам скує собі долю, аби тільки не заважали»¹⁷⁶. Ото ж, заперукою втілення естетичного ідеалу в життя, як підкреслює А. Яремак, українські мислителі вважали активну творчу діяльність людини¹⁷⁷.

У ХХ ст. філософська думка України була спрямована на подальше обґрунтування і теоретико-політичне осмислення місця людини в культурі і суспільстві. У перші роки століття набула чіткого вияву ідея самостійної України (М. Міхновський, Д. Донцов, В. Липинський). Вона жила

¹⁷² Огородник І., Огородник В. Історія філософської думки в Україні: курс лекцій. Київ: Вища школа; Товариство «Знання», 1999. С. 437.

¹⁷³ Яремак А. Антропоцентричні основи взаємозв'язку естетичного та морального ідеалів у світоглядних орієнтаціях українських мислителів останньої чверті ХІХ – початку ХХ ст. // Гілея: Науковий вісник. 2013. Т. 72. С. 696 – 701.

¹⁷⁴ Михайляк І. Естетичні аспекти філософії Лесі Українки. URL: http://www.rusnauka.com/13.DNI_2007/Philisophia/19478.doc.htm

¹⁷⁵ Коцюбинський М. Persona grata // Михайло Коцюбинський. Твори в 3 т. Київ: Дніпро, 1979. Т. 2. С. 214 – 216.

¹⁷⁶ Коцюбинський М. Fata Morgana // Михайло Коцюбинський. Твори в 3 т. Київ: Дніпро, 1979. Т. 3. С. 77.

¹⁷⁷ Яремак А. Антропоцентричні основи взаємозв'язку естетичного та морального ідеалів у світоглядних орієнтаціях українських мислителів останньої чверті ХІХ – початку ХХ ст. // Гілея: Науковий вісник. 2013. Т. 72. С. 696 – 701.

українську суспільно-політичну думку впродовж наступних десятиліть боротьби українського народу за національне визволення. Та за її національною спрямованістю проглядалася людина. Цей антропоцентризм знайшов свій вияв у концепціях «української загубленої людини» М. Шлемкевича, національної еліти В. Липинського та Д. Донцова, людини як духовної індивідуальності Ю. Вассіяна, персоналізмі О. Кульчицького та ін¹⁷⁸.

Як резюме, можна вказати на те, що маніфестарність людської самості, а потім і індивідуальності винесли з часом на поверхню антропоцентричну форму, залишаючи в тіні глибинні важелі експлікації культурно-цивілізаційного змісту антропоцентричної ідеї: бінарність як непереборне прагнення людини до кращого, справедливого, прекрасного, істинного настільки глибоко входить у «тіло» антропоцентризму, що стає непомітною, зливаючись з її «ейдосом». Розгортання антропоцентричного типу культури як і ідея верховенства людини побутували доти, поки в реальному світі залишався простір, не засвоєний культурною практикою, і поки світу було чому наслідувати. В культурі другої третини ХХ ст. за умов нацистського та більшовицького режимів стала заперечуватися сама ідея людяності, були допущені злочини проти людства, насаджувалися розмаїті «ізми», які фокусувалися навколо тоталітарного змісторозуміння культури, коли влада моделювала так звану «нову людину» і «нову культурну дійсність» за своїми ідеологічними канонами.

Відновивши державну незалежність, Україна взяла курс на відродження питомих національних цінностей, а пріоритетною з них є Людина. Ці фундаментальні положення закріплені щонайменше у двох статтях Конституції України. Зокрема, третя визначає найвищою соціальною цінністю в Україні Людину, її життя і здоров'я, честь і гідність, недоторканність і безпеку. У п'ятій статті Основного закону зазначено, що «носієм суверенітету і єдиним джерелом влади в Україні є народ. Народ здійснює владу безпосередньо і через органи державної влади та органи місцевого самоврядування». Духом людиноцентризму проникнутий євроінтеграційний курс України, його відстоював Майдан і Революція Гідності.

1.5. Поняття «архетип» у культурній і цивілізаційній антропології

Дослідження антропологічного коду української культури та цивілізації передбачає занурення в їх архетипи (від грецького *ἀρχή* – початок, походження; *τυπος* – відбиток, форма, зразок), тобто у найдавніші символічні

¹⁷⁸ Возняк С. Антропоцентризм філософської думки України: ретроспективний погляд. URL: <http://www.mesoeurasia.org/archives/5882>

образи культури, з якими асоціюються співвідношення свідомого та підсвідомого в процесі зародження і розвитку людських цінностей. Однією з головних функцій архетипу є збереження й відтворення духовних надбань людства. В сучасних умовах нівеляції цінностей минулого аналіз змісту поняття і методології вивчення архетипів стає все більш актуальним у всіх галузях гуманітаристики. Проблеми глобалізації і їх вплив на людське самопізнання, зростаюча цікавість до процесів культурної самоідентифікації на тлі зникнення культурних міжкраїнових кордонів приводять до необхідності пошуку глибинних базових протообразів, міфологем, концептів, які можна узагальнено назвати архетипами і які могли б дати опис первинних моделей духовної еволюції людства, пояснити сенс людського життя, а також місце людини в сучасному світі.

На нашу думку, базою для пошуку сенсу людського буття і протообразів, що лежать у його підставі, якраз і може стати поглиблене осмислення архетипів колективного несвідомого і надсвідомого, які включають у себе символи й образи, ідентичні для всіх людей, і тим самим утворюють «загальну основу душевного життя кожного»¹⁷⁹. Архетипи, переломлюючись в індивідуальній і колективній свідомості того чи іншого народу і людства в цілому, наповнюються специфічним змістом. Будучи спільною реальністю для всіх індивідів, архетипи тим не менш відбиваються як у межах заданих форм розвитку культури певного народу, так і в межах досвіду і життя окремо взятої людини. Таким чином, базові архетипи, на тлі сучасних криз ідентичності і пошуку нових парадигм соціального прогресу, стають у центр дослідження в різних сферах наукового знання.

Усе це створює широку палітру наукових підходів до розуміння архетипів, що, на наш погляд, вимагає історико-філософського узагальнення, інтегрального розгляду як поняття архетипу, так і методології його аналізу. Карл Густав Юнг, засновник психоаналітичного підходу, який один з перших поширив у західній культурі ідею архетипів, не обмежив застосування терміна «архетип» межами своєї школи¹⁸⁰. Як наслідок, теорія К. Юнга, яка стала широко відомою, знайшла практичне застосування в найрізноманітніших сферах людського знання і діяльності, що, без сумніву, збагатило сам її зміст. Ідея архетипу присутня в працях античних мислителів і середньовічних богословів, а також у класичній і сучасній філософії. І хоча безпосередньо про архетип вперше заговорив К. Г. Юнг, образ породжуваної моделі неухильно

¹⁷⁹ Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного / Архетип и символ / Москва: Ренессанс, 1991. С. 97–98.

¹⁸⁰ Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. Москва: Академический проект, 2007. 280 с.

був присутній у тих авторів, які описували процеси виробництва і відтворення, традитування і концептуалізації.

У космоцентричному інтелектуальному просторі античної філософії «архетип» інтерпретується як зразок, заданий космічним порядком. У той період сама ідея архетипу набуває найбільш чітких обрисів у розумінні «народження теорії». Еволюція античної філософської думки привела її до більш абстрактного розуміння першопочатків існуючих речей, посилила її нуміозність і в період пізнього еллінізму досягла монотеїстичного біблійного переломлення. Філософія Середньовіччя запропонувала свій, так званий геоцентричний підхід, у рамках якого термін «архетип» трактується як божественна ідея, ноумен, який першопочатково існує в голові Бога.

І незважаючи на те, що вчення про Божественні ідеї через систему Томи Аквінського утвердилося в Католицькій церкві в XIII ст., свій початок воно бере не тільки з платонізму, але й учень св. Апостолів, отців і вчителів Церкви. Щоправда, у них ідеї є творчою волею, живим словом Божим. Схоластика продовжила лінію платонізму і неоплатонізму в дослідженні архетипу як феномену. На підставі парадигми геоцентризму як основної установки середньовічної культури всі світоглядні питання трактувалися з позицій буття Бога. Святе Письмо стає абсолютним джерелом істини і знання, тому мистецтво його тлумачення трактувалося як шлях пізнання світу. Християнство дедалі глибше проникало в усі сфери людського суспільства та змінювало їх¹⁸¹.

У німецькій класичній філософії вперше виникає і сам термін «архетип». Розрізнення інтелекту – прообразу й інтелекту – зліпка стає важливою новацією всієї німецької класичної філософії, що пізніше відіб'ється на знаменитій юнгівській концепції архетипів колективного несвідомого. Сам К. Г. Юнг чітко окреслив джерела свого вчення, насамперед ідеї Платона, пізньоантичних філософів, праці Філона Олександрійського, Цицерона і Плінія, трактати з герменевтики, а також погляди християнських апологетів і отців Церкви – Іринія Ліонського, Аврелія Августина, Діонісія Ареопагита. Він запровадив поняття архетипу під впливом кантівського концепту «первіснообщинний образ», а також кількох ідей А. Шопенгауера. К. Г. Юнг належав до тієї епохи, коли справжня науковість вважалася максимальною подібністю до природознавства, що змушувало його трактувати сам феномен архетипу як суто природне явище. Показова близькість поняття архетипу до німецької романтичної традиції, тобто до органіцизму і натурфілософії¹⁸².

У «ідеальному царстві» архетипів К. Г. Юнга відбувається втрата всього того конструктивного, що на перших порах було присутнє в задумі: архетип

¹⁸¹ Огляд історії християнства: навч. посібник. Київ: Світ знань, 2007. С. 76 – 77.

¹⁸² Нолл Р. Тайная жизнь Карла Юнга. Москва: Рефл-бук, Ваклер, 1998. 429 с.

дозволяє виявити й описати народження нового, яке генетично пов'язане зі старим, але не є ані продовженням, ані повторенням попереднього. Після нього поняття архетипу починає з'являтися в найрізноманітніших сферах соціогуманітарного знання. Характерно, що всякий раз воно наповнюється новим змістом, незалежно чи то історія, етнологія, культурологія, релігієзнавство, літературознавство, соціологія, етнографія або лінгвістика. Тому «архетип» найчастіше використовується як збірний термін, який становить сукупність загальних рис, сюжетів, образів, що визначають соціокультурні і релігійні традиції. Варто зауважити, що праця, присвячених узагальненню інтерпретацій цього терміна і спрямованих на концептуалізацію, в суспільних науках порівняно мало. На сьогодні не тільки не склалося прийнятної теорії архетипу, але майже відсутній комплексний аналіз того феномену, що призводить у деяких випадках до не зовсім коректного його використання¹⁸³. Але при цьому дослідники вирішують з допомогою поняття архетипу багато практичних завдань, у тому числі пов'язаних з осмисленням культурної і цивілізаційної антропології. Найчастіше архетип трактується як глибинна структура або сукупність структур, що визначає всі сторони людини і суспільства. Не можуть обійтися без поняття «архетипу» феноменологи і прагматисти, які, пов'язуючи його з інтенціональністю, тобто із властивістю свідомості зосереджуватися на певному об'єкті, вбачають у архетипі засіб пристосування до оточуючого зовнішнього світу. В герменевтичній філософській і науковій традиції архетип – це вихідний символ або набір символів, що пов'язує це поняття з ідеєю символічного або змістовного наслідування. Використовується розуміння архетипічного і в постпозитивізмі в значенні, що зближує його з поняттям парадигми і науково-дослідницької програми¹⁸⁴.

Найбільш розробленим ученням про архетип можна вважати так званий психоаналітичний напрям історичної психології, який є, по суті, одним із способів застосування доктрини З. Фрейда до історичного матеріалу. Ці варіанти можна представити так: а) пантографічний опис минулого на підставі вчення про індивідуальне несвідоме, поза критеріями достовірності, прийнятих в історичній науці (в першу чергу – праці самого З. Фрейда про Леонардо да Вінчі, про походження цивілізації, релігії і моралі); б) глибинні тлумачення колективних символів (аналітична психологія К. Г. Юнга); в) психоаналітичні пояснення соціальних інститутів і типів особистості на підставі клінічних аналогій (неофрейдизм); г) розробка психоаналітичних

¹⁸³ Див.: Ковтун Н. М. Архетип культурного героя в українській духовній традиції: історико-філософський контекст: автореферат дис. канд. філол. наук: 09.00.05 / Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. Київ, 2008. 20 с.

¹⁸⁴ Див.: Юрій М. Ф. Соціокультурний світ України. Київ: Кондор, 2003. С. 70 – 78.

схем стосовно вимог документальної обґрунтованості дослідження (психоісторія). Теорія психоаналізу – психогенетична, тобто виводить розвиток суспільства з глибинних схильностей людини. З. Фройд відкрив мову несвідомого, на якій засновані не тільки сновидіння, вигадки, змістовні асоціації, але й, можливо, вся символічна культура. Саме, на думку теоретиків цього напрямку, глибинне функціонування психіки лежить поза логікою розвитку соціальних макромас і складає автономний прошарок людської історії. Водночас несвідомий досвід індивіда потребує свого закріплення в символізації і соціальних інститутах¹⁸⁵.

У К. Г. Юнга поняття архетипи означало первинні схеми образів, які відтворюються несвідомо й апріорно формують активність уяви, і, як наслідок, виявляються в міфах і віруваннях, у творах літератури і мистецтва, у снах і навіюваних фантазіях. Власне, свою працю «Архетип і символ» він і починає згадкою про нав'язливі сни (що вперше спостерігав і коментував З. Фройд) – елементи, що повторюються в них, можуть виявитися зовсім не індивідуальними. Ці елементи З. Фройд назвав «архаїчними залишками» – ментальними формами, присутність яких не пояснюється власне життям індивіда, а надходить з первіснообщинностей, вроджених і наслідуваних джерел людського розуму. «Безмірно давній психічний початок утворює основу нашого розуму так само, як будова нашого тіла бере початок з загальної анатомічної структури ссавців. Досвідчений дослідник розуму може подібним чином побачити аналогії між образами сну і продуктами примітивної свідомості, її “колективними образами” і міфологічними мотивами». Саме ці «архаїчні залишки» К. Юнг і назвав згодом «архетипами» або «первісними залишками»¹⁸⁶. Архетип є «тенденцією до утворення мотиву – уявлень, які можуть дуже різнитися в деталях, не втрачаючи при цьому своєї базової схеми»¹⁸⁷. Існує, зокрема, багато уявлень про ворожу істоту, але сам мотив залишається незмінним. Тотожні за своїм характером архетипічні образи і мотиви (наприклад, повсюдно поширений міф про потоп) проявляються в міфологіях і сферах мистецтва, далеких одні від інших, що виключає пояснення їх виникнення запозиченням. Колективні образи виявляються скрізь і у всі часи; це несвідомі уявлення, універсальні жести, численні установки, які наслідують зразки, сформовані ще до рефлексивного мислення¹⁸⁸.

¹⁸⁵ Кримський С. Б. Перспективи нового тисячоліття та зміна стратегій соціального інтелекту // Магістеріум. Вип. 1: Історико-філософські студії / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ, 1998. С. 63 – 70.

¹⁸⁶ Юнг К. Г. Архетип и символ. Москва: Ренессанс, 1991. С. 56 – 59.

¹⁸⁷ Юнг К. Г. Там само.

¹⁸⁸ Там само.

Архетипи – це не самі образи, а схеми образів, їх психологічні передумови, їх можливість. За словами К. Юнга, архетипи мають не змістовну, а винятково формальну характеристику, але й та в досить обмеженому вигляді. Змістовну характеристику першообраз отримує лише тоді, коли він проникає у свідомість і при цьому наповнюється матеріалом свідомого досвіду, сам архетип – це лише психічна даність. Його форму вчений порівняв зі системою вісі якого-небудь кристалу, яка до певної міри переформовує утворення кристалу, сама не володіючи речовим буттям. Архетипи спроможні вражати, навіювати, захоплювати, оскільки започатковуються від універсально-постійних початків людської природи. Звідси і роль архетипів у художній творчості. Таємниця впливу мистецтва, за К. Юнгом, полягає в особливій спроможності митця відчувати архетипічні форми і точно реалізувати їх у своїх творах. Мабуть, найкраще і найкоротше формулювання концепції архетипу належить Т. Манну: «В типовому завжди є дуже багато міфічного, міфічного в тому розумінні, що типове, як і будь-який міф, – це початковий зразок, початкова форма життя, позачасова схема, з давніх-давен задана формула, в яку вкладається життя, що усвідомлює себе і нечітко прагне знову набути колись накреслені йому ознаки»¹⁸⁹. К. Юнг вважав, що архетипи притаманні роду (людській спільноті або всьому людству) в цілому, тобто, мабуть, успадковуються. Ємкістю, за К. Юнгом, є глибокий рівень несвідомого, що виходить за межі особистості, – так зване колективне несвідоме, на відміну від особистісного несвідомого, що містить комплекси.

Концепція архетипів орієнтує дослідників міфів на пошук в етнічному і типологічному різноманітті сюжетів і мотивів інваріантного архетипічного ядра, метафорично вираженого цими сюжетами і мотивами (міфологемами), яке ніколи не може бути вичерпаним ані поетичним описом, ані науковим поясненням. Тим не менш, К. Юнг намагався окреслити систематику архетипів, формуючи з усього різноманіття теоретично існуючих архетипів такі, наприклад, архетипи, як «тінь» (несвідома долюдська частина психіки, літературними виразами якої К. Юнг вважав Мефістофеля у «Фаусті» І. В. Гете, Хьочні в «Пісні про Нібелунгів», Локі в «Едді» тощо), «аніма (аніmus)» (несвідомий початок протилежної статі в людині, що виражається образами двостатевих істот первісних міфів, у китайських категоріях інь і ян тощо) і «мудрий старий (стара)» (архетип духа, значення, схованого за хаосом життя, що виявляється в таких образах, як розумний чаклун, шаман, ніцшеанський Заратустра). Архетипічне тлумачення міфологеми матері в її різних варіаціях (богиня і відьма, норни і мойри, Деметра, Кібела, Богородиця тощо) веде до виявлення архетипу вищої жіночої істоти, що втілює

¹⁸⁹ Манн Т. Зібрання творів. Т. 9. Київ: Дніпро, 1963. С. 175.

психологічне відчуття зміни поколінь, подолання тягаря влади, безсмертя. Архетипічне значення образів Прометея і Епітемея К. Юнг зводить до протиставлення в психіці індивідуально-особистісного початку («самості») і тієї її частини, яка повернена назовні («персона»). Щоправда, варто зауважити, що міф, за К. Юнгом, не є єдиним культурним вираженням архетипу – поряд з ним і таємні вчення, які намагаються досягнути невидимі душевні події і претендують на вищий авторитет, і казки, які не є похідними від міфів. Важливою передумовою перетворення міфів у казки був розрив безпосереднього зв'язку цих міфів з ритуальним життям племені¹⁹⁰. Відміна специфічних обмежень на розповідь міфу, допущення до числа слухачів і невтаємничених (жінок і дітей) спонукало оповідача на вигадку, акцентування розважального моменту і, невідворотно, – послаблення віри в правдивість оповідання. Етіологічний зміст міфу поступово витісняється мораллю, стилістичними формулами, зрештою, відбувається деміфологізація тотемних героїв, збагачення побутовими мотивами¹⁹¹.

Перехід до казки супроводжувався занепадом міфологічного (у вузькому розумінні слова) світогляду, перетворенням конкретно-історичної фантазії в узагальнено-поетичну. Тим не менше, казки зберігають бінарні опозиції міфу, хоча загалом вони не більше, ніж художня вигадка, котра не створює іншої реальності, як це робить архаїчний міф¹⁹².

Таким чином, коли йдеться про архетипи як універсальні феномени, завжди слід мати на увазі нескінченний процес смислоутворення, а також передачі і трансляції смислів. Іншими словами, основу всіх культурних феноменів становлять первинні прамоделі. Модифікуючись у процесі історичного розвитку, архетипи зберігають у собі ті генокоди (першообрази), які відповідають етнокультурам як частинам загальносвітової культури і подані у національних образах культури. Вони, «як символи колективної ідентичності, які належать, наприклад, до однієї нації, втілюють ціннісно-смысловий домострой етносу»¹⁹³. Основу архетипів становлять норми і засоби поведінки, притаманні всім людям в усі історичні періоди. У повсякденні ми розмовляємо мовою надцінностей, використовуємо чимало філософських ідей та принципів, але не усвідомлюємо, що вживаємо їх позасвідомо. З усвідомленням фундаментальних (або універсальних) категорій набуваємо можливості

¹⁹⁰ Юрій М. Ф. Соціокультурний світ України. С. 64 – 70.

¹⁹¹ Коберська Т. А. Структурно-функціональний аналіз міфологічно-релігійних уявлень і вірувань українців та їх інкорпорація в монотеїзм: автореф. дис. канд. філос. наук: спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» Київ: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2003. 18 с.

¹⁹² Див.: Наумець І. Культурний архетип як психокультурна складова менталітету та базовий елемент культурного коду // НЗ НУ «Острозька академія». Серія «Культура і соціальні комунікації» Вип. 1 Острого, 2009. С. 109 – 110.

¹⁹³ Кримський С. Б. Архетипи української культури // Вісник Національної академії наук України: загальнонаук. та громад.-політ. журн. 1998. № 7 – 8. С. 74 – 87.

проникнути у ціннісно-смісловий арсенал архетипів, які формують національну ментальність певного народу. Існування архетипів як пам'яті є основою культурно-історичної та соціальної зміни буття, ціннісно-значеннєвим стрижнем культури. У цьому контексті архетипи, як універсальні культурні феномени, виконують функцію соціальної пам'яті, бо акумулюють у собі не тільки індивідуально створені програми, а й загальні, колективні знання і досвід. Вони є основою і неодмінною умовою існування суспільства¹⁹⁴.

Заглиблюючись у сутність архетипу в контексті соціокультурної антропології, необхідно звернутися до поняття «соціальний архетип». Соціальний архетип – це стійка, повторювана і законотворювана система цілей, цінностей і змістів, що народжується в колективному досвіді на підставі внутрішньої єдності соціальних практик. На відміну від розуміння архетипу як феномену психічної природи, що корениться у сфері несвідомого, соціальний архетип продукує соціальні інститути, структури і цінності незалежно від людських бажань, намірів і будь-якої психічної активності. Маючи в своїй основі набір цінностей, цілей і змістів, будь-який соціальний архетип реалізується в різних сферах буття суспільства, тобто у сфері когнітивного, культурного, релігійно-етичного, художньо-естетичного, політико-правового, господарсько-економічного і практичного.

Не випадково, проблема соціального архетипу посіла важливе місце в дослідженнях вітчизняних науковців С. Кримського¹⁹⁵, В. Горського¹⁹⁶, О. Донченко¹⁹⁷ та ін. Зокрема, привертає увагу переливання С. Кримським універсальних архетипних рівнів в ціннісно-смісловий простір України як цивілізаційного феномену. Взагалі специфіка наукової теорії С. Кримського полягає в тому, що він зосереджувався саме на архетипах культури. Дійсно, культура – провідний чинник конституювання життя народу як індивідуальної іпостасі людства, відображення його етнічного автопортрета, який неповторно передає загальнолюдський досвід¹⁹⁸. Культура виступає як етнокреативна сила, бо актуалізує не тільки втілене в життя, але й потенційні можливості історичного процесу. На етнічному рівні (який хоч і є історично-первинним, але зберігає свою базисність і в перспективі розвитку) головним засобом репрезентації архетипу виступає традиція, а з формуванням нації більшого

¹⁹⁴ Северинова М. Ю. Архетип як універсалія культури. URL: https://knmau.com.ua/chasopys/14_NBUV/dosc/or_Severynova.pdf.14

¹⁹⁵ Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії. Київ: Національний університет «Києво-Могилянська академія», 2008. 367 с.

¹⁹⁶ Горський В. Історія української філософії. Курс лекцій. Київ: Наукова думка, 1997. 286 с.

¹⁹⁷ Донченко О. А., Романенко Ю. В. Архетипи соціального життя і політика (Глибинні регулятиви психо-політичного повсякдення): монографія. Київ: Либідь, 2001. 334 с.

¹⁹⁸ Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії. С. 301.

значення набуває розпредметнення світу культури. Етнічні утворення, на думку дослідника, мають архетипічну наскрізність відносно історичного часу. Це своєрідна метаісторія¹⁹⁹. Минулі століття немов би «накручуються» на вічність, яка оприявнюється в екзистенціальному часі творчої індивідуальності. Таким чином, архетипи забезпечують змикання минулого й майбутнього, вони є осями, які задають контури прийдешнього подібно до осей кристалів. С. Кримський згадує про «часовороти», що утворюються навколо наскрізних стрижневих цінностей людства. Важливо те, що запропонований ним метаісторичний підхід розкриває персоналістський, суб'єктний вимір історії в її цивілізаційному розумінні. У термінології дослідника це визначається як «згортання історії в долю особистості». В цьому процесі ключову роль відіграє архетипіка, яка перетворює «модуси людської присутності у світі (у попередньому філософському дискурсі це фігурувало як ектипи) в певні екзистенціали, тобто форми усвідомленого буття (матеріального та ідеального). За С. Кримським, «екзистенціал національного буття розкривається через життєве наповнення концептів: Дім – Поле – Храм (згадана символіка була запропонована М. Хайдеггером). Символ «Дому» позначає антропоцентричне буття від сім'ї до національної солідарності, це своєрідна ніша людини в Універсумі. «Поле» – це, насамперед, поле життя, освоєний простір, джерело багатства. Ідея «Храму» – вираз благословіння вищих сил, небесного заступництва щодо певної етнічної спільноти. На думку С. Кримського, в українській культурі архетип Храму виступає як національна ідея, позначаючи зв'язок небесного та земного, ідеологію софійного, освяченого мудрістю буття. Ще один важливий архетип – архетип Землі в українському менталітеті інтегрував аграрно-виробничий, соціально-історичний та духовно-культурний атрибути національного життя. У цьому відношенні він втілював ноосферне передчуття українців. Цей архетип проходить через весь масив української історії: від язичницьких обрядів землеробства через християнські цінності та козацькі ідеали вільного хутора до наукових розробок С. Подолинського та В. Вернадського²⁰⁰. С. Кримський вважав, що «спіралі історії накручуються на стрижневі, центральні цінності, які постійно відроджуються в нових формах»²⁰¹. У психологічному вимірі ця ідея має такий вигляд: «під час занурення людини у глибинні шари власної психіки на передній план виступають загальнолюдські прообрази індивідуального досвіду»²⁰².

¹⁹⁹ Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії. С. 295. Там само. С. 261.

²⁰⁰ Там само. С. 261.

²⁰¹ Там само. С. 301.

²⁰² Див.: Фокіна В. І. Соціальні архетипи в самовизначенні суб'єкта. URL: <http://forum.onu.edu.ua/index.php?topic=5112.0;wap2>

Дослідження співвідношення архетипу й антропології може бути успішним за умови, якщо його почати з глибинного аналізу власне суб'єкта, носія цих психічних одиниць (людини). Саме там, у надрах людського мозку, лежать джерела основних процесів, які забезпечують функціонування психіки. Перш за все, варто зауважити, що людська психіка діє одразу у двох планах, створюючи картину того, що відбувається, і того, що було і що буде. Точкою відліку, психологічним теперішнім для людини є її тілесна наявність, вона невловима, складається з вражень без знакових еквівалентів. Ці враження від зовнішнього оточення залишаються якостями теперішнього, стаючи об'єктами аналізу і частиною минулого. За допомогою загальних понять людина відділяється від свого похмурого теперішнього, отримує соціальний статус і свою визнану іншими реальність. Але це «переливання» в об'єктивні формули здійснюється на тлі зворотних рухів до несвідомого. За зовнішньою цілісністю особистості, за словами В. Шкуратова, «криється складний контрапункт опредмечених і зовсім сирих станів»²⁰³. У цьому випадку психологи виділяють у психіці свідомі і несвідомі процеси.

Отже, розділивши психіку на свідоме і несвідоме, варто, першочергово, сказати про найбільш очевидне: архетип і антропологічний код лежать на рівні несвідомих психічних процесів, причому на різних, можна зробити припущення, підрівнях – найбільш глибинні, «темні» прояви людської природи знаходять своє відбиття в архетипі. Кожна людина народжується з потребами і намагається задовольнити їх. Існує багато способів задоволення кожної потреби, і завдання соціальної системи полягає в тому, щоб орієнтувати людину на певні, прийнятні в ній, способи і тим самим забезпечити можливість колективних дій.

Один з найважливіших етапів соціалізації людини пов'язаний із соціалізацією її мотивацій: людські прагнення і потяги орієнтуються на певні предмети (цінності). Культура прививає людині набір таких орієнтацій і тим самим робить її особистістю «базовою» або «модальною», що допомагає людині вписатися в суспільство, в ті чи інші соціальні структури і взаємодіяти з іншими особистостями. Виникає питання: звідки береться цей самий «набір орієнтацій»? В основі національного (етнічного) характеру лежить певний набір предметів або ідей (принципів), які у свідомості кожного носія культури пов'язані з інтенсивно забарвленою гамою почуттів або емоцій. Поява у свідомості будь-якого з цих предметів приводить до руху всю пов'язану з ним гаму почуттів, що, в свою чергу, є імпульсом до більш або менш типової дії. Всю сутність особистості, що складається з ланки «предмет – дія», науковці

²⁰³ Шкуратов В. Историческая психология. Ростов-на-Дону: Изд-тво Ростовского университета, 1990. С. 58.

відносять до соціальних архетипів²⁰⁴, про що вже говорилося. Соціальний архетип передається людині за спадковістю від попередніх поколінь, існує у її свідомості на невербальному рівні. Ціннісна структура особистості «занурена» в її архетипи, а ті елементи, якими особистість контактує з оточуючим світом – «типові дії» – і складають її етнічний характер, що лежить у підставі характеру індивідуального²⁰⁵. Архетип нерозривно пов'язаний з процесом соціалізації людини, тобто несвідоме невіддільне від історичного процесу, що підкреслює розвиток людської природи.

Конкретизуючи ці положення стосовно природи архетипів, варто зазначити, що будь-яке усталене суспільство має свої соціальні системи і цінності, «вибудовані» внаслідок, як правило, довгого періоду часу і які багато в чому визначають як саме існування суспільства, так і його розвиток. Тим не менш, самі цінності часто-густо є носіями колективного несвідомого етносу, «вдягаються» в певні архетипічні символи й образи, транслюються на рівні культури як значущі сенси й ідеї.

Представники психоаналітичного підходу зазначають, що архетип пов'язаний з генетичною пам'яттю як усього людства, так і того народу, носієм традицій якого він є. По суті, архетип – це «невидиме коріння нашої свідомості»²⁰⁶, однак це коріння породжує різноманітні явища і символи, залежно від менталітету і традицій певної культури. За своїм змістом архетипи є не образами реальних об'єктів, а переживаннями, викликаними цими образами²⁰⁷, і в кожній культурі такі переживання відбиваються в певних соціально-психологічних явищах і презентуються відмінними від інших культурних традицій символами.

У періоди криз, зміни парадигм розвитку соціуму історична (або генетична) пам'ять дає стрижень і основу, які є підставою для проявів цих переживань, що і приводить до процесів трансформацій у суспільстві. З цього випливає, що в часи значних суспільних змін роль традицій, розумного співвідношення національного й загальнолюдського може суттєво впливати на життєдіяльність народу. В цьому розумінні, наприклад, українська картина світу, її глибинні закони життя, сформовані в надрах культури, пропонують формули національної ідентичності, становлять унікальне світове явище, вагоме не тільки для збереження самобутності й унікальності українського

²⁰⁴ Архетипи соціального життя і політика: (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення) / Донченко О. А., Романенко Ю. В. Київ: Либідь, 2001. С. 111 – 112.

²⁰⁵ Кримський С. Б. Архетипи української ментальності // Проблеми теорії ментальності / відп. ред. М. В. Попович. С. 273 – 302.

²⁰⁶ Юнг К. Г. Душа и миф. Киев: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. С. 184.

²⁰⁷ Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії. 367 с.

світу, але й таке, що має значення для світової культури. З іншого боку, не тільки рівень культури, але й індивідуальний досвід переживання архетипів створює передумови для інтегрального їх пізнання. В цьому розумінні індивідуальне і колективне виявляються взаємообумовлені, і тут доводиться констатувати, що знання архетипічних кодів культури стає необхідною умовою також для їх розгляду в індивідуальному досвіді.

К. Юнг стверджував, що однією з основних властивостей архетипу є відтворення себе в культурі знову і знову, що говорить про значущість і психологічну актуальність цих явищ для життя людини певної культури²⁰⁸. Очевидно, що культура, з одного боку, виникає на підставі первинно заданих архетипів і є виразником колективного несвідомого народу, з іншого – обумовлює життя людини, стаючи, за словами А. Гуревича, його «іншою природою»²⁰⁹. Таким чином, можна сказати, що реальність розпадається ніби на два світи: світ фактично існуючий і світ символів, якими людина себе наділяє. Очевидно, можна говорити про певний колективний культурний простір, який склався на підставі єдиного «генетичного коду», стихійно регульованих, інтенсивних процесів «культурного несвідомого» і «пам'яті культури». Якщо говорити узагальнено, культурні архетипи – це базові, постійні моделі духовного життя, або стійкі структури уявлення колективного досвіду людської спільноти.

Отже, культура, з одного боку, – це предмет творіння людини, з іншого – накопичуючи досвід і уявлення того чи іншого етносу, вона вже сама диктує сенси і межі людського буття. Культура – це подвоєна людиною реальність, а образи культури створюють штучну сферу соціального, суспільного, неприродного буття. Це дозволяє краще усвідомити, чому деякі явища і символи культури часом незрозумілим чином справляють на нас глибокий емоційний вплив, викликають переживання, здатні змінювати наші установки і, в цілому, надавати психологічній трансформації.

Оскільки йдеться про важливість дослідження архетипів на рівні антропології культури, задамо собі питання, чи можна говорити, що на сучасному етапі розвитку глобального людського суспільства значення набуває не тільки національна, але й загальнолюдська культура. Так, ще К. Леві-Стросс вказував на загальнолюдський глибинний прошарок у сучасному стані культури, який існує як спільний для всіх народів, але залишається

²⁰⁸ Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. Москва: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1996. 330 с.

²⁰⁹ Москаленко В. В. Культура і особистість // Актуальні проблеми психології: збірник наукових праць Інституту психології імені Г. С. Костюка НАПН України. Том 11. Психологія особистості. Вип 12. Київ: 2015. С.352 – 361.

неусвідомленим людьми і тому постає у латентному вигляді, прихованому від свідомості для широких мас. Він відзначає існування у всіх культурах єдиного неусвідомленого початку, який породив усю різноманітність національних культур²¹⁰, і тому, за К. Леві-Строссом, дослідженню підлягають не окремі етнонаціональні форми архетипічної свідомості, а передусім первинний загальнолюдський архетипічний початок. Розвиваючи цю думку, науковці звертають увагу на полікультурність нинішнього світу, а це означає, що в сучасному суспільстві можна говорити про розвиток багатьох цивілізацій. Проблема полягає в тому, що цивілізації перебувають у постійному розвитку, який не припиняється, народжують нові форми культури тощо²¹¹. Звідси витікає, що людина XXI ст. виступає більш відкритою і водночас затиснутою між різними цивілізаційними парадигмами та традиціями і часто не має внутрішнього орієнтира, а також самого вибору в своїй ідентифікації з тією чи іншою системою культури. Справді, процеси глобалізації, що відбуваються у світі, відкритість і доступність до можливості долучитися до різних традицій є фактом нашого життя. Водночас це приводить до того, що людина, народжуючись в одному світі, вбираючи його спадковість і традиції в процесі виховання, вже не може залишатися в межах однієї заданої системи координат. Вона прагне усвідомити й охопити досягнення інших цивілізацій, відчуваючи свою причетність до світового спадку. Процеси глобалізації також приводять до того, що міжкультурна взаємодія починає формувати свою особливу сферу понять і символів, спільних для втягнутих у неї індивідів.

Звідси стає очевидним, що досліджуючи роль культури і цивілізації в сучасному суспільстві, з'ясовуючи місце в них людини, необхідно враховувати, як мінімум, два рівні: загальнолюдський і національний, що належить конкретному народу. Так само, як архетипічне виявляє себе на рівні всієї колективної свідомості людства, воно збагачує його і своїми проявами, і на рівні національного, а символічна реальність архетипів безкінечна в своїй різноманітності, що і відображається в культурних відмінностях. Іншими словами, саме дослідження архетипічного змісту різних культур відкриває можливість, з одного боку, проаналізувати унікальний досвід відбиття архетипу в певній культурі, а з іншого – наблизитися до інтегрального розуміння одного і того самого архетипу, різним чином проявленого в різних цивілізаційних традиціях.

²¹⁰ Леві-Стросс К. Структурная антропология. Москва: Наука, 1985. С. 108.

²¹¹ Полікультурність. URL: [https:// centerforinterculturaldialogue.files.wordpress.com/2017/08/kc19-multiculturalism_ukrainian1.pdf](https://centerforinterculturaldialogue.files.wordpress.com/2017/08/kc19-multiculturalism_ukrainian1.pdf)

1.6. «Менталітет» і «ментальність» як категорії соціокультурної та цивілізаційної антропології

Серед носіїв антропологічного коду культури і цивілізації чільне місце посідає менталітет. У сучасній гуманітаристиці склалися різні підходи до дослідження феномену «менталітет». Антропологічний (історикоантропологічний) підхід видається найбільш продуктивним. Він сформувався на традиції французької історичної школи «Анналів». Саме французька «Нова історична наука» зробила ментальність ледве не головним предметом свого аналізу, хоча саме поняття з'явилося значно раніше. Поняття «менталітет» (з латинської «mens», «mentis») дослівно означає «мислення», «розум». Запровадження до наукової літератури цього терміна пов'язують із іменем американського дослідника Р. Емерсона (1856 р.), який застосовував його у значенні першоджерела і носія духовних цінностей. На його думку, цей концепт включає в себе почуття, симпатії та антипатії, образи, картину світу. Причому всі ці уявлення і відчуття пов'язані не стільки зі свідомістю, яка регулює мислення людини, а швидше з несвідомим²¹². Протягом усього Нового часу феномен ментальності притягував до себе дослідників філософії історії і філософії культури. Оскільки до середини XIX ст. термін «менталітет», «ментальність» ще не був уведений у науковий обіг, його зміст найчастіше позначався поняттями «характер», «народний дух». Так, ідея «народного духу» присутня в працях Дж. Віко, Г. В. Ф. Гегеля, І. І. Гердера, Ш. Л. Монтеск'є, К. Гельвеція та інших європейських мислителів і вчених.

Мислителі епохи Просвітництва розглядали особливості «народного духу» з позицій географічного детермінізму. Так, Ш. Л. Монтеск'є пояснював особливості «духу народу» результатом дій об'єктивних факторів фізичного і морального характеру²¹³. Діяльність людини, на його думку, має відповідати «народному духу», оскільки необхідно уникати всього того, що може його змінити. Деяка інша позиція прослідковується в працях К. Гельвеція, який виводив пряму залежність ментальності народу від форм правління і суспільних змін²¹⁴.

І. Г. Гердер розглядав «генетичний дух і характер народу» як прояв його квінтесенції. На думку І. Гердера, «дух народу» спроможні виразити його творіння, мова, музика, побут. При цьому найкраще «народний дух» відбиває

²¹² Додонов Р. А. Теория ментальности: учение о детерминантах мыслительной деятельности. Запорожье: «Тандем-У», 1999. С. 12 – 13.

²¹³ Монтескье Ш. Л. Избранные произведения. Москва: Политкнига, 1955. С. 412.

²¹⁴ Гельвеций К. О человеке // Гельвеций К. Сочинения: 2 т. Москва: Политкнига, 1974. Т. 2. С. 183.

фантазійний, казковий елемент усної народної творчості, оскільки культура і мова, забезпечуючи зв'язок поколінь, першочергово впливають на світогляд і спосіб життя етносу²¹⁵. Зауважимо, що І. Гердер одним з перших вказує на комплексний характер дослідження «народного духу». Щоби зрозуміти «народний дух», на його думку, необхідно вивчати все життя і почуття, і мову, і практичний досвід людини. На відміну від Ш. Монтеск'є, І. Гердер визнавав сприятливий для розвитку «народного духу» ефект від взаємодії різних культур, які трансформують і адаптують ментальні основи буття до зовнішніх соціокультурних умов, що постійно змінюються.

Акцент на мову і культуру, як засіб формування, збереження і трансляції «народного духу», робили також Д. Віко²¹⁶ і В. Гумбольдт²¹⁷. Г. Гегель ототожнював «дух народу» з його самосвідомістю, проводячи пряму залежність ступеня зрілості етнічної самосвідомості від рівня раціональності мислення народу, а також типом релігії²¹⁸. В Європі другої половини ХІХ ст. виникає новий науковий напрям – етнічна психологія, метою якої було дослідження «народної душі», її структури, законів духовного життя етносу. До цього напрямку належали такі вчені, як В. Вундт, М. Лацарус, Г. Лебон, Р. Тард, Х. Штейнталь та ін.

Німецькі мислителі М. Лацарус і Х. Штейнталь вказували на існування певної духовної цілісності – «духу народу», що становив психічну подібність індивідів, які належали до одного етносу, і водночас їх самосвідомість. Вони зазначали, що кожен представник етносу несе відбиток особливої природи даного народу як на своєму тілі, так і на своїй душі, оскільки саме «дух народу» обумовлює формування їх волі, способу думок і емоційного стану, при цьому «дух народу» живе тільки в індивідуумах і не має буття поза індивідуумом. Елементами «народного духу», згідно з концептуальним положенням М. Лацаруса і Х. Штейнталья, є мова, міф, релігія, культ, народна творчість і мистецтво²¹⁹.

Найбільш розробленою в цей період була вже згадувана концепція «народного духу» В. Вундта. Він критично поглянув на підхід М. Лацаруса і Х. Штейнталья, розуміючи під «народним духом» вищі психічні процеси, що виникають підчас спільного життя людей (через колективну творчу

²¹⁵ Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. Москва: Политиздат, 1977. С. 274.

²¹⁶ Віко Дж. Підстави нової науки про природу націй. Київ: Знання, 1994.

²¹⁷ Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. Москва: Наука, 1984. С. 11.

²¹⁸ Гегель Г. В. Ф. Философия духа // Гегель Г. В. Ф. Сочинения: 3 т. Энциклопедия наук. Ч. 3. Москва: Наука, 1956. С. 81; Див. також: Карп'юк Л. Основні підходи до розуміння менталітету сучасними вченими. URL: <https://nte.etnolog.org.ua/zmist/2004/N6/Art12.htm>;

²¹⁹ Лацарус М., Штейнталь Х. Мысли о народной психологии. Воронеж, 1905. С. 38.

діяльність), унаслідок чого формуються суспільні уявлення і відчуття. Таким чином, на його думку, «народний дух» – це не проста сума індивідів. «Спільний дух» хоча і проявляється через свідомість окремих представників етносу, завжди є дещо більше, що народжується тільки в процесі взаємодії і взаємовідносин. Тобто «народний дух» – це певне утворення, що володіє синергічним ефектом²²⁰. Методом дослідження «народного духу», на думку В. Вундта, має стати аналіз конкретно-історичних продуктів етносу, що становлять три нерозривні сфери духовного життя. До них він зараховував мову, міфи і звичаї²²¹.

У ХХ ст. дослідження ментальності як складного багатоаспектного феномену здійснювалося здебільшого з позицій інтегративного і комплексного підходів, що поєднують історичне знання, психологію, етнографію, антропологію, культурологію і соціологію. Термін «ментальність» в активний науковий обіг вводиться вже згадуваним французьким психологом і етнографом Люсьєном Леві-Брюлем у працях «Ментальні функції в нижчих суспільствах» (1910 р.) і «Первісне мислення» (1922 р.). Л. Леві-Брюль розглядав два види ментальності – «пралогічний» і «логічний»: «...первісне мислення відрізняється від нашого... Там, де ми шукаємо вторинні причини, стійкі попередні моменти, первісне мислення звертає увагу винятково на містичні причини, дію яких воно відчуває повсюдно... Воно виявляє повну байдужість до суперечностей, яких не терпить наш розум. Ось чому варто називати це мислення, порівняно з нашим, пралогічним»²²². Зазначимо, що названі види ментальності автор не протиставляв один одному, а розглядав їх, швидше, як два прошарки ментальності.

Змістом ментальності, за Л. Леві-Брюлем, виступають колективні уявлення, притаманні соціальній групі в цілому і які обумовлюють індивідуальне мислення та, відповідно, поведінку²²³. Подібних поглядів з Л. Леві-Брюлем дотримувались уже згадані Е. Дюркгейм, К. Леві-Стросс, а також такі представники школи «Анналів», як М. Блок і Л. Февр²²⁴. Окремо видається доцільним зупинитися й на поглядах інших учасників школи, а саме – Ф. Броделі і Ж. Ле Гоффі. Зокрема, Ф. Бродель, як учень Л. Февра, вважав, що історичне і соціальне середовище визначає сенс існування людини і її долю. В праці «Середземномор'я» він розкриває сенс людського існування через

²²⁰ Вундт В. Индивидуум и общество. Санкт-Петербург, 1896. С. 21.

²²¹ Вундт В. Проблемы психологии народов // Преступная толпа. Москва: Наука, 1998. С. 201 – 231.

²²² Леві-Брюль Л. Первобытное мышление // Психология мышления. Москва: Наука, 1980. С. 131 – 132.

²²³ Там само. – С. 132.

²²⁴ Карп'юк Л. Основні підходи до розуміння менталітету сучасними вченими. URL: <https://nte.etnolog.org.ua/zmist/2004/N6/Art12.htm>

дослідження природи індивіда, через розуміння оточуючого світу. Будучи послідовником Ж.-Ж. Руссо і Ш. Монтеск'є, Ф. Бродель вважав, що важливим елементом ментальності є природне середовище. Людина вступає з природою в контакт і спирається на досвід предків. Будь-яка трансформація створює соціальні механізми підтримки єдності цієї цивілізації. Тому впродовж століть зберігається особливий світ, структуруючи процеси свідомості, фактори релігії, мистецтва, традицій, колективної ментальності – все це необхідно враховувати, беручи до уваги, що історія створює людину, обмежує рамки, в яких групи людей ведуть свій «діалог» зі світом. Для реконструкції «ментального» Ф. Бродель пропонував аналізувати два рівні структури в житті будь-якого суспільства: рівень структури життя матеріального і нематеріального, що охоплює людську психологію і щоденні практики, і рівень «структури повсякденності», в якій формуються цінності і символи віри людини певної епохи. Для того, щоб зрозуміти певну історичну епоху, розібратися в різних аспектах розвитку суспільства, зокрема, і в політичних інтригах, необхідно зрозуміти поведінку людей, семіотичні втілення їхньої характеристики світу – образи, уявлення, звички, відчуття, забобони тощо²²⁵.

Подальше дослідження феномену менталітету відстежується у працях Жака Ле Гоффа. Він особливого значення надавав вивченню історії ментальності. На його думку, ментальність – це не просто чітко сформульовані і цілком усвідомлені стереотипні процедури мислення або позбавлені логіки розумові образи, притаманні конкретній епосі або певній соціальній групі, а способи орієнтації в соціальному і природному світі, доведені до автоматизму. Згідно з Ж. Ле Гоффом, такі сукупності шаблонів і цінностей, як правило, не артикулюються провідниками офіційної моралі та ідеології – вони імпліцитно обумовлюють поведінку людей, не будучи конституювані в системний, моральний чи світоглядний кодекс. Реконструкція еволюції ментальностей становить у такому контексті історію різних «уповільнень в історії».

Соціальна історія ідей у ракурсі схеми Ж. Ле Гоффа дуже суперечлива: з одного боку, будучи вироблені інтелектуальною елітою, вони, проникаючи в маси і взаємодіючи з ментальними установками середовища, істотно трансформуються, іноді до невпізнання; з іншого боку, культурні традиції народу і фольклорна творчість в історичній ретроспективі блокуються «вченою культурою» і письмовою традицією, що серйозно ускладнює процедури адекватної реконструкції народної культури минулих епох. У цілому за схемою Ж. Ле Гоффа історична реальність становить єдність матеріальних умов і світу уяви, в якому проживають члени будь-якого суспільства²²⁶.

²²⁵ Interview de M. A. Macciocchi avec F. Braudel // El Paris, 1985.

²²⁶ Ле Гофф Жак. Цивілізация средневекового Запада. Москва: Прогресс, 1992.

Отже, французькі філософи та історики, що стояли біля витоків вивчення ментальності, помістили «ментальне» між усвідомленим, очевидно структурованим, відрефлексованим (тобто формами суспільної свідомості – релігією, ідеологією, мораллю, естетикою тощо) і неусвідомленим (несвідомим, у колективній, частково і в індивідуальній психіці людей)²²⁷.

Винятково вагомий внесок у розкриття феномену ментальності зробили концептуальні положення К. Г. Юнга про архетипи колективного несвідомого, тобто про наявність у психіці універсальних динамічних схем колективної думки. Колективне несвідоме, на думку К. Г. Юнга, – це вроджений, більш глибокий прошарок несвідомого, що бере початок не з особистого досвіду індивіда, воно ідентичне у всіх людей і є «загальною підставою душевного життя кожного»²²⁸.

Помітний сегмент знань із теорії ментальності належить американському філософу, психологу, соціологу Еріху Фромму. Концептуальними витокami його поглядів стали ідеї З. Фрейда, раннього К. Маркса, Ф. Ніцше, а також буддизм. Е. Фромм вважав, що справжньою частиною людської ментальності є соціальне несвідоме, а свідомість людини – це несправжня її частина. На відміну від З. Фрейда, який розглядав категорію несвідомого як суто психологічний феномен, Е. Фромм головну увагу спрямовував на виявлення онтологічного змісту несвідомого. На його думку, факт подібності значущих рис характеру у членів однієї культури дозволяє говорити про «соціальний характер», що формується під впливом соціально-економічної структури суспільства. Е. Фромм визначав соціальний характер як головне ядро структури характерів більшості членів групи, яке розвинулося як результат фундаментального досвіду і способу життя, спільного для цієї групи. Соціальний характер – це своєрідний приводний ремінь ментальності: з одного боку, він спрямований на поведінку індивідів, пов'язану із задоволення потреб суспільства, з іншого – він робить таку поведінку нормою, потрібною для суспільства. Таким чином, формується необхідна внутрішня мотивація людей, найчастіше неусвідомлено. В праці «Втеча від свободи» Е. Фромм вживає поняття «ментальність» як синонім поняття «соціальний характер». Репресивність суспільства виявляється, на думку вченого, в маніпуляціях свідомістю і витісненні у несвідоме небажаних прагнень. У зв'язку з цим він говорить про «свідоме несвідоме», яке зумовлене дією «соціального

²²⁷ Див.: Ющишин О. І. Поняття національного характеру, ментальності і національної свідомості як інструмент культурологічного аналізу. URL: http://iai.dn.ua/_u/iai/dtp/CONF//4_2004/articles//stat410.html; Ашхамахова А. А. Феномен менталитета: феномен зарубезних исследований. URL: <http://www.sovremennoepravo.ru/m/articles/view>

²²⁸ Юнг К. Г. Архетип и символ. Москва: Ренессанс, 1991. С. 95.

фільтра», що включає мову, притаманну певному суспільству, менталітет і соціальне табу²²⁹.

Як відомо, 1960-ті роки в Німеччині позначилися вибухом гуманітарного знання, включаючи й зацікавленість менталітетом. Визнаючи незаперечні надбання французької історіографії, німецькі вчені критикували неточність і розмитість поняття «ментальність». Вони дали своє визначення ментальності і предмета історії ментальностей. Філософське розуміння цієї категорії розкрив неокантіанець Е. Кассіер. Визначаючи зміст менталітету так само, як Л. Леві-Брюль, він класифікував види менталітету за способом сприйняття оточуючого світу, підкреслюючи при цьому значення природи. Натомість, Г. Гелленбах розглядав ментальність як сукупність уявлень, способів поведінки і реакцій, які, найімовірніше, несвідомі і невідрефлексовані²³⁰. Р. Шпрандель визначав ментальність як групові уявлення і способи поведінки²³¹. К. Вернер у перший ряд характеристики ментальності висунув мислення і відчуття²³². Е. Шулін – етичні і пізнавальні коди²³³. Ф. Селлін – колективні пояснення того, що відбувається насправді.²³⁴ Вагомий внесок у дослідження ментальності зробив Ф. Граус, який визначав її як «сукупність механізмів психологічних реакцій і базових уявлень, характерних для різних соціальних груп»²³⁵. Відповідно, предметом історії ментальностей він вважав, з одного боку, психологічні й емоційні уявлення, ідеї, а з іншого – поведінку.

Не можна оминати американську етнопсихологічну школу (А. Кардінер, Р. Бенедикт, М. Мід, Р. Ліптон та інші) середини ХХ ст., яка висунула цілу низку концепцій менталітету, виходячи з існування у різних етносів специфічних рис національного характеру, що проявляються в особливостях стійкої «культурної поведінки». Це дозволило вченим вибудувати модель «середньої особливості», в якій поєднані спільні для її представників риси національної культури²³⁶.

²²⁹ Фромм Е. Втеча від свободи. Київ: Собор, 1997. С. 87.

²³⁰ Tellenbach G. Mentalität // Geschichte, Wirtschaft, Gesellschaft. Berlin. 1974. S. 18.

²³¹ Sprandel R. Mentalitäten und Systeme: neue Zugänge zur mittelalterlichen Geschichte. Stuttgart, 1972. S. 9.

²³² Werner K. Beessing, Staat und Kirche in der Gesellschaft. Göttingen. 1984. S. 14.

²³³ Schulin E. Geistesgeschichte, Intellectual History und History des Mentalität seit der Jahrhundert – // Traditionskritik und Rekonstruktionsversuch. Studien zur Entwicklung von Geschichtswissenschaft und historischem Denken. Göttingen, 1979. S. 144 – 162.

²³⁴ Sellin V. Mentalität and Mentalitätsgeschichte // Historische Zeitschrift, 1985. Bd. 241. S. 560.

²³⁵ Craus F. Mentalität – Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung // Mentalitäten im Mittelalter: Methodische und inhaltliche Problem / Ed. F. Graus-Sigmaringen, 1987. S. 9 – 48.

²³⁶ Ющишин О. І. Поняття національного характеру, ментальності і національної свідомості як інструмент культурологічного аналізу. URL: <http://>

Узагальнюючи викладене, можна зазначити, що дослідження ментальності впродовж тривалого часу залишалося однією з центральних проблем у зарубіжному соціогуманітарному знанні. Саме в працях європейських, а відтак і американських учених ця проблема була окреслена і поставлена на науковий ґрунт упродовж ХІХ – ХХ ст. І все ж єдиної концепції ментальності західна наука не виробила, хоча й окреслила низку спільних підходів до проблеми цього феномену: філософський, історичний, етнопсихологічний і соціологічний, антропологічний, психоаналітичний, культурологічний, комплексний, інтегративний, семіотичний. Це зумовило появу значної кількості праць, різнобічних як у змістовному, так і методологічному плані.

Отже, основні ідеї зарубіжних дослідників феномену ментальності пов'язані з визначенням самого поняття, його структури, способів дослідження ментальних основ життя різних етносів у різні історичні періоди їх існування. Поряд з теоретичними постулатами, наявні праці містять багатий емпіричний матеріал. Надбання зарубіжних учених з цієї проблематики є важливою теоретико-методологічною підставою для подальших досліджень українських учених, які дедалі ширше опрацьовують теоретичні питання.

Європейських дослідників об'єднує узагальнений, абстрагований підхід до менталітету, оскільки національна проблема там не така гостра, як була в Україні впродовж багатьох століть. Частково це стосується й польських та російських учених, які більше уваги звертають на такі аспекти, як вплив неусвідомлюваних факторів на суспільний розвиток. Наприклад, А. Гуревич називав менталітетом «сукупність уявлень, поглядів, почувань спільноти людей, певної епохи, географічної області і соціального середовища, особливий психологічний склад суспільства, що впливає на історичні процеси»²³⁷. Таким чином, менталітет, на його думку, не ідентичний суспільній свідомості, а характеризує лише специфіку цієї свідомості щодо суспільної свідомості інших груп людей, зазвичай, коли йдеться про великі групи, як етнос, нація чи соціум. Автор зівсталяв також поняття як картина світу і менталітет. Ці ідеї в подальшому набули розвитку у працях російського етнолога С. Лур'є, яка стверджує, що «етнічна картина світу – це сформовані на підставі етнічних констант, з одного боку, і ціннісних домінант – з іншого, уявлення людини про світ – частково усвідомлені, частково неусвідомлені»²³⁸.

iai.dn.ua/_u/iai/dtp/CONF//4_2004/articles//stat410.html; Ашхамахова А. А. Феномен менталітета: аналіз зарубіжних досліджень. URL: <http://www.sovremennoepravo.ru/m/articles/view>

²³⁷ Гуревич А. Я. От истории ментальностей к историческому синтезу // Споры о главном. Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов». Москва: Наука, 1993. С. 4.

²³⁸ Лур'є С. В. Изучение этнической картины мира как интердисциплинарная проблема. URL: <http://etnopsychology.narod.ru/svlourie/articles/interdisciplinary.htm>

Як зазначалося у попередньому підрозділі, в українській науковій думці розробка проблеми менталітету проектується здебільшого на вивчення національних феноменів. Традиція аналізу вдачі народу та її ролі у його життєдіяльності, започаткована М. Костомаровим, набула розвитку у працях М. Максимовича, П. Куліша, М. Драгоманова, М. Грушевського, І. Франка та ін. Ця традиція посіла знакове місце у суспільно-науковій думці української діаспори. Саме тут активно розроблялися такі питання, як «українська національна вдача» (Н. Григоріів), «народний світогляд» (Д. Чижевський, І. Мірчук), «національний характер» (І. Лисяк-Рудницький), «духовність українського народу» (С. Ярмусь, Я. Ярема, В. Янів), «українська психіка» (О. Кульчицький), «дух нації» (А. Княжинський, Ю. Русов) тощо. Ці та інші автори неодмінно звертаються у своїх працях до ідей М. Костомарова («Дві руські народності»), І. Нечуя-Левицького («Світогляд українського народу: Ескіз української міфології»), П. Куліша («Листи з хутора»), Т. Шевченка, М. Гоголя з їх українським світом, П. Юркевича з його «Філософією серця».

У працях мислителів української діаспори досліджені різні аспекти українського національного менталітету: вивчення релігійності як вагомого характерного елементу української духовності (В. Липинський, І. Мірчук, С. Ярема, В. Янів); роль родини та замкненість на родинному житті (І. Мірчук, Б. Цимбалістий, В. Янів, Ю. Бойко); взаємовплив менталітету і соціально-політичного життя суспільства (Д. Донцов, В. Липинський); вплив національного менталітету на інші духовні явища (Є. Маланюк, І. Мірчук, Д. Чижевський).

Серед сучасних досліджень національного українського менталітету варгі уваги праці І. Бичка, А. Бичко, М. Поповича, О. Нельги (аналіз складових та особливостей менталітету української нації); П. Ігнатенко (дослідження феномену національного характеру); С. Кримського (співвідношення архетипів і ментальності); Р. Додонова (вивчення етнічної ментальності); В. Ігнатова, Б. Попова, М. Степико (соціокультурний аналіз життєдіяльності етносу); О. Забужко, Н. Хамітова (становлення української національної ідеї); І. Старовойта (компаративний аналіз українського і західноєвропейського менталітетів); М. Кисельова (менталітет українського селянства) та інших. Новий напрям в українському менталітетознавстві започаткували автори цієї монографії в уже згадуваному дослідженні ментального виміру української цивілізації²³⁹.

Інтерес до проблеми менталітету підтверджується численними науково-популярними публікаціями на сторінках вітчизняних видань, авторами яких є: Є. Бойко, В. Васильєв, С. Грабовський, І. Дубов, Є. Єрмоленко, Н. Корнієнко, В. Касьян, В. Москалець, Л. Пушкарьов, В. Чмир та ін.

²³⁹ Калакура Я., Рафальський О., Юрій М. Ментальний вимір української цивілізації. Київ: Генеза, 2017. 560 с.

Докладніше надбання українських науковців щодо ментальної сутності української цивілізації розглядаються в наступному підрозділі, а тут зупинимось на таких теоретико-методологічних питаннях, як сутність менталітету та ментальності, структура менталітету та його функції, співвідношення менталітету і культури, світогляду, духовності тощо.

А. Рубан, досліджуючи теоретико-методолічні основи формування української ментальності в контексті історико-філолософського аналізу, доходить висновку про те, що вона сформувалася на конструктивних духовно-творчих джерелах, на традиціях гуманізму, життєлюбства, співжиття з представниками інших етносів²⁴⁰. А з погляду лінгвістики, поняття «ментальність» – це своєрідний спосіб сприйняття навколишньої дійсності за допомогою мови, а «менталітет» – спосіб представлення (вираження) притаманних національних особливостей шляхом фіксації у складі мови²⁴¹.

У світлі розглянутої історіографії менталітету вважаємо доцільним провести попередні підсумки і висловити деякі міркування, виходячи саме з проблем соціокультурної та цивілізаційної антропології. Відштовхуючись від наведених трактувань менталітету, можна згрупувати їх за такими ознаками: а) як манера мислення; б) апіорна форма пізнання; в) база, що керує мисленням; в) множинність більш вузьких тем, що відбивають глобальну картину менталітету; г) сукупність способів і змісту мислення та сприйняття, характерних для певного колективу у відповідний час, що проявляється в діях; д) світогляд.

Складність виведення дефініції менталітету, на наш погляд, пояснюється такими обставинами. Різне читання її трактувань зумовлене бажанням знайти основну першоцеглину у підставі, яка б пов'язувалася переважно з етимологічним походженням. Це призвело до подрібнення змісту менталітету, до акцентування його на нюансах, на шкоду загальній характеристиці досліджуваного явища. Очевидно, більш плідним може стати дещо інший підхід. Спробуємо вивести дефініцію ментальності не шляхом відкидання нюансів у відмінностях трактувань, а шляхом виділення загальних підстав у фіксуючих цими трактуваннями явищах, виходячи з принципів історичної антропології.

Повернувшись до аналізу вищенаведених визначень, ми бачимо, що менталітет має на увазі у своїй структурі дві основні складові, або сегменти. Перший сегмент включає характеристики, які даються проявам природного походження. Вони можуть бути виражені як психологія, розумові здібності, розумовий інструментарій, манера мислення, апіорна форма пізнання тощо.

²⁴⁰ Рубан А. О. Теоретико-методологічні основи формування української ментальності в контексті історико-філософського аналізу // Мультиверсум: філософський альманах. Київ: Центр духовної культури, 2004. № 40. С. 140 – 143.

²⁴¹ Див.: Пасечник С. Є. До питання про розрізнення понять «менталітет» і «ментальність» у лінгвістиці та суміжних дисциплінах // Наукові праці. Т. 70. Вип. 57. Миколаївський державний гуманітарний університет ім. П. Могили. Миколаїв, 2012. С. 86 – 90.

Другий сегмент включає характеристики, пов'язані з культурним походженням – світобачення, багато вузьких тем, які дають у сумі картину менталітету. Під вузькими темами трактується пріоритетне ставлення до певних морально-етичних цінностей. Цілком очевидно: обидва сегменти знаходяться у взаємозв'язку один з одним.

Тема взаємозв'язку природного і соціального в людині не нова. Достатньо згадати уявлення про расові відмінності Г. Гегеля²⁴², який пов'язував особливості зовнішнього вигляду і психічного складу людини з природно-географічними факторами. Взаємодія природного і соціального знайшла своє продовження в межах психоаналізу. З. Фройд достатньо категорично вирішив її на користь біології²⁴³. Представники соціобіології М. Р'юз і Е. Уілсон намагалися розв'язати цю проблему в тому самому руслі. Будь-який категоризм грішить однобічністю і породжує опонентів. Позиція З. Фрейда, зокрема, піддалася різкій критиці з боку К. Юнга. Одним з важливих зауважень, висловлених на адресу З. Фрейда, було твердження К. Юнга про те, що природні інстинкти, справді, протистоять духу, але і те й інше залишається здебільшого невідомим, внаслідок чого неможливо одне з двох оголосити непорозумінням²⁴⁴.

Позиції біхевіористів і інстинктовістів піддав різкій критиці Е. Фромм. Розкриваючи дихотомію екзистенціального й історичного в людині, він вказував на різноманітність реакцій на існування суперечностей залежно як від власного характеру людини, її індивідуальності, так і від культури, до якої вона належить²⁴⁵. Е. Фромм виходив із тези про первинність психічних процесів, які багато в чому визначають структурні феномени, але при цьому йдеться не про відособленого позасоціального індивіда, а про людину, яка включена в реальний соціально-історичний контекст.

Проблема співвідношення історичного і культурного в людині залишається актуальною і розробляється багатьма дослідниками, зокрема, українськими²⁴⁶.

Представники напряму геннокультурної коеволюції Ч. Ламсен і А. Гумурет також висловлюють думку про існування двох каналів передачі інформації – генетичного і культурного, функціонування яких засновано на подібних принципах²⁴⁷. Таким чином, стає очевидним: проблема зв'язку природи і культури сприймається сучасною людиною і екстраполюється на

²⁴² Гегель Г. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 3. Москва: Наука, 1956. С. 56,59.

²⁴³ Фрейд З. Психология бессознательного. Москва: Канон, 1990. 432 с.

²⁴⁴ Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. Москва: Канон, 1994. С. 64.

²⁴⁵ Фромм Э. Психоанализ и этика. Москва: Наука, 1993. С. 46 – 47.

²⁴⁶ Див.: Попович М. В., Кисляковська Н. Б., В'яткіна Н. Б. Проблеми історії ментальності // Проблеми теорії менталітету / відп. ред. М. В. Попович. Київ: Наукова думка, 2006. 404 с.; Калакура Я., Рафальський О., Юрій М. Ментальний вимір української цивілізації. Київ: Генеза, 2017. 559 с.

²⁴⁷ Ламсен Ч., Гумурет А. Геннокультурная коэволюция: человеческий род в становлении. Москва: Наука, 1998. С. 122 – 135.

життєдіяльність самої людини в манері, притаманній сучасній науці, тобто через розуміння складноорганізованої системи. Менталітет у цьому разі може сприйматися як певний фокус, де відбувається взаємопроникнення історичного і культурного на основі антропологічного контексту.

Однак, варто зазначити, сам менталітет, як і будь-яке інше явище, яке стосується людини, має історико-транзитний характер. Його історичність може бути виражена і структурно. Сегменти, взаємозв'язок яких виражає менталітет, можуть бути представлені через характеристики, подані Ф. Броделем для визначення історичної реальності в різних відображеннях. Найглибший пласт менталітету в цьому разі пов'язується з позачасовою історією, середній пласт – з історією, що протікає в повільному ритмі, верхній пласт – з традиційною чи подієвою історією²⁴⁸. Можна припустити, що цей глибинний пласт фокусує природне і соціальне на рівні архетипів²⁴⁹, середній пласт конкретизує архетипічні утворення, співвідносячи їх з культурними домінантами конкретного історичного часу, верхній пласт надає специфічної якості менталітету відповідно до належності до певного типу соціальності. Всі три пласти присутні одночасно в психіці людини як вияв специфіки її людського існування. Виходячи з запропонованої схеми, можна дійти висновку, що менталітет – це культурна антропологічна універсалія так само, як мова, цінність, норма тощо. Менталітет виражає зв'язок адаптивних можливостей і еволюційних імперативів.

У сучасній літературі, присвяченій проблемі менталітету, звертає на себе увагу недостатня розробленість його співвідношення з поняттям «ментальність». Схиляємося до думки про те, що поняття «ментальність» – це якісна, ідентифікаційна характеристика соціального суб'єкта, яка фокусує в собі природно-історичні і культурні особливості. Фіксованість у бутті тієї чи іншої якості може бути пов'язана тільки зі суб'єктом. Хто саме може бути суб'єктом ментальності? Глибинні підстави ментальних структур – архетипи – фіксують колективне несвідоме. Таким чином, ментальні утворення також повинні бути пов'язані із певною спільнотою. Спільнота сама по собі – сукупність, єдність, цілісність. Вона може бути історичною і соціальною. Якщо говорити про історичний аспект існування спільнот, то він виражений як зміна цивілізації, або культурні типи, в даному випадку, і володіють особливими характеристиками, що відрізняють їх одна від іншої²⁵⁰.

Розпізнавання цих ознак відбувається в межах різних наук, синтез здобутих знань дозволяє робити висновки про специфіку цілісності. Вони

²⁴⁸ Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II: в 3 ч. Ч. 1. Роль среды. Москва: Языки славянской культуры, 2002. С. 20.

²⁴⁹ Юнг К. Г. Психологические типы. Москва: «Университетская книга». АСТ, 1996. 716 с.

²⁵⁰ Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. Москва: Наука, 1986. С. 106.

розглядаються і в рамках історичної географії, колективної і диференціальної психології, що становить основу антропології. Соціокультурне вивчається завдяки виявленню культурних універсалій, а саме: ставлення до праці, власності, багатства, бідності; розуміння природи права і звичаю; образ природи і її пізнання, способи впливу на неї; розуміння місця людини в структурі світобудови; оцінювання віку життя (зокрема дитинства і старості); сприйняття смерті; ставлення до жінки, роль шлюбу і сім'ї, сексуальна мораль і практика; співвідношення світу земного і трансцендентного; трактування простору і часу; форми релігійності, притаманні «верхам і низам»; соціальні фобії, колективні психози; способи самосвідомості особистості. Співвідношення конкретних характеристик культури зі специфікою географії і психології дозволяє виявити особливості ієрархії цінностей цієї культури, яка є ніби опредмеченою сутністю ментальності.

Серед способів виговорювання цінностей можна виділити мову, тип релігійності, тип спілкування, прийнятий у культурі. Історичні спільноти мають досить велику протяжність у часі. В межах європейської культури, наприклад, можна виділити античну цивілізацію, середньовічну, Нового часу і відповідні їм типи ментальності. Соціальні спільноти ніби вписані, з одного боку, в спільноти історичні, з іншого – мають велику рухливість щодо змін утворення і зникнення. Якщо розуміти, що в підставі ментальностей лежать глибинні антропологічні історичні утворення, то яким чином можна говорити про те, що соціальні утворення, такі як класи, страти, спроможні володіти ментальними характеристиками? На нашу думку, розглядаючи ці проблеми, важливо виділити два взаємопов'язані способи утворення ментальностей. Перший – очевидно, спосіб історичного зародження і утворення ментальностей. Він трактується як задіяність архетипічних підстав психіки тим чи іншим культурним середовищем. У представників різних популяцій і етнічних груп, які з покоління в покоління піддавалися впливу певного комплексу факторів соціального і природного середовища, в процесі соціального успадкування формується такий спосіб перероблення інформації, який забезпечує оптимальне функціонування суб'єкта і популяції в цілому щодо умов цього середовища. В цьому випадку відмінності в ментальних характеристиках цивілізаційних утворень виявляються особливо чітко, і завдяки віддаленості в просторі контраст підкреслюється антропологічними особливостями (екзотичністю) – абсолютно очевидно, наприклад, що китайська цивілізація відрізняється від європейської²⁵¹. М. Блок звертав увагу на те, що в одних і тих самих місцевостях переважаюча риса соціального комплексу може змінюватися як поступово, так і досить стрімко. Часом тут діє зовнішній поштовх, який зазвичай супроводжується включенням нових людських елементів: так

²⁵¹ Блок М. Апология истории, или Ремесло историка.

було в епоху між Римською імперією і суспільством раннього Середньовіччя. Інколи відбувається тільки внутрішня зміна: наприклад, про цивілізацію Ренесансу, від якої ми так багато успадкували, дехто, однак, скаже, що це вже не наша цивілізація²⁵².

Констатація відмінностей у швидкості змін фіксує різницю між внутрішнім процесом, що відбувається упродовж великих відрізків часу, і зовнішнім впливом із включенням нових людських елементів і відбиттям процесів організації²⁵³. Ментальне утворення, як будь-яка фіксація певних якостей, має свої кордони, що відрізняють його від усього іншого, але ці кордони мають досить умовний характер, вони лише не дозволяють опуститися до байдужості, зливатися з усім іншим. Вплив цей може мати вид ідеї, ідеології, релігійних цінностей тощо, носіями яких є інші людські спільноти або окремі індивіди.

Так, із насадженням більшовицької влади в Україні внаслідок голодоморів 1921 – 1922 та 1932 – 1933 рр., масових репресій, нав'язування, комуністичної ідеології складається такий тип української людини, для якої характерні нові риси ментальності, відмінні від попередньої історичної епохи, а саме: втрата особистої індивідуальності, страх, схильність до конформізму, життєва апатія, прийняття колективістської форми життєустрою тощо. Цей приклад підтверджує, що зміна політичних і соціальних функцій суспільства може негативно позначатися на ментальних функціях і, зрештою, привести до зміни антропологічного коду культури і цивілізації народу.

Отже, ментальність – якість, що формується історично, але вона може змінюватися й конструктивно. Правильніше було б говорити про можливість формування ментальностей не у варіантах або-або, а у варіанті і-і. Ментальність, відповідно, – це відбиття зв'язку історичного і конструктивного. Таким чином, суб'єктом ментальності можуть бути як спільноти історичні, соціальні, так і більш дрібні структури, наприклад, суспільні страти і навіть індивіди. Важливо зазначити, що співвідношення історичного і конструктивного сегментів з часом може змінюватися. Ці зміни пов'язані зі зміною насиченості соціального часу. В європейській культурі, цілком очевидно, що ця насиченість зростала в Новий і Новітній час. У традиційних культурах контраст у різні епохи не так явно виражений. Досліджуючи європейську культуру, можна простежити факт переходу від органічного до організованого життя, від історичного до конструктивного. Співвідносячи ці процеси з проблемою ментальностей, важливо зазначити, що обидві складові є життєвими реаліями і як такі фіксуються в ментальних характеристиках, зміна яких впливає на зміну антропологічного коду культури і цивілізації.

²⁵² Блок М. Апология истории, или Ремесло историка.

²⁵³ Колесова О. В. Проблема ментальности в контексте современной культуры (организмический и организационный подходы). URL: <https://www.socionauki.ru/-journal/articles/145692/>

РОЗДІЛ 2

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ КОД ДОХРИСТИЯНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ ДАВНЬОЇ УКРАЇНИ

Принципи історизму та антропологізму за своєю суттю передбачають розгляд будь-якого явища чи процесу з точки зору їх генези і окреслення ролі людського чинника на всіх етапах історії. Це стосується великого пласту відомих і невідомих знань про дохристиянську добу історії і культури України, яка чи не найбільше піддається фальсифікаціям і спотворенням під кутом зору так званої «загальнослов'янської спільноти». Іншими словами, послідовне дотримання історизму та антропологізму в дослідженні культури і цивілізації призводить до необхідності виявлення реальних механізмів антропогенези, що передбачає висвітлення ролі людини в історичному процесі і аналіз змін, яких зазнає сама людина. Антропологічна наука переконливо довела, що людина як продукт природи завжди прагнула бути з нею у єдності і добрих стосунках, оскільки кожен крок людини доводив її залежність від природи. Не випадково, що уже найдавніші вірування, усна творчість зафіксували шанобливе ставлення людини до навколишнього середовища, передусім до сонця, води, землі, рослин, дерев, а також до тварин і птахів.

Особливість означеної проблеми полягає в тому, що її розв'язання знаходиться не тільки в рамках гуманітарних, але й природничих наук. Це вимагає глобального переосмислення уже наявних знань, накопичених новітньою теорією пізнання, філософією, психологією, біологією, фізіологією, антропологією, та ретроспективного погляду на всю історію знань про людину – від найдавніших часів до сьогодення. Тією мірою, якою історизм безпосередньо впирається в проблеми антропогенези, їх розв'язання закладає нове підґрунтя і переконливо доводить універсальність історико-антропологічного методу з врахуванням сучасних критеріїв і можливостей науки. Саме тут, у глибинних механізмах культурної антропогенези, закодовані всі таємниці людської історії, і саме у такій якості ця проблема й розглядається у цьому розділі. Йдеться про образ людини у найдавніших формах вірувань, міфологічні стадії еволюції її свідомості, морфологію давньоукраїнського народного епосу та антропологічні підходи до архаїко-міфопоетичної картини давнього світу.

2.1. Зародження та особливості міфологічного мислення протоукраїнського етносу

Новітні дослідження антропологів доводять, що сучасна людина вперше з'явилася на Землі маже 200 тисяч років тому. Якою вона була, яким було її мислення? На це питання вчені відповідають однозначно: найдавнішою формою пізнавальної діяльності людини була міфологія як спосіб відображення дійсності в архаїчній свідомості. Міфи – галузь давньої світової й української культури, яка відображала моральні, естетичні, а інколи і протонаукові погляди тогочасних людей. Кожен народ, у тому числі й український, створив свою неповторну міфологічну систему як основу свого феномену. Витоки міфологічного мислення на землях сучасної України сягають найдавніших і античних часів, вони пов'язані з Мізинською, Дніпро-Донецькою, Трипільською, Ямною, Катакомбною та ін. культурами. Помітний вплив на формування протоукраїнської культури справили кочові племена, зокрема кімерійці, скіфи, сармати, а також античні міста-колонії Північного Причорномор'я та Криму. І все ж знакову роль у культурі протоукраїнців, у їх дохристиянському бутті та міфологічному просторі відіграв слов'янський слід, зокрема Антський союз, а також Зарубинецька та Черняхівська культури. Оскільки фактологічна сторона культурного життя первісного суспільства на теренах України більш-менш висвітлена в науковій і навчальній літературі²⁵⁴, вважаємо доцільним зосередитися на теоретичних аспектах феномену міфології та міфологічної свідомості.

Посилаючись на одного із основоположників учення про феномени, тобто феноменології Едмунда Гуссерля, сучасна культурологія розглядає життєвий шлях людини минулого як світ донаукового життя з його хаосом неупорядкованих споглядань, з його первинними буденними структурами просторовості та часовості, здогадками, забобонами і передбаченнями²⁵⁵. Міфи були першою історичною формою синтетичного осягнення світу і людини в ньому. «Міф» – з грецької – розповідь, слово. Це, зазвичай, короткі оповідання про діяння предків і походження речей. Узяті в сукупності та організовані в систему, життєві уявлення народу або епохи створюють його міфологію²⁵⁶. Міф перетворює хаос у космос, створює для первісної людини можливість осягнення світу як організованого цілого, виражає його у простій

²⁵⁴ Давня історія України: у 2 кн./ П. П. Толочко, Д. Н. Козак, С. Д. Крижицький [та ін.]. Київ: Либідь, 1994 – 1995. Кн. 1. 1994. 235 с.

²⁵⁵ Кравець М. С. Культурологія: Підручник для студентів вищих навчальних закладів. Львів: Новий світ, 2007. С. 7 – 8.

²⁵⁶ Войтович В. М. Українська міфологія. Київ: Либідь, 2002. С. 3 – 4.

і доступній схемі. Історико-культурні дослідження дозволяють узагальнити істотні ознаки міфологічного мислення.

Інтерпретація міфу антропоморфна: він наділяється тими якостями, які забарвлюють життя особи в її взаємозв'язку з іншими людьми. Невиділеність індивіда з навколишнього світу, невідділеність від інших людей і природи, відсутність суб'єктно-об'єктної опозиції, початкова нерозколотість світу – також специфічні ознаки міфології. Міфологічні образи наділяються субстанціональністю, розуміються як реально існуючі. Символічне уявлення продукує образи, що сприймаються як частина дійсності. Боги такі самі реальні, як і уособлювані ними стихії. У міфі синкретично поєднано космологічну модель історії світу, віру, релігію, етичні зразки поведінки людей. Міфи у певному розумінні становлять базову матрицю творення загальної картини світу в етнопсихічній реальності²⁵⁷.

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

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

Як відомо, одним із засобів міфологічного мислення є метафора. «Phoга» з грецької – рух. Метафора – семантичний рух, перенесення, поширення або поєднання змісту. Поєднання образів, що ніби не поєднуються, породжує новий зміст. При цьому з'являється враження особливої конкретності цього нового змісту. Первісна людина, обмежена у своєму інтелектуальному інструментарії, позбавлена систематизованих і упорядкованих словесно-понятійних структур, будувала модель світу в словесно-образному коді,

²⁵⁷ Куєвода В. Міфологічні джерела української етнокультурної моделі: психологічний аспект. Донецьк: Український культурологічний центр, 2007. С. 12.

у формі міфу. Це зовсім не означає абсолютної примітивності, ірраціональності та бездуховності міфу. К. Леві-Стросс настирливо обстоював точку зору, за якою міфологічне мислення не є чимось нижчим, порівняно з розвинутим мисленням сучасної людини. Це таке саме мислення, просто воно оперує іншими матеріалами – якостями предметів, що чуттєво сприймаються.

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

Жак Лакан, заперечуючи розуміння дитини як істоти в інтелектуальному плані абсолютно недосконалої, зауважував: «Ми бачимо, як дитина дивно відкрита всьому, що дорослий говорить їй про сенс світу. Чи задався хто-небудь запитанням, що означає для такого почуття іншого загострена сприйнятливність дітей до всього, що стосується міфу, легенди, казки, історії – і та легкість, з якою вони віддають себе у владу оповідання? Невже це сумісно з тією грою в кубики, за допомогою якої Ж. Піаже демонструє, як дитина тягнеться до коперніанського пізнання світу»²⁵⁸.

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

²⁵⁸ Лакан Ж. Семинары. Работы Фрейда по технике психоанализа. Москва: Гнозис / Логос, 1998. С. 51.

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

Що ж стосується адекватності міфологічного мислення, його взаємодії з раціонально-теоретичним, то варто звернутися до думки Е. Кассіра, який, пояснюючи необхідність міфу, зазначав, що міф – одна з символічних функцій (поряд з наукою, мистецтвом, релігією, мовою), притаманних людині. Міф узагальнює досвід безпосередньо, просто, нерелексивно. Там, де розум шукає складнощі, міф дає простоту безпосередній даності. «Якщо мова повинна стати інструментом мислення, сформуватися для вираження понять і суджень, то це перетворення може здійснюватися тільки ціною відмови від безпосереднього досвіду. Зрештою, від притаманного йому початкового конкретного та емоційного змісту. Від живого тіла залишається лише скелет»²⁵⁹.

І тут стикаємося з двома важливими проблемами.

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

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

В історії культури є приклади такого синтезу – міф як нерозчленована єдність мови речення, як мовний конструкт, і одночасно вербалізований опис дій (різниця між якими первісна людина, вірогідно, не знала), мистецтва (вираження переживань), науки (міфологічна картина світу як агонія й арена дій сил природи та людини, різниця між якими також не робилося), релігії (символ віри, що приймається без раціонального дослідження). Згадаємо міф

²⁵⁹ Кассирер Э. Сила метафоры // Теория метафоры. Москва: Прогресс, 1990. С. 41.

про Прометея. У ньому поєднано картину світу (світ недосконалий), аксіологічний образ людини, що несе людям вогонь (місія і дія), переживання (страждання як невідворотний наслідок дій, що змінюють світ).

Розпад міфологізованої картини світу породжує в людини тривогу і неспокій. Зміна, що відбулася, полягає «у втраті зв'язку з цим світом, з іншими людьми і з самим собою. Тобто міфи і символи втратили свою силу». Чи можуть суто раціональне пояснення та ідея зняти цю тривогу і неспокій? Р. Мей так відповідав на це питання: «Мій досвід психоаналітика змушує мене сумніватися – чи знімають взагалі раціональні пояснення неспокій; насправді відбувається дещо інше: пояснення стає засобом вираження ґрунтовнішого міфосу, який справді зачіпає людину на рівнях глибших, ніж раціоналізм»²⁶⁰. Таким чином, єдина альтернатива зруйнованому міфу – інший міф. Кожен міф починається з фантазії, яка може тривалий час залишатися невираженою, адже примітивна форма фантазії – це цілком суб'єктивний і приватний феномен мрії (або сну). Нижча форма історії, що розповідається, не набагато перевищує виклад мрій. Вона не має відношення до зв'язку або навіть узгодженості дій, ані до вірогідності або здорового глузду. Тобто примітивна історія володіє знанням не буквальним, а якимось іншим. По суті, створюється з матеріалу мрій; образи такої історії беруться з життя, це – предмети та істоти, але їхня поведінка відповідає якомусь неемпіричному закону; за здоровим глуздом вона просто не відповідає йому. Єдиним поясненням такої історії є, відповідно, тільки те, що ніхто й не турбується про те, грають їх драматичні персонажі просто ролі чи ні. Така поведінка в дійсності не притаманна діючому суб'єкту, тому, кого цей діючий суб'єкт репрезентує, подібна поведінка у викладеній історії може навіть просто виявляти вчинки такої символізованої особистості. Іншими словами, психологічна основа цієї нісенітничі полягає в тому, що наведена тут історія є фабрикуванням із суб'єктивних символів, а не зі спостережених звичаїв і природних явищ. Психоаналітики, які вважали, що подібна неусвідомлена метафора повинна бути розумним поясненням наших потаємних мрій, можуть надати нам достатньо свідчень подібних фантазій. Така фантазія повністю обмежується почуттями та бажаннями її автора, дивними у своїй химерності або загадковості, які складаються зі суміші страхів і замовчувань, що не визнаються відкрито, сформульованих, розказаних і переказаних заради самовираження. Але навіть у такому разі історія – це певне вдосконалення простої мрії, тому що саме її викладення вимагає набагато більше зв'язку, ніж звичайно буває у наших нічних кошмарах. В історіях повинна бути логічна нитка; образи, що містять у собі дещо більше, ніж ті, з якими маємо справу у сновидіннях²⁶¹.

²⁶⁰ Мэй Р. Любовь и воля. Москва: Рефл-Бук, 1997. С. 219.

²⁶¹ Лангер С. Философия в новом ключе. Москва: Республика, 2000. С. 156.

Оскільки історія розповідається досить некритично налаштованій аудиторії людиною, яка її створила, то інколи така розповідь виявляється значною мірою нерозумною, але такою, що нікого не ображає. Кожен, хто спостерігав, як маленькі діти розповідають одне одному історії, може підтвердити це. Але тільки-но історія поширюється, вона стикається з більш суворими вимогами до її значення. Якщо вона і надалі існує в ширшій сфері, то підлягає різним модифікаціям в інтересах зв'язності та привабливості для публіки. Їх винятково особистісні символи замінюються більш універсальними: замість або поряд з предметами з'являються тварини, духи, відьми. Незважаючи на те, що реальна історія є, безумовно, старішою, ніж міф, останній є важливою її сходиною. Він також звертається до примітивної фантазії, але його витoki теж знаходяться в далекій історії культури, задовго до еволюції нашої чарівної казки. Казка зажадала не більш високого рівня розповіді історії, а тематичного зрушення, щоб покласти початок тому, що називається «міфотворчим інстинктом».

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

З іншого боку, міф, вірять у нього в буквальному розумінні чи ні, сприймається з релігійною серйозністю або як історичний факт, або як містична «істина». Типова тема міфу трагічна, а не утопічна, а його персонажі схильні зливатися зі стабільними особистостями надприродного характеру. Два божества, певною мірою схожі між собою (можливо, чудом народжені й володіють дивною силою, а потім гинуть як герої), стають ототожнюваними: вони перетворюються в єдиного бога з двома іменами, які можуть ставати простими епітетами, що пов'язують бога з різними культурами²⁶². Усе це робить героя міфу відособленим від героя казки. Немає значення, наскільки зачарований принц з казки про Білосніжку схожий на джентльмена, який будить сплячу красуню, – ці два персонажі не ототожнюються. Чарівні історії

²⁶² Лангер С. Философия в новом ключе. С. 158.

в казках ніколи не пов'язуються одна з одною. Міфи ж дедалі тісніше сплітаються в одну нитку, вони утворюють цикли, їхні драматичні персонажі, як правило, внутрішньо пов'язані, якщо не ототоженні. Сценою їх є реальний світ – море, небо, гора Олімп, – а не якась чарівна країна, якої немає на карті. Така радикальна несхожість двох видів історій наводить на думку, що у них абсолютно різні функції. І, звичайно, міф має серйознішу мету, ніж казка. Елементи обох багато в чому подібні, але по-різному використовуються. Великий крок від казки до міфу робиться тоді, коли не тільки соціальні сили – люди, звичаї, закони, традиції, – а й космічні сили, що оточують людство, відображаються в оповідях; тоді не лише відносини індивіда зі суспільством, а й відносини людства з природою осягаються через спонтанну метафору поетичної фантазії. Можливо, цей перехід від суб'єктивно орієнтованих історій, окремих і незалежних, до організованого й вічного вираження про світову драму міг ніколи не відбутися, якщо б творчому мисленню не допомагала присутність вічних, очевидних символів, що даються природою: небесні тіла, зміна дня і ночі, пори року, припливи та відпливи. Так само, як соціальна система особистого життя, що осягається спочатку в мрієподібних, зародкових формах, поступово дається через тривале осягнення в релігійних символах, космічне становище людського буття є також невловимим або, в кращому разі, простим нічним страхіттям до того часу, поки сонце і місяць, зірки, вітри і води землі не проявлять божественне правило і не окреслять сферу людської діяльності. Коли приходять боги, чиї імена позначають небесні сили і природні процеси, божества місцевих печер та хащ стають простими васалами і менш значними світилами.

То ж які ж героїчні пригоди пов'язуються з цими безликими діячами, адже вони діяли у практично універсальний спосіб? Вважаємо, що цей процес є природною фазою еволюції міфології від чарівної історії і, звичайно, є могутнім фактором у цьому розвитку. Така зміна відбувається поступово і обов'язково має проміжні етапи: один з них відзначений введенням перших космічних символів. Ця перехідна стадія між егоцентричним інтересом народної казки, зосередженій на людині-герої, і появою абсолютно сформованої міфології природи, що має справу з божественними персонажами досить загального значення, є так званою легендою, яка створює «культурного героя». Цей широко представлений вигаданий персонаж – гібрид суб'єктивного та об'єктивного мислення; він походить від героя народної казки з індивідуальною душею і, відповідно, зберігає багато рис такого персонажа. Проте символічний характер інших істот народної казки наділяє певною надприродністю також і його; тепер він є вже чимось більшим, ніж індивід, що бореться зі силами зла. Те, чим же він ще є, накопичується в його особистості, коли проявляється в легендарній формі. Він наполовину бог,

наполовину – велетень-убивця. Як і останній, часто є молодшим сином, єдиним розумним серед дурних братів. Він високого походження, але в дитинстві його украли або кинули напризволяще і потім врятували або поневолили за допомогою чаклунства. Однак, на відміну від суб'єкта мрій з чарівної казки, його дії починаються тільки з втечі з неволі. Вони спрямовані на те, щоб принести користь людині. Він дає людям вогонь, землю, навчає їх мисливству, сільському господарству, кораблебудуванню, можливо, навіть мові; він «створює» саму землю, знаходить сонце (в печері, в яйці або чужій країні) і встановлює його на небо, а також керує вітром та дощем. Але, незважаючи на свою велич, часто може знову скочуватися на роль казкового героя.

Таким чином, статус культурного героя досить складний. Він діє в реальному світі, і пізніше наслідки його дій завжди відчуються реальними людьми; відповідно, він володіє якимось незбагненим, але, поза сумнівом, історичним ставленням до людей, які живуть, і пов'язаний з місцевістю, де залишив свій слід. Уже тільки цього було б достатньо для того, щоб відрізнити його від героя чарівної країни, чиї дії повністю обмежуються оповіддю, з тим, щоб до кінця її він міг бути звільнений, а до наступної історії був введений інший герой. Історичні та місцеві зв'язки культурного героя надають його існуванню певну сталість. Навколо нього накопичуються історії так само, як вони накопичуються навколо реальних історичних осіб, чиї діяння стали легендарними, наприклад, Кий, Рюрик, Святослав. Але в той час, як ці видатні діячі здобули довіру завдяки перебільшенню їхніх людських діянь, примітивний культурний герой стикається швидше з діями природи, ніж людей; його супротивниками виступають не хозари чи араби, а сонце і місяць, земля і небо²⁶³.

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

Перше дослідження, що стосується точної істини міфу, відзначає перехід від поетичного мислення до дискурсивного. Як тільки народжується цікавість до фактичних цінностей, міфічна форма уяви про світ починає йти на спад. Але емоційне ставлення, яке довгий час було зосереджене в міфі, не так легко зруйнувати; життєво важливі ідеї, втілені у міфі, неможливо відкинути тільки тому, що хтось відкрив, що міф не відображає факт. Поетичне значення

²⁶³Лангер С. Философия в новом ключе. С. 163 – 164.

і фактична відповідність, які в загальній моделі символів і значень є двома абсолютно різними відношеннями, стають тотожними під однією назвою «істина». Люди, які відкривають очевидну суперечність між фантазією і фактом, заперечують, що міфи істинні; ті ж, хто визнає їх істину, заявляють, що міфи рееструють факти. Між релігією і наукою існує абсурдний конфлікт, в якому наука повинна перемогти, але не тому, що вона обґрунтовано говорить про релігію, а тому, що релігія ґрунтується на вірі, на ранній і тимчасовій формі мислення, після якої, якщо мислення і далі розвиватиметься, повинна слідувати філософія природи (яка називається «наукою» або «знанням»). З цієї прогресивної точки зору повинен існувати раціоналістичний період. Тоді, коли погляди повністю раціоналізуються, а ідеї розроблені та вичерпані, виникає інший погляд на речі, нова міфологія.

Іншими словами, нині немає шансу універсально пояснити походження Всесвіту, людини і людського – цивілізації, держави, політичної і культурної реальності. Походження природи, життя і людини неможливо описати в межах існуючих природничо-наукових гіпотез. Гіпотези залишаються гіпотезами – варіантами минулого, що спираються на деяке підґрунтя, достатнє лише для пояснення в межах сформульованої тією самою наукою парадигми. Змінюється парадигма, змінюється й пояснення. І з кожним новим кроком науки її пояснювальні схеми стають дедалі елітарнішими і сухішими. У них не залишається фарб й емоцій. Але світ, що сприймається людиною, без емоцій неможливий. Відповідно, і пояснення створення світу фізичними процесами далеко неповне, оскільки відтворює світ без тих якостей, які бачить у ньому людина.

І все ж попередньо підсумуємо погляди на головні ознаки міфологічного мислення в кількох позиціях, що виражають природу міфу як синтезу. По-перше, воно **формально-логічно – образне, символічне, метафоричне**. Яскраві образи, символи та метафори забезпечують єдність переживань і когніцій. Сила символічного, метафоричного, міфологічного розуму полягає у здатності виразити глибоку й складну ідею без допомоги абстракцій, граючи образами та словами буденної мови. Міфологічне синтезує раціональне та образно-емоційне у ще не відрефлексованих формах. Метафора як один з основних засобів міфологічного забезпечує функцію цілісного моделювання: не тільки формує уяву про об'єкт, а й зумовлює спосіб і стиль мислення про нього. При цьому метафора, звичайно, тільки початок мислячого процесу – вона знаряддя, а не продукт наукового пошуку²⁶⁴. Таким чином, міфологічне й метафоричне охоплює реальність в її безпосередніх формах і дає передпонятійний опис об'єкта в єдності образу і слова, як початковий момент і

²⁶⁴ Арутюнова Н. Д. Метафора и дискурс // Теория метафоры. Москва: Прогресс, 1990. С. 124 – 125.

предмет раціонального, теоретичного мислення. Щоб сформувавши поняття, потрібно мати початковий матеріал для раціональної обробки. На зміну метафорі-міфологемі потім приходиться понятійний теоретичний опис.

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

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

По-четверте, для міфологічного мислення характерним є **когнітивізм – інтенціональність**. Міф – не тільки опис світу, а й інтенція, яка в цьому описі закладена. Міф збуджує та спрямовує дії людини. Коли людина приймає міф про Прометея та ідентифікує себе з ним, – її дії знаходять зміст й інтенцію. «Міф – це мова, через яку інтенціональність стає повідомлюваною... Міфи й символи, реальні в даний період..., є каналами, якими передаються життєві сили суспільства»²⁶⁵. Міф – велика мотивуюча сила.

По-п'яте, йому властиві **реальність – ірреальність**. Не все з того, що усвідомлено і є свідомим, реальне. Принцип двох реальностей: людина дуже швидко навчається розпізнавати та розрізняти дві реальності свого життя. У дитячій грі все відбувається ніби насправді, але вбиті оживають, а стілець може бути автомобілем. Коли читаємо роман, відчуваємо абсолютно реальні переживання, але описані в романі події реально не відбувалися. Коли слухаємо оповідання іншої людини про її переживання і наміри, думаємо про

²⁶⁵ Мэй Р. Любовь и воля. С. 346.

те, наскільки це абсолютно реальне оповідання, і видимі сльози людини відповідають тому, що насправді відбувалося. Що нас турбує в ці моменти, і що є критерієм віри в те, що відбувається? За яких умов сприймається на віру міфос гри художнього твору, намірів іншої людини?

Не істинність (її не можна перевірити, оскільки кожна людина через часові межі свого існування позбавлена реальної можливості все перевірити), не правильність (відповідність соціальним нормам, тому що в грі чи в романі норми можуть порушуватись), а правдоподібність стає критерієм оцінки. Правдоподібність нашому внутрішньому світу, існування в нашому досвіді аналогій переживань, наявність у внутрішньому світі того, що може «резонувати» з міфом, спонукає людину прийняти чи заперечити міф. Прийнятий міф стає «сакральним», священним, тим, на що не можна спокуситися, оскільки це сприймається як підриг самих основ буття і сенсу життя людини. Коли зникають цінності – приходить відчай. Міф стає символом віри. Що заважає людині адекватно висловити свої переживання і людські проблеми, які, в підсумку, залишаються неусвідомленими і не приводять до породження адекватного індивідуального міфосу як одноосібної картини світу і себе в ньому, чи перевірити та прийняти міфос і пов'язані з ним переживання іншої людини? Стіною у розумінні та вираженні сенсу в хаосі життя є існуюча сучасна мова, існування затертих висловів, кліше, стереотипів, текстів, які швидше відволікають від змісту, ніж сприяють його вираженню. Один з найбільших сучасних теоретиків психоаналізу Ж. Лакан іронічно зауважує, що товщину цієї стіни можна виміряти кілометрами плівки, тисячами годин телетрансляції, тоннами дешевої літератури тощо, які виробляються для того, щоб людина забула про своє існування. Ж. Лакан описує трагедію сучасної людини: займаючись наукою об'єктивного, вона забуває про свою суб'єктивність. Заповнюючи вільний час дарами культури – від детективів і музики до освітніх лекцій, які дають їй все необхідне, вона забуває про своє існування та смерть і в уявному спілкуванні нехтує сенсом свого життя²⁶⁶.

Отже, міфологічне мислення пов'язане не тільки з періодом «дитинства людства», воно виступає одним зі способів пізнання і формою моделювання картини світу на основі образного сприйняття дійсності. З ним співвідносять міфологічні знання про природу, космос, людей, умови їх буття у вигляді магії, астрології, містики тощо. Вони не зникають механічно, зберігаються у суспільній свідомості. Ось чому одне із завдань науки – очищати суспільну свідомість від хибних стереотипів, сформованих міфологічним мисленням. Щодо антропологічного осмислення протоукраїнської культури, то воно неможливе без з'ясування особливостей язичницької міфології.

²⁶⁶Лакан Ж. Семинары. Работы Фрейда по технике психоанализа. С. 51.

Внаслідок розселення слов'янських племен з праслов'янської території (верхів'я Вісли, передусім з території Південно-Східних Карпат) у Центральну та Східну Європу, від Ельби (Лаби) до Дніпра і від берегів Балтійського моря до півночі Балканського півострова продовжилася диференціація слов'янської міфології і відособлення її локальних варіантів. Це стосується й міфології тих слов'янських племен (центри – Київ, Переяслав, Чернігів, Галич), на базі яких формувався український етнос²⁶⁷.

Власне праукраїнські міфологічні тексти не збереглися: релігійно-міфологічна цілісність «язичництва» була понищена в процесі християнізації, але зберігалася в усній історії і передавалася від покоління до покоління. Реконструкція головних елементів праукраїнської міфології можлива на основі вторинних писемних, фольклорних і речових джерел. Головне джерело свідчень з праукраїнської міфології – середньовічні хроніки, аннали, написані сторонніми спостерігачами німецькою або латинською мовами. Цінні свідчення є в творах візантійських письменників (починаючи з Прокопія (VI ст.) і географічних описів середньовічних арабських та європейських авторів). Багатий матеріал з праукраїнської міфології дають пізніші фольклорні та етнографічні зібрання, а також мовні дані (окремі мотиви, міфологічні персонажі й предмети)²⁶⁸.

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

Разом з тим, незважаючи на всі проблеми щодо збереження міфологічних текстів наших предків, на основі реконструкції можна зазначити, що праукраїнська словесність знала вже й міфи, оформлені в жанри, пов'язані з природою і поетичними історичними упорядкованими текстами. Виникають запитання: якою була форма міфу в цей період, чи був міф повним або хоча б відносно закінченим наративним цілим, про яке ми судимо за його уламками

²⁶⁷ Укранці: народні вірування, повір'я, демонологія / Пономарьов А. П. та ін. Київ: Либідь, 1991. 640 с.; Баран В. Д. Давні слов'яни / Україна крізь віки. Київ: Альтернативи, 1998. 336 с.; Моця О. П. Українці: народ і його земля (етапи становлення). Київ: Стародавній Світ, 2011. 638 с.

²⁶⁸ Войтович В. М. Українська міфологія. Київ: Либідь, 2002. 664 с.

– частковими і більш або менш відображеними, такими, що випадково збереглися, або ж реальністю був не сам міф як такий, а окремі мотиви, образи, мовні елементи (слова), що являли собою основу, на якій викристалізувався – потенційно (у багатьох версіях) або реально – міф, причому – і це необхідно враховувати – реально міф міг набути свого завершення і оформлення вже в якомусь іншому жанровому типі, наприклад, у легенді, казці тощо. Цей другий член альтернативи потребує детальнішого обговорення: саме припущення альтернативи і власне з таким розумінням її другого «або» є новим. Якщо виходити з цього припущення, то виявляється, що міф для його носіїв був результатом такої самої реконструкції цілого у формі пучка варіантів, який виробляється дослідником – «реконструктором». У будь-якому разі в живій українській традиції міф у прямому розумінні слова, міф як жанрова конструкція, міф як цілісний текст майже відсутній. Можливі лише перекази (і тоді сам переказ утворює певний новий «мета-жанр»). Реальна картина, з якою мають справу дослідники, така, що ані міф не складається у вірогідну «міфову» конструкцію – сюжет з реально засвідчених мотивів та образів, ані міфи не утворюють цикли, пов'язані єдністю міфологічних персонажів і хоча б відносною безперервністю дії.

Нарешті, існує ще один аргумент на користь означеного припущення. Оскільки першим локусом народження міфу (точніше – міфічного) є мова, від якої невіддільний процес міфологізації, що було доведено ще в «романтичний» період становлення наукового методу вивчення міфу, і яка сама (мова) не може відтворюватися завжди безпомилково (а мовна помилка, власне, й утворює основу для мовного міфотворення і використання мови за межами «низького» життя, побуту – в поезії, пророцтвах, релігійних прозріннях тощо), виявляється, що початок міфу лежить у сфері спонтанного, як правило, неконтрольованого свідомістю, і що міф вибудовується ніби знизу, шляхом змін, трансформацій, суджень і розширень, «поліпшень» і «погіршень», осмислюваних лише на наступному кроці (Перун – грим > Перун як персоніфікація грому-блискавки і його сакралізація; вел, вол – значення смерті, небіжчика, влади – символ багатства, худоби, вовни, певного локусу тощо > Велес як теріоморфізація, а потім і персоніфікація окреслених явищ або об'єктів тощо)²⁶⁹.

Ця тенденція сходження, прояснення, переходу на рівень персонажів, циклізація різного, окремого, випадкового в єдине, спільне, необхідне, одне слово, в щось ціле і завершене, настільки містке, щоб умістити у собі якісь головні змісти, і настільки ефективно, щоб стати в майбутньому силою, що протистоїть тенденції, – ентропія, передаючись з рівня на рівень, якраз і могла привести до створення міфу як вищого досягнення міфопоетичного періоду

²⁶⁹Попович М. Нарис історії культури. Київ: АртЕк, 1999. С. 81.

розвитку. Як далеко зайшов цей процес у проукраїнській епосі і наскільки повно він був відображений у джерелах більш пізнього часу або навіть у реконструкціях, сказати з достовірністю навряд чи можна, але саме припущення про формування міфу в його словесно-текстовій, мовній формі з ізольованих і «випадкових» елементів або їх мінімальних сполучень, які в телеологічному ланцюгу з погляду майбутнього виявилися заготовкою, з яких склався міф, видається конструктивним.

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

Розглядаючи далі проблему праукраїнського міфу, можна було б із деяким припущенням говорити про такий наратив, як «протоказка» (відповідно, і «протоміф»), в якій відтворюються і за «казковою» логікою аранжуються багато мотивів, актуальних для міфу. Тією мірою, якою казкові функції можуть «перераховуватися» (співвідноситися) з мотивами, можна говорити і про мотивну структуру «протоказки», у якій розігрується, по суті, один з варіантів «головного» міфу. Таким чином, з'являються деякі підстави трактувати єдність «протоказки» в тому ж плані, що і єдність міфу.

Якщо ж взяти до уваги й оповіді «квазіісторичного» характеру в тому їх різновиді, який можна охарактеризувати як оповіді про предків-засновників, що багатьма особливостями (композиційними, мотивними, персонажними тощо) перегукуються і з міфом, і з «протоказкою», то не можна не помітити певного взаємозв'язку між єдністю «змісту» всіх цих жанрових конструкцій і певною незалежністю їх складових частин (до речі, мотивів і навіть інколи персонажів) у кожному з названих жанрових типів. Складається враження, що підкреслена «змістова» єдність певною мірою компенсує «слабкість», а почасти й оказіональність внутрішніх зв'язків у кожному з цих типів. Щоправда, слід зазначити, що реально про жанр «квазіісторичної» оповіді можна судити найчастіше за пізнішими прикладами, де персонажі, їхні імена і просторово-часові обставини виступають як змінні, а функції і мотиви – як постійні. Тому проблема «історичності» персонажів і подій, з ними пов'язаних, у цьому випадку не настільки важлива, важливіша сама інтерпретація автентичності, історичності, установка на те, що так «було насправді». Крім того, необхідно пам'ятати, що саме значення елементу «квазі» у визначенні жанру оповідей як «квазіісторичного» в ряді випадків досить умовне. Нерідко, коли персонажами таких оповідей виступають епоніми певного реального локусу, саме ім'я відсилає до реальності, хоч і іншої, ніж реальність персонажа.

Ілюструє це відображення «київський» міф про Кия, його братів Щека, Хорива та сестру Либідь. Якщо ім'я Кия відображає елемент, пов'язаний з позначенням, зокрема, божественного коваля, помічника Громовержця у поєдинку зі Змієм (українська легенда пов'язує походження Дніпра з ковалем, що перемиг Змія, впрягши його в плуг і примусивши його зорати землю; з борозни виник Дніпро, його пороги і вали вздовж Дніпра – Змієвали), то в цьому разі можна побачити зв'язок заснування міста з мотивом змієборства і перемоги над Змієм²⁷⁰. Міфологічна свідомість будь-якого народу безпосередньо пов'язана з його етнічними характеристиками – господарським заняттям, суспільним устроєм, звичаями, мовою. Язичництво наших предків – це релігійно-міфологічні уявлення осілих землеробських племен, що проживали територіальними (сусідськими) общинами. По суті, в українослов'янському язичництві у міфологізованому вигляді відбивався увесь життєвий цикл селянина-землероба: цикл сільськогосподарських робіт, домашній побут, весілля, поховання тощо. Пошук гармонійного існування в природі й з природою – ось один з найважливіших сенсів язичництва наших предків – слов'ян.

Не випадково, наприклад, що літо вважалося найважливішим елементом різного циклу, оскільки саме влітку відтворюючі сили природи

²⁷⁰ Знойко О. П. Міфи Київської землі та події стародавні. Київ: Молодь, 2004. С. 112 – 113.

набирають найбільшу міць. До речі, міфологізоване сприйняття літа, як головної частини літа, відбилосся і в тому, що вирахування років донині називаємо літочисленням. Зима ж пов'язувалася з періодом засипання, а то й тимчасовим помиранням природи. І ця опозиція – літо – зима – становила головний поділ року на два періоди (весна в цьому випадку – передліто, осінь – передзим'я). Рік у слов'ян поділявся на 12 місяців, а ось тиждень складався з п'яти днів. Донині в позначенні днів тижня у нас збереглася саме ця традиція, започаткована у глибокій давнині. Саме слов'янське слово «неділя» бере початок з назви п'ятого дня, під час якого нічого не робили. Перший день – «понеділок», тобто наступний після «неділі», потім другий день – «вівторок», «середа» – серединний день п'ятиденки, четвертий день – «четвер», п'ятий – «п'ятниця», він же і неділя. Ще в язичницькій давнині «п'ятниця» була обожнена нашими предками і склався культ П'ятниці. Особливо шанувалися 12 п'ятниць у році, з яких починався кожен місяць. Цей дохристиянський культ тримався довго, а «п'ятниця» оспівувалася в народному фольклорі ще багато віків. Зберігся цей культ і в християнські часи, виразившись у поклонінні християнській святій Параскевії-П'ятниці²⁷¹.

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

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

²⁷¹ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Москва: Наука, 1994. С. 271.

Найдавніший світогляд наших пращурів відрізнявся від світогляду оточуючих його племен. Так, ще в VI ст. візантійський історик Прокопій Кесарійський записав, що слов'яни «долі не знають». Вони не знали розуміння долі як «фатуму» – невідворотності. Таке «фатальне» ставлення до долі було характерне для стародавніх греків і римлян, для германців і варягів. Ставлення до долі як до «фатуму» порожувало у цих народів незнищенну віру у визначеність, у те, що ніякі дії людини не можуть змінити фатальної невідворотності, накресленої зверху. Праукраїнці ж сприймали долю більшою мірою як «фортуну». Доля-фортуна відкрита, результати її невідомі. Не тільки доля керує людиною, але й людина долею. Справді, є багато прикладів, коли у слов'янському середовищі йшли наперекір долі, тобто прочитані під час чаклування знаки визначеності не заперечували право вибору. Найвні в давньослов'янській свідомості елементи фаталістичного світосприйняття, найімовірніше, стосуються варязького, неслов'янського середовища.

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

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

Перша стадія. Люди проживають у кам'яному віці, полюють палицями і камінням, знають лише груповий шлюб («бяху акы скот блудяще»).

Друга стадія. Ера Сварога. З'явилося божество неба і вогню – Сварог. Люди пізнали метал. Почала встановлюватися моногамія.

Третя стадія. Ера Дажбога. Зароджується держава, військо, данина князям. З усією вірогідністю, в цей час у зв'язку з культом Сонця місячний календар був замінений сонячним з дванадцяти місяців («двою бо на десять місяцю число потом уведоша»)²⁷².

Про те, що наші предки поклонялися різним богам, свідчать і писемні джерела. Відомий візантійський історик VI ст. Прокопій Кесарійський дав опис вірування слов'ян, з якого можна зробити висновок, що йдеться про вірування різних народів або таких, що в далекому минулому мали різне етнічне походження. «Вони вважають, – зазначав він у одному місці, – що тільки один бог, творець блискавки, є владикою над усіма, і йому приносять у жертву биків і здійснюють інші священні обряди». А далі зауважує, що «вони шанують ріки і німф, поклоняються іншим божествам, приносять їм жертви та з допомогою цих жертв чаклюють»²⁷³. З цих свідчень можна дійти висновку, що вже у VI ст. на слов'янську язичницьку релігійну систему накладалися інші етнокультурні впливи, і релігійні, зокрема. І ще одне. Прокопій Кесарійський описував вірування слов'ян, які проживали на території сьогоднішньої України, а були ще прибалтійські і ті, що проживали на північному сході Східноєвропейської рівнини.

У XII ст. католицький священник Гельмольд повторив слова Прокопія Кесарійського якщо не слово в слово, то дуже близько за суттю. Тільки якщо візантійський історик описував вірування південних слов'ян, то Гельмольд – язичницькі культу слов'ян прибалтійських: «У слов'ян є багато різних видів ідолопоклоніння, тому що не всі вони дотримуються одних і тих самих язичницьких звичаїв. Одні прикривають неймовірні статуї своїх ідолів храмами, як, наприклад, ідол у Плуні, ім'я якого Подага; в інших божества селяться в гаях, як Прове, бог Альденбурзької землі, – вони не мають ніяких ідолів. Серед багатьох божеств, яким присвячують поля, ліси, горе і радощі, визнають і єдиного бога, що панує над іншими на небі, визнають, що він всемогутній, піклується лише про справи небесні. Інші боги, підкоряючись йому, виконують покладені на них обов'язки»²⁷⁴. У переказі Гельмольда привертає увагу згадка священних дубових гаїв бога Прове або Проне. Багато дослідників вбачають у цьому богові більш відомого Перуна, символом якого також був дуб. Але найголовніше, перед нами знову та сама картина – на релігійні

²⁷² Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. С. 10.

²⁷³ Див.: Перевезенцев С. С. Славянская мифология, или первый смысл. URL: <http://www.voskres.ru/idea/sensesl.htm>. С. 7.

²⁷⁴ Там само. С. 7–8

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

Продовжуючи розгляд праукраїнського міфу, варто звернути увагу і на ритуали міфологічного життя. Так, справді, деякі види праукраїнських міфів у жанровому контексті були надзвичайно ритуалізованими та жорстко прив'язаними до ритуалів. Ідеться про пісні річного та життєвого циклів, а також про гадання та загадки. І ті, й інші, поза сумнівом, тривалий час були прив'язані до ритуалів переходу, ніби гарантуючи його успішність, передбачаючи майбутнє, перевіряючи, наскільки засвоєна «логіка» світу і наскільки випробуваний відповідає їй. Взагалі, через операційність визначення об'єктів у міфічному мисленні (як це зроблено? як відбулось? тощо) актуальна картина світу неминуче й нерозривно співвідноситься з космологічними схемами та «історичними» переказами, які розглядаються як прецедент, який служить зразком для відтворення вже тільки тому, що він мав місце у початкові часи, «на початку». Для архаїчної свідомості наших предків міфічної епохи все, що існує, – результат послідовних відтворень прецеденту, першоподії, експлікація вихідної ситуації (творення) стосовно нових умов космологічного «ущільненого» буття. У цьому розумінні всі події міфу творення – лише повторення того, що було у загальному вигляді маніфестовано у вихідному акті творення. Так, всередині космологічного міфу утворюється досить щільна, тотальна мережа ототожнень з правилами переходів (трансформацій) від однієї події до іншої, від одного героя до іншого. Ця ситуація пояснює високий ступінь орієнтації на необхідність постійного звернення з приводу розв'язання проблеми тотожності й різниці.

Для міфічної свідомості все космологізовано, оскільки все входить до складу світу-космосу, притаманне йому, саме він і утворює вищу цінність. Зрозуміло, в житті людини міфічної епохи можна виділити й аспект злободенності, «низького» побуту, профанічного існування. Але життя у цьому аспекті не входить у систему справжніх цінностей: з погляду вищих інтересів вона невідповідна і досить профанічна. Істотне і насправді реальне лише те, що сакрально зазначене, сакралізоване, а сакралізоване тільки те, що породжене в акті творення, входить до складу Космосу як його частина, вихідне з нього. Ця «всесакральність» утворює одну з найхарактерніших рис міфічної моделі світу. Тільки у сакралізованому світі існують правила його організації,

що належать до структури простору і часу, до співвідношення причин і наслідків, окремого й загального. Поза цим світом – хаос, царство випадковостей, розкладання. Але сакральність світу потребує охорони й підтримки, періодичного оновлення, особливо у кризові моменти, коли світ-космос старіє і виникає загроза його загибелі. Цим ентропічним тенденціям може протистояти тільки ритуал, який відновлює вихідну цілісність, гармонію та сакральність. Саме в ритуалі знову й знову відтворюється вихідна ситуація «початку» – і певним набором дій попереджується хаос і відновлюється наступність цього світу й того, що було створено «на початку». Крім «випадкових» загроз цілісності світу, що долаються ритуалами часткового характеру, інколи своєрідними імпровізаціями ритуальної дії, існують і періодичні тотальні кризи. Вони відбуваються на зіткненні Старого і Нового року, у свято, тобто в той «святковий» порожній час, коли Старий рік-світ майже повністю відійшов, а Новий – ще не виник, й існує загроза, що в цю порожнечу увірветься стихія хаосу. Ця ситуація крайньої невизначеності передусім характеризує драматичну напругу «великого» (головного) ритуалу, що приурочується до переходу від Старого року до Нового, яка «знімає» напружену колізію в ході свого розгортання.

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

його породив, і далі залишається голосом усього колективу. Саме це і становить основу антропологічної «соціалізації» почуттів і архетипічно-ментальних можливостей людини через внутрішньоритуальні «діяння» і відповідні їм знакові протосистеми, які дають початок мистецтву, науці, філософії, праву. Зрозуміло, що ця спроба розкрити особливості формування праукраїнського міфу не може бути завершеною. Всі уточнення при висвітленні цього питання, як і більш або менш синтетичний підхід, можливий лише після системного дослідження феномену праукраїнського міфу.

2.2. Міфологічні стадії еволюції свідомості праукраїнців

Становлення культури в її антропологічному вимірі на українських землях невіддільне від зародження, утвердження і відтворення міфічної свідомості. Провідні дослідники міфології вважають, що попри самобутність міфів різних народів у них є багато спільного, хоча прояви цього мають свою специфіку, свідченням чого може слугувати міфологічна свідомість праукраїнців та цикли її розвитку. Перший цикл міфу – це міф створення²⁷⁵. Ернест Кассіерер зазначав, що у всіх народів і у всіх релігіях створення проявляється як створення світла. Таким чином, виникнення свідомості, що проявляє себе як світло, на протигагу тьмі несвідомого, є істинним «предметом» творення міфології. Вчений наголошував, що на різних стадіях міфологічної свідомості спочатку виникає суб'єктивна реальність, починається формування Его та індивідуальності. Початок цього процесу міфологічно уявляється як початок світу, виникнення світла, без якого жоден процес, що відбувається у світі, не був би помітний взагалі.

Проблема початку пов'язана з питанням «Звідки?». Це вихідне і важливе питання, на яке космологія та міфи про створення постійно шукали відповіді. Одночасно воно є і питанням про походження людини, її свідомості та Его. Це фатальне питання «Звідки я з'явився?», яке постає перед кожною людською істотою, як тільки вона появляється на порозі шляху до само-свідомості. Міфологічні відповіді на ці питання є символічними, як і інші, що виходять з глибин психіки, з несвідомого. Одним із символів початкової досконалості є коло, яйце – аспекти «замкнутого у собі», того, що не має ані початку, ані кінця. У своїй первозданній досконалості воно передує будь-якому процесу, воно вічне, тому що у своїй коловій формі не має ні «до», ні «після», не має часу; в ньому немає ані верху, ані низу, ані взагалі простору. Все це може з'явитися лише з приходом свідомості, світла, якого поки що

²⁷⁵Парандовський Я. Міфологія; переклад з польськ. Київ: Молодь, 1977. 231 с.

немає; зараз усе перебуває під владою ще не проявленої божественності, символом якої тому і є коло²⁷⁶.

Коло – це яйце, філософське Яйце Світу, ядро початку і зародок, з якого, як скрізь вважає класична література, виникає світ. Пригадаймо з цього приводу так добре відому з дитинства казку «Яйце-райце» і епізод, коли герой казки випадково розбиває його: «Як узяв же скот вернути з того яйця. Верне та верне». Будь-які спроби загнати худобу в яйце ні до чого не призвели, і тільки змія (звернімо увагу) «гарненько загнала той скот у яйце, заліпила славно й дала йому (герою казки) в руки»²⁷⁷. Яйце – це також досконала структура, в якій об'єднуються протилежності, воно є місцем виникнення і початковою клітиною творення. Це змія, що згорнулася у кільце і що живе у своєму власному життєвому циклі, первісний дракон, який кусає свій хвіст, що сам себе народжує – уроборос²⁷⁸. Повертаючись до казки «Яйце-райце», ще раз наголосимо, що змія-уроборос змогла загнати всю живність у яйце, тому що сама є синонімом яйця. Уроборос можна знайти в Одкровеннях Іоанна, і серед гностиків, його зображення на піску є в індіанців навахо і в Джотто; його знаходять у Єгипті, Африці, Мексиці, Індії тощо.

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

Уроборос виступає як такий, що вміщує у собі коло, тобто материнське лоно, але також і як з'єднання чоловічої та жіночої протилежностей – Прабатьки Світу, що злилися у вічному єднанні. Відповіддю для людини міфічної епохи про її походження завжди було поняття «лоно», тому що з незапам'ятних часів вона переконана, що кожне знов народжене створіння виходить з лона. Фактично вся міфологія повторює знову і знову, що лоно – образ матері, а звідси все глибоке – прірва, долина, земля, море та морське

²⁷⁶ Древняя Русь в свете зарубежных источников / под ред. Е. Мельниковой. Москва: Логос, 1999. С. 68 – 164, 259 – 406.

²⁷⁷ Українські народні казки. Львів: Каменяр, 1977. С. 48.

²⁷⁸ Юнг К.Г. Психология бессознательного. Москва: Авеста, 1998. С. 131.

дно, фонтани, озера та басейни, ґрунт, потойбічний світ, печера, церква, дім, город – є частинами цього архетипу. Все велике й охоплююче, яке утримує, оточує, закриває, захищає щось мале, належить до початкової матриархальної сфери. Уроборос, як велике коло, є символом не тільки лона, а й Прабатьків Світу, і вони неподільні. Вони все ще підпорядковані початковому закону: верх і низ, батько й мати, небо і земля, Бог і світ, відображаючи одне одного і не можуть бути поділені. Яким ще чином міфологічно може бути представлена єдність протилежностей початкової стадії буття, якщо не символом Прабатьків Світу, що злилися. Так, Прабатьки Світу, які відповідають на питання про початок, самі є Всесвітом і головним символом вічного життя. Вони – завершеність, з якої все починається; одвічне створення, яке починає, виношує та народжує саме себе; вбиває та відроджує до життя²⁷⁹.

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

У слов'янських версіях сюжету «головного» міфу добре відомий мотив Змія (змії), що знаходиться в гнізді під дубом. «На полі, на кияні стоїть дуб Рокитан, під тим дубом кущ рокитовий, а в тому кущі рокитовому комора, а в тій коморі кущ явора, а в тім кущі, біля явора гніздо, а в тім гнізді яйце, а в тім яйці три змії». При цьому орел, житель вершини Світового дерева, є супротивником, що веде постійну боротьбу з тваринами – маркерами його низу²⁸⁰.

²⁷⁹ Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания. Москва: Рефл-бук, Ваклер, 1998. 462 с.

²⁸⁰ Яйце-Райце // Українські народні казки. Львів: Каменярь, 1997. С. 45 – 46; Иванов В. В., Топоров В. Н. Орел // Мифы народов мира. Энциклопедия. 2-е изд. Москва: Советская энциклопедия, 1991. Т. 2. С. 261.

Згадки про символічний центр світу збереглися в традиційних українських обрядах. «В Україні, в так звану зелену неділю (Трійцю) готують гральний дуб, тобто встановлюють на вигоні або площі довгу жердину з прикріпленим зверху колесом, всю увиту травами, квітами, стрічками тощо. Ця жердина називається сухим дубом, навколо якої здійснюються обрядові ігри»²⁸¹. Концепція розташування в самому центрі заснована на відчуттях людиною власного тіла, зарядженого манною, що асоціюється з усім тілесним, виражається у страху людини міфологічної культури перед магічним втручанням, тому що будь-яка частина тіла може представляти його як ціле. Символізм міфів творення, в яких усе, що виходить з тіла, є творчим, також отримує силу з його мани. З усього цього виникає світ, і «поява» всього цього є «народженням».

Одним з первинних психічних інстинктів людини є інстинкт угамування голоду, і, відповідно, фактор живота відіграє велику роль у становленні свідомості первісних людей. Для Его, що перебуває в ембріональній фазі розвитку, їстівний бік є єдино важливим, і ця сфера особливо значуща для інфантильного Его, що вважає материнський уроборос джерелом їжі та задоволення. Прийняття їжі прирівнюється до входу, народження – до виходу, їжа як єдина сутність, що підтримує фундаментальну форму вегетативно-тваринного буття – ось девіз життя – сили – їжі. Це найперша формула утвердження влади над чим і ким завгодно. У цьому зв'язку варто згадати «жертвоприношення», яке підноситься богу у вигляді їжі і «поїдається» ним. Це одночасно і прийняття у себе або «внутрішнє перетравлення їжі», і захоплення для посилення могутності.

Не зайвим нагадати, що у праукраїнців серед трьох основних божеств – Перуна, Велеса і Мокоші образ Великої Матері втілювала остання, для якої характерні були саме великі груди, і саме вона часто-густо зображувалась у вигляді короваю, що співвідноситься з образом корови. Сам коровай прикрашався рогами, вим'ям тощо²⁸². Образ доброї матері символізує добробут; дарувальницю життя і щастя, родючу землю. Досить цікаво цей аспект ілюстрував Б. Рибаків, звернувши увагу на деякі українські вишиванки: «На таких вишиванках усередині, на всю висоту показаної ніби у розрізі будівлі, зображується великий ідол Мокоші з опущеними до землі руками; календарно ця поза богині може бути приурочена до купальської обрядовості, тобто до часу початкового дозрівання колосся і появи перших плодів цього року (горох та інші бобові). Мокош вказує на землю, з якої вже вирости рослини, тоді як на вишиванках, пов'язаних з весняними обрядами, Мокош здіймає руки до

²⁸¹ Курочкин А. В. Расточительная символика календарной обрядности украинцев // Обряды и обрядовый фольклор. Москва: Наука, 1982. С. 157.

²⁸² Топоров В. Н. Предистория литературы у славян. Москва: Издатель РГГЦ, 1998. С. 123.

неба, до верховного божества з молитвою про сонце і дощ для тільки що посіяного зерна»²⁸³.

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

Панування уроборосу під час дитячої фази Его-свідомості – це те, що відоме як період матріархату. Стадія материнського уроборосу характеризується зв'язком дитини з матір'ю, яка дає їжу, але водночас ця стадія є історичним періодом, протягом якого залежність людини від землі і природи – найвища. З цими двома аспектами пов'язана залежність Его і свідомості від несвідомого. Залежність послідовності «дитина – людина – Его – свідомість» від послідовності «мати – земля – природа – несвідоме» ілюструє ставлення особистісного до трансперсонального і те, як одне спирається на інше. На цій стадії розвитку править образ Матері Богині з Божественною Дитиною. Він підкреслює безпомічну сутність дитини і захисну функцію матері. В образі кози мати вигодовує критського хлопчика Зевса і захищає його від поїдаючого батька, Марія захищає Ісуса, втікаючи від Ірода. Цей зв'язок найбільш яскраво виражається в «долюдських» символах, де Мати є морем, озером або річкою, а дитина – рибою, що плаває у воді. Однак цю дитину чекає така сама доля, що й закоханого підлітка, який слідує за нею: його вбивають. Його жертвопринесення, смерть і воскресіння є ритуальним центром усіх культів жертвопринесення дітей – народжена, щоби померти, помираюча, щоби відродитися, дитина співвідноситься зі сезонним життям рослинності й кліматичними умовами. Чи не з цим жертвопринесенням пов'язаний існуючий до наших днів у деяких регіонах України ритуал поховання ляльки під час посухи як символу дитини.

Б. Рыбаков вказував на те, що на землях полян під Києвом відома Бабина гора із зарубинецьким жертovníком і могильником з трупопокладеннями і трупоспаленнями. Найменування цього городища може говорити про присвяту цієї гори якомусь жіночому божеству – це могла бути Мати Богиня Мокош, богиня урожаю і долі, уособлення всієї земної природи.

²⁸³ Рыбаков Б. Я. Язычество Древней Руси. Москва: Наука, 1987. С. 127.

Особливістю цього могильника є поховання тут дитячих черепів без ритуального інвентаря²⁸⁴. Припущення щодо ритуального характеру Бабиної гори і наявності дитячих поховань у некрополі примушують нас згадати слова середньовічних письменників про стародавні язичницькі жертвопринесення. Кирило Туровський у проповіді на Хомину неділю писав: «Отселе (відтепер) бо не приемлеть ад требы, заколаемых отцы младенец, ни смерть почести – преста бо идолослужение и пагубное бесовское насилие»²⁸⁵. Це не поодинокі свідчення про існування таких «треб». Отже, могильники язичницької доби, схожі на Бабину гору, можна уявити як святилища жіночого божества Мокоші, де відбувалося згадане Кирилом Туровським «ідолопоклоніння».

Уроборичною формою найдавнішої Матері Богині є змія, володарка землі, глибин і підземного світу. Ось чому дитина, яка все ще прив'язана до неї, є змією, як і вона сама. З часом їм обом була надана людська форма, але збережені зміїні голови. Потім лінії розвитку розходяться. Повністю закінченій антропоморфній постаті, людській Мадонні з людським немовлям, передують постаті людської матері з її супутником – змією, а також фігури людської дитини з великою змією. Прообраз богині знаходимо у стародавньому культі Великої Богині, статуетки якої з'явилися ще в часи неоліту. Відома ця богиня і в Трипільській культурі. Можна припустити, що Мокош походить від давнього культу води богині Дани. Можливо, жінки і символи дощу на трипільському посуді є зображенням цієї богині. Зображення Мокоші дійшли до нас на рушниках: богиня стоїть під відкритим куполом святилища з піднятими вгору руками (поза Оранти). Жінка з піднятими руками зображується і в християнських храмах. Образ Мокоші був поширеним серед багатьох слов'янських народів і пов'язувався передусім з кльтами води, плодючості худоби та родючості землі. Виступаючи богинею плідності, вона опікувалася також вагітними жінками, допомагала у пологах тощо. У першому тисячолітті н. е., коли в суспільстві дедалі більшої ваги набували соціальні чинники, виразно простежується тенденція до перетворення Мокоші на богиню-берегиню окремої сім'ї, будинку, сімейного вогнища тощо. Можна дійти висновку, що ця богиня перейняла дуже багато рис від різних божеств і духів епохи Неоліту, коли прядіння і ткацтво мали яскраво виражений характер. За народними переказами, що дійшли до наших днів, первісне ім'я Мокоші – Мати Коша. У цьому – відгомін культу жінки-матері часів матриархату²⁸⁶. Таким чином, можна з упевненістю сказати, що Мокош була саме тією Матір'ю Богинею у наших предків з усіма притаманними їй рисами.

²⁸⁴ Рыбаков Б. Я. Язычество Древней Руси. С. 145.

²⁸⁵ Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. Москва: Наука, 1982. С. 238.

²⁸⁶ Шостак В. Дохристиянські вірування українського народу // Рідна школа. 1997. № 12. С. 52.

З архетипом страшної Матері Землі пов'язані переживання смерті, коли земля забирає назад своє померле породження, розділяє та розкладає його, щоб стати родючою. Це переживання закладено в обрядах Страшної Матері, яка у своїй земній проекції стає такою, що поїдає плоть, і в кінцевому підсумку – саркофагом – останнім залишком віковічних культів родючості людини, що здавна практикувалися. На цьому рівні кастрація, смерть і розчленування рівнозначні. У цьому контексті варто згадати свято Івана Купала. Жодне з народних свят не збереглося в українців з його очевидними язичницькими ознаками настільки, після прийняття християнства, як купальське. А. Байбурін зазначає, що згідно з переказами, в Малоросії ввечері напередодні Різдва Іоанна Хрестителя, зібравшись надвечір, юнаки і чоловіки, жінки й дівчата сплітають вінки з якогось певного зілля, одягають на голови та оберізаються ними. Ще ж на тому бісівському грищі розкладають вогнище, і навколо нього, взявшись за руки, нечестиво ходять і скачуть, і пісні співають, поганого Купала часто повторюючи і через вогонь перескакуючи²⁸⁷. Густинський літопис оповіщає, що ввечері напередодні Різдва Іоанна Предтечі збирається проста челядь обох статей, сплітають собі вінки з відомого зілля і, підперезавшись бадиллям, роздмухують вогонь і навіть ставлять зелену віть та, взявшись за руки, швидко обертуються довкола того вогню, співаючи свої пісні, потім через той вогонь перескакують²⁸⁸.

А ось що писав з приводу цього свята в «Повісті минулих літ» літописець Нестор на початку XII ст. Проводилося воно не в селах, а на природі, «межю селы» (що відображало екзотичні уявлення): «И срамословие в них пред отьци и пред снъхами. И браци не биваху в них, нъ игрища межю селы. И съхяхахуся на игрища, на плясания и на вся бесовския песни и ту умькаху жены себе, с нею къто съвещавъся. Имяху же по дъве и по три жены...». Тобто йдеться про оргіастичний аспект цього свята. У своїй вихідній формі це було загальнонародне релігійне дійство, що відтворювало міфічну історію вбивства стародавнього фалічно-хтонічного бога Купала та його наступного воскресіння в новій якості – в образі священного козла. Саме слово «купала» означає квітку. А ось як зображали бога: «Купала-божество, бовван стояв у Києві. Це веселий і прекрасний бог, одягнутий у легкий одяг, тримає в руках квіти та польові плоди, на голові має вінок з яскравих жовтих квітів – купальниць, бог літа, польових плодів і літніх квітів». І справді, як писав М. Костомаров, «зображення цього бога кидають у воду», а «потім водять козла».

²⁸⁷ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. Санкт-Петербург: Наука, 1993. С. 371.

²⁸⁸ Костомаров М. // Хроніка-2000. Київ: Довіра, 1993. С. 43.

Повертаючись до свята Купала як драматичного соціального дійства, зазначимо, що перший акт цієї стародавньої «трагедії» (вбивство бога) здійснюється як всенародна нестямна оргія, на час якої скасовувались усі статеві обмеження, в тому числі й кривородинні (цей момент яскраво показаний у фільмі «Андрій Рубльов»); люди пили кров і поїдали сире м'ясо вбитих тут же священних тварин, відкрито віддавалися нестримним статевим потягам; нерідко були й людські жертви. Проте нестямність згасає, настає болісне каяття – акт другий – плач за померлим богом і зробленим «гріхом», всенародна туга. І, нарешті, кульмінація – повернення в світ відновленого бога, загальне примирення та радість. Відомо багато спроб «раціонально» пояснити зміст цієї кривавої оргіастичної драми – початку наймогутнішого людського мистецтва. Безперечно одне: найважливіша функція цієї страшної містерії, її блага мета – той ефект примирення людини зі самою собою, «очищення» душі (катарсис), який досягається шляхом важкого напруження та реального відтворення прямо протилежних, страшних і руйнівних сил. Загадка трагедії, таким чином, полягає в тому, що мета (моральне очищення) і засоби її досягнення – прямо протилежні. І тим не менше необхідний ефект – катарсис – тут наявний.

За міфічними уявленнями наших предків, люди – це не просто пасивні спостерігачі божественної трагедії (боротьба Білбога з Чорнобогом). Трагедія – це їхня власна родова доля, тому що згідно з міфічними уявленнями вони, «смертні», є прямими нащадками Чорнобога, які в доісторичні часи розірвали та з'їли бога. Таким чином, усі члени людської громади в цілому – нащадки великого «гріха», зробленого предками; вони – безпосереднє породження цього «гріха», тобто самі, по суті, ті ж боговбивці, перетворені в «смертну» людину – у людський рід, приречені віднині на муки вічного повторення первородної трагедії, вічне відновлення: смерть, перетворення на порох і народження нових людей з пороку. Психоаналітична інтерпретація подібних звичаїв і міфів наштовхнула З. Фрейда на концепцію тотема, що виходить з реальності «первородного гріха»²⁸⁹.

У суб'єктивному плані – це життя індивідуальної людської душі, її вічне колообертання між хаосом і катарсисом: через оргіастичну нестямність і породжуваний нею душевний розлад – до «очищення» і примирення людини зі самою собою та життям. «Вічне повернення», «колообертання людських душ» – нав'язливі ідеї наших далеких предків та й не тільки їх. Зрозуміло, що у своїй вихідній релігійній формі трагічна містерія Купали – це зовсім не театралізоване дійство, яке можна було б «співпереживати» як «сторонній» глядач. Тут немає глядачів; кожен – діюча особа, тому що мета оргіастичного

²⁸⁹ Фрейд З. Тотем и табу. Москва: Азбука и классика, 2005. С. 175.

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

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

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

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

Купальська містерія застосовувала, по суті, той самий метод, але не в раціональній його формі, а в ритуальній. Необхідність у цьому диктувалась, очевидно, тією обставиною, що висока істина, яка підносилася як авторитарна догма (моральна чи релігійна), виявлялася малоефективною. Необхідно було примусити кожного члена громади відчутти цю істину як власну сутність. Доцільно підкреслити, що недостатньо було б досягнути цю істину логікою роздумів чи самоаналізу (здатність до такого була невеликою); потрібно було саме відчутти її, так би мовити, «власною шкірою», своєрідним шляхом «доказу від протилежного». Маючи на увазі цю мету, ритуал купальської містерії стверджував законність «богоугодних» бажань одержимої пристрастями людини; на час святкування він легалізував і навіть «освячував» ці «підземні» потяги.

Продовжуючи тему про діонісійський культ Івана Купала та проєктуючи його на менталітет українського народу, варто зазначити, що його ознаки (саме поняття діонісійства) так і залишилися більшою мірою притаманними нашому народу, на відміну від культу Аполлона, який прийшов спочатку в Грецію на зміну Діонісію, а потім і в Західну Європу. Щодо людини та її Его створення світу й народження сонця пов'язані з розділенням Прабатьків Світу і позитивними та негативними наслідками цього для героя, що роз'єднує їх. Ернст Кассіер, використавши достатньо доказового матеріалу, показав, як протилежність між світлом і темрявою наповнила духовний світ людей і надала йому форму. Священний порядок світу та священний простір – Храм або територія навкруг нього – «орієнтувалися» згідно з цією протилежністю²⁹⁰. Не тільки людські теологія, релігія та ритуал, а й правові та економічні порядки, які пізніше зародилися з них, структура держави і весь спосіб життя, включно до поняття власності та її символізму, беруть початок від цього установаження різниці й визначення межі, яке стало можливим з приходом світла.

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

²⁹⁰ Кассіер Э. Эссе о человеке // Мистика, религия, наука. Москва: Канон, 1988. С. 271.

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

Его-свідомість не тільки тягне за собою почуття самотності; воно також приносить у життя людини страждання, важку працю, тривогу, зло, хворобу та смерть, як тільки Его починає розрізняти їх. Відкривши себе, самотне Его одночасно розуміє негативне й визначає своє ставлення до нього, так що воно тут же встановлює зв'язок між цими двома фактами, приймаючи своє власне виникнення як гріх, а страждання, хвороби та смерть як заслужену кару. На все сприйняття життя первісної людини накладають відбиток негативні впливи, що оточують її, а також усвідомлення того, що у всьому негативному, що відбувається, винувата вона сама. Пригадаємо на підтвердження одну із казок, де Іван-царевич, порушуючи табу, спалив жаб'ячу шкіру своєї дружини Царівни-жаби, і скільки випробувань йому довелося пережити за скоєний гріх, щоб тільки повернути собі дружину²⁹¹. І ось з того часу прийшов до людей страх. Страх перед небом, страх покарання за гріхи. Почали люди притримувати нескромні розмови біля вогню не з однієї поваги до святого Вогню, але ще й із остраху: як би не розгнівався і не спалив усієї хати, і повзли чутки – вже так бувало. Почали класти багаті треби, замолюючи зроблене... і знову все повторювали. Відтоді ті, хто замислював незаконну справу, намагалися зробити її вночі, коли йде з неба Дажбог, щезає всевидяче око.

Отже, початкове уроборичне сприйняття життя відійшло, тому що чим більш відокремленим і самостійним стає Его-свідомість людини, тим гостріше вона відчуває свою власну незначущість і безсилля. Через це панівним почуттям стає залежність від сил, що існують. Іншими словами, втрата цілісності та загальної несвідомої інтеграції зі світом людина переживає як першу втрату; це справжня втрата, що відбувається на початку еволюції Его.

У давньоукраїнській, як і світовій, міфології особливе місце посідає міф про героя, з яким пов'язана нова фаза поетапного розвитку Его-свідомості всього людства та наших предків. Центральний момент у каноні міфу про

²⁹¹ Царівна-жаба // Українські народні казки. Львів: Каменяр, 1977. С. 62 – 69.

героя – те, що герой має двох батьків і двох матерів. Крім власного батька, у нього є ще «вищий», тобто архетипічний батько, і поряд з його власною матір'ю з'являється постать архетипічної матері. Це подвійне походження, існування контрастуючих особистісних і трансперсональних батьківських фігур і становить драму життя героя. І, в кінцевому підсумку, його сутність полягає в тому, що він не має батька чи матері, що один з його батьків часто божественний, і що мати героя часто є самою Матір'ю Богинею або заручена з Богом. Важливий аспект народження героя – це виняткова, надлюдська або нелюдська сутність, що виходить з чогось виняткового, надлюдського або нелюдського – іншими словами, вважається демоном чи божеством. Це бог-герой Перун, який у тому ж «головному» міфі є богом-переможцем. Одна із відмінностей міфу від казки полягає в тому, що він не акцентує увагу на різниці між добром і злом. У ньому простежується повне поглинання матір'ю події народження героя. Її здивування з приводу того, що вона народила дещо виняткове, тільки підкреслює факт народження як такий, вказує на незвичайність того, що жінка здатна народити з себе чоловіка. Це диво спочатку приписувалося жінкам примітивної культури, нумінозному вітру, родовим духам або іншим силам чи речам. Пригадаємо українську народну казку «Котигорошко», герой якої справді відповідає всім якостям новонародженого героя. «От одного разу пішла жінка на річку прати, коли ж котиться горошина по дорозі. Жінка взяла горошину та й з'їла.

Згодом народився в неї син. Назвали його Котигорошком. Рoste та й росте той син, як з води – не багато літ, а вже великий виріс. Одного разу батько з сином копали колодязь – докопались до великого каменя. Батько побіг кликати людей, щоб допомогли камінь витягнути. Поки батько ходив, а Котигорошко узяв та й викинув. Приходять люди, як глянули – аж поторопіли. Злякались, що в нього така сила, та й хотіли його вбити. А він підкинув того каменя та й підхопив. Люди й повтікали»²⁹².

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

У соціологічному розумінні чоловік, виростаючи й стаючи незалежним, також виштовхується з початкового середовища так сильно, що починає відчувати й акцентувати свою власну відмінність та неповторність. Одне з

²⁹² Дивна сопілка // Українські народні казки. Львів: Каменярь, 1985. С. 122.

фундаментальних переживань чоловіка полягає в тому, що рано чи пізно він повинен сприйняти середовище, в якому спочатку жив як «Ти», не-Его, щось відмінне й чуже. Тут необхідно передусім позбутися упередження патріархальної сімейної ситуації.

Первинна матріархальна сімейна група матерів і дітей з самого початку передбачає, що молодий чоловік буде мати велику схильність до мандрювань. Навіть якщо він залишається в матріархальній групі, то буде об'єднуватися з іншими чоловіками, щоб утворити групу мисливців або воїнів, яка координується з жіночим центром матріархату. Ця чоловіча група відповідно до обставин є рухливою й енергійною; більше того, вона перебуває в ситуації постійної небезпеки і тому має додатковий збуджуючий стимул для розвитку своєї свідомості. Можливо, вже тут виникає контраст між психологією чоловічих груп і матріархальною психологією жінки. Матріархальна група у зв'язку із загальною емоційністю матерів і дітей, прив'язаністю до місця та сильною інерцією більшою мірою пов'язана з природою та інстинктами, які посилюють вегетативну сутність жінки, що властиво і психіці сучасних жінок. Крім того, існує сильний зв'язок із землею, який виник з розвитком сільського господарства й городництва – традиційно жіночих занять, які, в свою чергу, залежать від природних ритмів. Усі ці фактори посилюють занурення в несвідоме, що є характерною рисою жіночої групи.

З іншого боку, чоловіча група, подорожуючи, займаючись полюванням і війнами, становила кочову спільноту воїнів. Матріархальна система екзогамії перешкоджає формуванню чоловічих груп, тому що чоловіки змушені одружуватися за межами свого племені, через що вони розсіюються та живуть матрилокально, як чужинці в племені дружини. Чоловік є чужим у тому клані, куди переходить після одруження, але і як член свого власного клану він також віддаляється від свого дому. Тобто, коли він живе матрилокально, там, де живе його дружина (а спочатку так було завжди), він є чужинцем, його тільки терплять, а в своєму рідному клані, де його права все ще залишаються дійсними, він живе тільки від випадку до випадку. Зрештою, це призводить до виникнення чоловічих союзів. З часом чоловіча група неухильно набирає сили, а політичні, воєнні й економічні чинники, врешті-решт, приводять до утворення організованих чоловічих груп. В середині цих груп становлення дружніх стосунків важливіше за суперництво, тут більше наголошується на подібності чоловіків і на відмінності від жінки, ніж на взаємній підозрливості²⁹³.

Місце, де чоловік уперше по-справжньому відкриває себе – це юнацька група, яка складається з чоловіків одного віку. Коли він відчуває себе

²⁹³ Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания. С. 162 – 163.

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

Наявні дослідження показують, що подію, яка сталася у міфічну епоху та стосувалася у наших предків Бога-Громовержця, «ілюстрував ритуал, в якому головний персонаж проходив ритуал ініціації»²⁹⁴. Як відомо, Перун, який у міфічній битві з Велесом фактично проходив ініціаційне випробування, був богом воїнів, якому вони поклонялися і дії якого наслідували. Тому можна припустити, що участь ініціантів у військових походах, де вони перемагали своїх перших супротивників, осмислювалась як аналог давньоукраїнського міфу про поєдинок Громовержця-Перуна та Змія-Велеса. І недарма міф про поєдинок Громовержця з Велесом покладено в основу багатьох фольклорних сюжетів про давньоруських воїнів-богатирів. Не випадково Ілля Муромець, Добриня та ін. мають змієподібних супротивників, виступаючи як аллоперсонажі Перуна.

Сліди ініціації добре простежуються в українських народних казках: «... Зараз Протиус взяв ту воду, помазав нею шматки хлопця-молодця, вони й зцілились. Влив йому в рот живущої води, він і ожив. Дав йому з'їсти молодого яблучка, він помолодів і зробився ще кращим, ніж був»²⁹⁵. Як зазначалося, ініціація – це символічна смерть і народження в новій якості. Іншими словами, ініціація – той поворотний момент соціального зчеплення,

²⁹⁴ Прицак О. Походження Русі // Хроніка. 2000. № 1 – 2 (2-3). С. 22.

²⁹⁵ Дивна сопілка // Українські народні казки. С. 114.

та темна кімната, де народження і смерть перестають бути крайніми членами життя і реінволюціонують одне в одне не для якогось містичного злиття, а для того, щоб, наприклад, зробити з посвячуваного справжню соціальну істоту. Непосвячена дитина народилася лише біологічно, в неї ще є тільки «реальні» батько й мати; щоб стати соціальною істотою, їй необхідно пройти через символічну подію ініціаційного народження.

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

Повертаючись до героя та його Его, слід зазначити, що самосприйняття й усвідомлення цим Его своєї особливої близькості зі світом чоловіків і своєї відмінності від жіночого середовища є вирішальною стадією в його розвитку й обов'язковою умовою унезалежнення. Чоловіки тепер стоять в одному ряду з батьками, зі старійшинами, які є «оплотом закону та порядку», а отже, і в одному ряду зі світовою системою, яку символічно можна назвати «небом», тому що вона розташована на протилежному від жіночого середовища полюсі. Ця система охоплює весь священний і магічний порядок світу, включно до закону та реальності держави. «Небо» в цьому розумінні – це не місце, де живе Бог, чи небесне місце; воно просто вказує на духовну основу душі, яка в чоловічих культурах породжує не тільки патріархального Бога, а й також філософію. Тому на початку зародження чоловічих груп жінкам під страхом смерті заборонялося бути присутніми під час ініціації, і тому також спочатку їх не допускали в місця богослужіння у всіх світових релігіях. Не випадково, що вся людська культура є чоловічою за своїм характером. Хоча внесок жінки в цю культуру невидимий і, головним чином, несвідомий, не треба недооцінювати його значення та масштаби. Однак чоловіча спрямованість веде до більшої координації духу, Его, свідомості та волі. Розвиток чоловічої культури означає розвиток свідомості, тому що чоловік відкриває своє істинне «Я» свідомості і є далеким від несвідомого, яке він незаперечно повинен сприймати як жіноче²⁹⁶.

²⁹⁶ Фрейд З. Тотем и табу. С. 57.

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

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

Коли уроборос розділяється на пару протилежностей, а саме – на Прабатьків Світу, а між ними стає їхній «син», тим самим зміцнюючи свою мужність, тоді успішно завершується перша стадія його звільнення. Его, яке стоїть у центрі між Прабатьками Світу, кидає виклик обом сторонам уроборосу і цим ворожим актом налаштовує проти себе два принципи: верхній і нижній. Тепер воно опиняється перед обличчям того, що називається битвою зі змієм, активною боротьбою з цими протилежними силами. Ця битва має три основні компоненти: герой, змії і скарб. Перемагаючи змія, герой здобуває

скарб – кінцевий результат процесу, який символізується боротьбою. Характер цього скарбу, що називається «багатством, яке важко здобути», заручником, коралами високої ціни, живою водою або травою безсмертя, розглянемо далі.

Для Его і для чоловіка жінка – синонім несвідомого та не-Его, а тому синонім темряви, порожнечі, небуття, бездонної ями. К. Юнг з цього приводу писав: «... слід зазначити, що порожнеча є великою жіночою таємницею. Це щось абсолютно чуже чоловікові; прірва, незвідані глибини»²⁹⁷. Мати, лоно, яма й пекло тотожні. Лono жінки – це місце, з якого з'явилася людина, і тому кожна жінка є первинним лоном Великої Матері всього породженого, лоном несвідомого. Вона загрожує Его небезпекою самознищення, втрати самого себе. Звідси боротьба героя завжди пов'язана з загрозою для духовного чоловічого принципу з боку уроборичної змії і з небезпекою бути проковтнутим материнським несвідомим. У фізичному вимірі сама боротьба проявляється по-різному: як безпосередня битва зі змієм, вхід у печеру або дім, спуск у підземний світ тощо. «... Стиснув Іван, – розповідається в одній зі казок, – в руках свою довбню семипудову, причаївся біля щілини, бачить, Змій одну голову висовує. Як вдарить Іван по ній довбнею, так і одбив голову. Змій другу голову висовує, а Іван і цю відбив. І так усі шість голів відбив». В іншому місці: «... Проїхали ще тиждень – бачать: стоїть великий дім – мідна огорожа навколо, – і веде до нього мідний міст. Дивляться – палиця через паркан перевалилася і ріг дому одбила. А в цьому домі жили страшні змії, тільки їх дома не було – воювали десь далеко.

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

– Сьогодні ти підеш на міст на варту, а ти, – каже другому, – ляжеш коло коней, а я піду в будинок»²⁹⁸.

Але найпоширенішим архетипом боротьби зі змієм – міф про сонце, яке герой визволяє, проходячи через певну послідовність: небезпека, боротьба і перемога – світло, значення якого для свідомості вже підкреслювалось, є центральним символом справжньої сутності самого героя. Герой – це завжди постать, що несе з собою світло, Хранитель світла. З цього приводу варто б нагадати зміст «головного» давньоукраїнського міфу, основний сюжет якого полягає в тому, що жадібний Змій вкрав дружину Бога Грози, а заодно і Сонце, земні та небесні води, стада худоби. Самого Бога Грози, переможеного в нерівному бою, злі сили зачиняють у темному підземеллі, позбавляють божественної сили, забирають у нього очі й серце, заковують у важкі ланцюги... Довгі роки триває його полон, а тим часом на Землі гинуть люди,

²⁹⁷ Юнг К. Г. Душа и миф. Киев: Port-Royal, 1996. С. 231.

²⁹⁸ Дивна сопілка // Українські народні казки. С. 120.

а на небі дуже погано богам. Але нарешті син, подорослішавши, повертає батькові очі й серце, допомагає вирватися з неволі. Відбувається новий поєдинок зі Змієм, і тепер уже він утікає, намагається ховатися то в дереві, то під каменем, то за спиною людини. І ось Змія переможено, Сонце повернено на небеса, води проливаються дощем, а врятована дружина Бога Грози повертається до коханого чоловіка. Як відомо, під Змієм, з яким бореться Громовержець, у міфології трактується Бог худоби Велес, що протиставляється Перуну, а злі сили уособлює Морена, морова діва (смерть).

Таким чином, у міфі про героя показано розвиток системи свідомості, в центрі якої перебуває Его, що перебороло деспотичну владу несвідомого. Потім несвідомі сили цієї, тепер уже віджилої психічної стадії, виступають проти героя – Его як страшні чудовиська та змії, демони та нечисті духи, які загрожують проковтнути його знову. Таким чином, Страшна Мати, всеохоплюючий символ цього пожираючого аспекту несвідомого, є Великою Матір'ю всіх чудовиськ. Усі небезпечні афекти та імпульси, все зло, яке йде від несвідомого й придушує Его своїм динамізмом, – це її потомство.

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

Перш ніж пояснити вбивство батька, необхідно фундаментально прояснити батьківський принцип. Структура «батька», як особистісного, так і трансперсонального, двобічна, також як і структура матері: позитивна і негативна. У міфології поряд з творчим, позитивним батьком стоїть руйнівний, негативний батько, і обидва образи батька так само живучі в душі сучасної людини, як і в проєкціях міфології. Однак між ставленням Его до батька й образу батька та його ставленням до матері й образу матері існує різниця. Його значення для чоловічої і жіночої психології не слід недооцінювати. Стосовно Его образ матері має як плідний, так і руйнівний аспект, але, крім того, він зберігає певну незмінність і непорушність. Хоча він двоїстий і може набувати різних форм, для Его й свідомості він завжди залишається світом початку, світом несвідомого. Тому в загальному мати – інстинктивний бік життя. Порівняно зі станом Его і свідомості, що змінюється, вона є постійною і порівняно незмінною, незалежно від того, добре це чи погано, корисно й

результативно чи погано і страшно. У той час як Его людини і її свідомість за останні шість тисяч років змінилися кардинально, несвідоме, мати є психічною структурою, що визначилася навечно і є майже незмінною. Навіть коли образ матері набуває характеру духовної матері Софії, він зберігає свою незмінність, тому що є уособленням вічного й всеосяжного, зцілюючого, підтримуючого, люблячого й рятівного принципу. Він вічний у тому розумінні, що абсолютно відрізняється від того, в якому вічний образ батька.

З іншого боку, поряд з архетипічним образом батька образ земного батька також має значення, хоча воно меншою мірою зумовлено його власною особистістю, ніж характером культури та культурними цінностями, що змінюються і виражаються в ньому. Існує значна подібність між постатями матері первіснообщинної, античної, середньовічної і сучасної епох; вони залишаються злитими з природою. А постать батька змінюється залежно від типу культури, яку він відображає. Хоча в цьому разі також на задньому плані стоїть невизначена архетипічна постать духовного батька або бога-отця, вона є пустою формою. Вона наповнюється тільки образами батька, що змінюються з розвитком культури. Дж. Фрезер писав: «Коли, наприклад, міфи називають бога “Батьком”, вони роблять це не на основі батьківства, яке справді існувало, а встановлюють образ батька. До нього повинна пристосовуватися кожна конкретна постать батька»²⁹⁹.

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

Становлення патріархату призводить до переоцінки матриархату, який сприймається негативно. Відповідно, мати набирає характеру змії і Страшної Матері. Вона – старий порядок, який необхідно перебороти. Замість неї з'являється старший брат, дядько з матеріної лінії, носій комплексу влади при

²⁹⁹ Фрезер Дж. Золотая ветвь. Москва: Изд-во политической литературы, 1983. С. 273.

матріархаті³⁰⁰. Конфлікт між дядьком з материного боку і сином, врешті-решт, змінюється конфліктом між батьком і сином. Цей розвиток дуже яскраво показує, як архетипно зв'язуюча ланка між поганим старим порядком і «ворогом» змінюється з різними стадіями свідомості й проектується на інших носіїв, але все ж ще існує як така, тому що вона архетипна. Герой є виразником нової свідомості. Для нього ворожий змії – це старий порядок, застаріла психічна стадія, яка загрожує знову проковтнути його. Ранньою і всеосяжною формою цього є Страшна Мати; за нею ступає авторитарний чоловічий представник матріархату, дядько з материного боку; за ним іде недружелюбний старий цар, і лише після цього з'являється батько.

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

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

Спочатку під час принесення в жертву сезонного царя в обрядах родючості представник старого року або річного циклу був таким молодим,

³⁰⁰ Ранк О. Миф о рождении героя. Москва: Рефл-бук, Ваклер, 1997. С. 163.

як і новий цар, що приходив йому на зміну після смерті. Тільки внаслідок його ототожнення з роком він ставав символічно старим, а тому приреченим на смерть. В українській міфології це був бог-цар Ярило, який, до речі, відповідав єгипетському Осірісу. Ось таким він уявлявся нашим предкам, що відображалося в «головному» міфі: «Одного разу люди зустріли в тільки що засіяному полі босоногого, дуже гарного юного Бога верхи на білому коні, в білому плащі й у вінку з трави і квітів. У лівій руці він тримав віхоть стиглого колосся. Придивившись уважніше, вони побачили у нього в правій руці череп і запитали, хто він такий.

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

– А нащо тобі череп? – запитали допитливі люди.

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

Іншого разу його зустріли кількома днями пізніше. І знову здивувались: їхав на коні уже не безбородий юнак – дорослий хлопець, широкий у плечах, золоте волосся, що хміль. Через деякий час Ярило повернувся зрілим чоловіком, вже трохи пониклим, уже з сивиною в півбороді... і нарешті – старим дідом з погаслими очима і серцем, з руками, що втратили силу і тряслися. І кінь під ним ледве ноги переставляв.

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

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

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

Таким чином у «головному» міфі стверджується, що влада бога Ярила як царя природи відновлюється щорічно. Цей аспект переносився і на суспільні відносини, які починали набирати патріархального характеру. Поряд з царем природи з'являється племінний цар, життєва сила якого була уособленням плодючості групи, племені. Але він міг постаріти, і йому на зміну приходив молодий цар-герой, який кидав йому виклик. Поки він здобував перемогу, він залишався царем. Якщо він зазнавав поразки, його приносили в жертву, як приносили жертви в честь бога Ярила, а переможець змінював його. Ця рання стадія патріархату мала велике значення для міфу

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

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

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

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

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

Таким чином, Страшний Чоловік, якого необхідно вбити, і його кінцева форма – Страшний Батько, має передісторію, що не характерна для Страшної Матері. Це підтверджує вже сказане нами про вічну й незмінну сутність архетипу матері та культурний характер архетипу батька. Порівняно з однорідним страхітливим характером змії-матері, змії-батько уособлює собою культурно стратифіковану структуру. З цього погляду вона являє собою природу, а він – культуру. Страшний Чоловік, подібно до Страшної Жінки, завжди старий, зловмисний і повинен бути скинутий, убитий героєм, який покликаний здійснити щось незвичне.

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

Отже, в боротьбі зі змієм завдання героя полягає не тільки в перемозі над матір'ю, але й над батьком. Конфлікт ніколи не буває особистим, він завжди надособистий. Навіть там, де власні родичі відіграють певну роль – а на практиці це завжди так – їх особистий внесок порівняно невеликий, у той час як внесок надособистих батьківських образів, діючих через них, має велике значення. Тільки зустріч Его з цими надособистими факторами створює особистість і закладає її «владні структури». Для цього моделлю служить герой. Його діяння та страждання ілюструють те, що пізніше випадає на долю кожного індивіда. Формування

особистості символічно зображується в його житті – він є першою «особистістю», і його приклад наслідує кожен, хто стає особистістю.

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

Міфологічною метою битви зі змієм майже завжди є дівчина, полонянка або, більш широко, «скарб, який важко здобути». Слід зазначити, що в міфології (і українській також), у ритуалі, релігії, як і в містичній літературі, так і в казках, золото та дорогоцінне каміння спочатку були символічними носіями нематеріальних цінностей. Так само, як і жива вода, зцілююча трава, еліксир безсмертя, крилаті плащі тощо – все це також символи скарбу. Є одне явище, яке має велике значення у психологічній інтерпретації, і це явище можна назвати типологічним подвійним фокусом міфу і символу. Це означає, що характерним для міфів і казок є однаковий вплив, хоча і різним чином, на протилежні психологічні типи. Тобто як екстраверт, так і інтроверт знаходять «себе» зображеними у міфі й бачать у ньому звернення до себе. Тому для екстраверта міф потрібно інтерпретувати на об'єктивному рівні, а для інтроверта – на суб'єктивному, але обидві ці інтерпретації необхідні й взаємодоповнюючі³⁰¹.

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

³⁰¹ Юнг К. Г. Сознание и бессознательное. Москва – Санкт-Петербург.: Университетская книга, 1997. С. 195 – 197.

повинно відобразитися у міфологічному символізмі. У багатьох міфах метою боротьби героя є визволення полонянки з-під влади чудовиська. Архетипічно це чудовисько – змії або, якщо архетипічні й особистісні риси змішані, – відьма, старий поганий дід або, особистісно, злий батько чи зла мати³⁰².

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

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

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

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

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

³⁰² Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания. С. 218 – 219.

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

А один царський син, ще нежонатий, пішов із своїм челядинцем на полювання у той ліс й заблудився там. Ненароком якось наблизилися вони до того місця, де між деревами висіла кришталева труна, і заночували там недалечко. Уночі той царський син побачив, що між деревами неначе щось миготить, та й каже челядинцеві:– А ходімо лиш та подивимось, що то таке мигтить між деревами!

Пішли на те місце, аж бачать, що то кришталева труна, і як розкрили її, то побачили, що там лежить дуже гарна мертва дівчина. Почали вони прислухатись, чи не дише часом, і довідалися, що вона ще не зовсім умерла, бо у неї під плечима ще було тепло. Звелів царський син челядинцеві відв'язати від дерев ланцюжки, щоб спустити труну на землю. Як відв'язав він один ланцюжок, то той якось несподівано вислизнув у нього з рук, і труна впала, та так сильно вдарилася, що у дівчини той шматочок яблука відразу вискочив. Встала вона та й розповіла їм, як це трапилося з нею. Потім поховали вони у землю братів, що тут недалеко лежали, та й пішли всі трое геть з лісу до міста, де жив царевич. Незабаром після цього царевич одружився з дівчиною»³⁰³.

Сестринський бік взаємовідносин чоловіка й жінки – це та їх частина, яка підкреслює людський елемент; відповідно, вона дає чоловікові образ жінки, найбільш близький до його Его і більш дружній щодо його свідомості, ніж сексуальний бік. Це не реальна форма взаємовідносин, а символічна. Мати, сестра, дружина й донька є чотирма природними елементами в будь-яких взаємовідносинах чоловіка й жінки. Вони не тільки відрізняються типологічно, але кожен з них має своє законне місце в розвитку – і в неправильному розвитку – індивіда. Однак на практиці ці основні типи можуть бути змішаними, наприклад, у відносинах чоловіка з сестрою можуть бути присутні материнські або подружні риси. Але важливим компонентом є те, що сестра, жіночий образ душі, є душевною істотою, який уособлює жінку як відособленого, усвідомлюючого себе індивіда, який абсолютно відмінний від жіночого колективного аспекту «Матерів».

Таким чином, визволення полонянки героєм відповідає відкриттю психологічного світу. Визволяючи полонянку і здобуваючи скарб, герой

³⁰³ Дивна сопілка // Українські народні казки. С. 100 – 101, 128.

оволодіває скарбами власної душі, які є не просто «бажаннями», тобто образами чогось, чого у нього немає, але що він хотів би мати. Завдання героя полягає в тому, щоб «пробудити ті сплячі образи, які можуть і повинні вийти з ночі, щоб надати світу кращого образу». Реальність усієї культури, включаючи й давньоукраїнську, полягає в усвідомленні образів героя, прихованих у психіці. Самостворююча сила душі є дійсною і кінцевою тасмницею людини, завдяки якій вона влаштована за образом і подобою до Бога-творця. Ці образи, ідеї, цінності й потенціальні можливості скарбу, схованого у несвідомому, здобуваються та реалізуються героєм у різних його масках: спасителя й енергійної людини, провидця й мудреця тощо. Здається очевидним, що проблема творення лежить в основі міфологічного канону, який колись панував не тільки на Близькому Сході, а й у наших предків: скрізь драма бога, який помирає і воскресає, що супроводжувалася викладенням поточної історії про створення.

Якщо взяти це драматичне подання міфологічних подій за проекцію психологічних процесів, що відбуваються у свідомості героїв, тоді зв'язок між створенням, ритуалом Нового Року і відродженням стає очевидним. Тепер можна відповісти на запитання: чому людство (і наші предки також) так невинно, так пристрасно і зовнішньо ніби безглуздо «відтворюють» у своїх культурах та ритуалах природний процес. Якщо давня людина вважала ритуал необхідним для родючості землі і вбачала магічний зв'язок між першим і другим, то ми, поза сумнівом, повинні поставити питання: чому вона це робила? Вбачати в цьому тільки утвердження патріархату – замало. Магіко-релігійна поведінка людини, яка антропоцентрично включає свої власні дії як істотну частину природного процесу, є першоджерелом усієї культури. Вважається, що Осіріс вивів єгиптян з дикості, навчив їх сіяти пшеницю, збирати фрукти й вирощувати виноград. Але й трипільці шість тисяч років тому заклали основи хліборобства, винайшли плуг, колесо, одомашнили коня, освоїли шнурову кераміку, ткацтво, заклали фундамент Трипільської цивілізації – сучасниці Шумерської культури (нинішній Ірак). З давньослов'янським богом Ярилом, як і з єгипетським Осірісом, пов'язується заслуга в розвитку сільського господарства, а відповідно, й культури.

Кожен культурний герой досягає синтезу між свідомістю і творчим несвідомим. Він знаходить у собі плодотворчий центр, місце відновлення і відродження, яке в новорічне свято родючості ототожнюється з творчим божеством, завдяки чому світ усе ще існує. Через обряд наші предки, і не тільки вони, «розуміли», що навколо пізнання цього творчого місця, прихованого скарбу, якими є жива вода, безсмертя, родючість і життя після смерті, злиті в єдине, безперервно обертаються всі їхні намагання. Однак скарб знайти неможливо, доки герой спочатку не знайде і не врятує свою власну душу, свою жіночу половину, яка зачинає й народжує. Цей внутрішній рецептивний бік на суб'єктивному рівні є визволеною полонянкою,

незвабливою матір'ю, яка зачинає від святого духа-вітру, і одночасно є натхненням чоловіка, його коханою і матір'ю, чаклункою і провідницею так само, як герой виступає її коханцем і батьком. Об'єднання Его-свідомості героя з творчою стороною душі, коли він «знає» і розуміє як світ, так і аніму, дає справжнє народження, синтез першого й другого.

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

Таким чином, на основі міфів, казок, епосу наших пращурів та інших народів можна простежити розвиток міфічної свідомості праукраїнців і пересвідчитися, що цей процес відповідав розвиткові й більшості народів, які пройшли через ті самі етапи становлення свідомості, що й давні українці. Крім того, осягнувши особливості міфічної свідомості, легше зрозуміти і пояснити конкретно історичні явища і місце людини в культурному та політичному житті на землях України в давні часи та ранньому Середньовіччі.

2.3. Антропологічні підходи до розуміння архаїко-міфопоетичної картини світу давніх українців

Слов'янське язичництво, на тлі якого зароджувалося й українське сонцепоклонництво, – це досить струнка система поглядів, що пронизувала життя традиційного давньоукраїнського суспільства, яка вирішувала світоглядні питання, що виникали, визначала колективні пріоритети і ціннісні та діяльнісні установки поведінки людей. Язичництво слід розглядати як цілісний структурно організований світогляд, який у подальшому справив

великий вплив на формування української людини в культурному та цивілізаційному антропологічному вимірі. У цьому зв'язку дуже важливо зазначити, що до висновку про наявність системності в структурі світогляду, так чи інакше, схиляються всі дослідники. Цю точку зору О. Фрейденберг сформулював таким чином: «У найперші епохи історії ми застаємо людину зі системним світоглядом»³⁰⁴.

Дослідження давньослов'янського язичництва ускладнюється обмеженістю первинних історичних свідчень. Із відомих можна виділити кілька груп джерел. По-перше, це свідчення візантійських істориків, які згадують, починаючи з IV століття, про побут і вдачу слов'ян. По-друге, арабських географів VII–XII століть. Третю групу становлять повідомлення західноєвропейських авторів – католицьких місіонерів – про релігію слов'янських племен на прикордонні з німецькими землями. По-четверте, існують руські літописи і повчання проти язичництва XI – XIV століть. До цих джерел примикають польські й українські записи XV – XVII століть, автори яких значно віддалені від часу панування язичництва і спостерігали пережиткові обрядові форми етнографічного порядку. Важливим підґрунтям дослідження є фольклор слов'янських народів (першочергово українського), де в обрядових піснях часто згадуються власні імена богів і персоніфікованих природних явищ. Цей історичний матеріал неодноразово розглядався дослідниками, починаючи з кінця XVII століття. Із середини XIX ст. велике значення в науці почало надаватися археологічним відкриттям. Особливість використаного фактичного матеріалу полягає в тому, що спосіб його вираження має потребу в осмисленні, щоб зрозуміти закладений прихований зміст, чіткий і очевидний у той далекий час, але складно відтворений і сприйманий тепер. Багато чого могло забутися, змінити споконвічний вигляд. Окреме питання – вірогідність свідчень, що дійшли до нас, тому що як елементи історії вони мали свою політичну долю, значення і роль і не були покликані об'єктивно відтворювати дійсність, а були лише спробами сил, що стояли за ними, реалізувати свої інтереси.

Антропологічна протодіалектика стародавнього слов'янського світорозуміння.

За вдаваною невиразною і нечіткою сукупністю відомих нам язичницьких уявлень стародавніх слов'ян приховуються думки про системність, співрозмірність, взаємодійність і взаємозв'язок функціонування світобудови; про спільність і взаємодію духу і матерії як різних проявів певною субстанції; про єдність світу в різноманітті як прояв цієї єдності, пов'язаного з деякою основною суттю речей, що виступає в язичництві під

³⁰⁴ Фрейденберг О. Поэтика сюжета и жанра. Москва: Лабиринт, 1997. С. 57.

образом духу-матерії, який у незліченних своїх варіаціях оживляє уся Світобудова – від грубої матерії каменів до вищого світу богів.

Про те, що дух уявляється як витончена матерія, підкреслюється багатьма дослідниками, які вказували на те, що наш дух, душа перебуває в корінному спорідненні зі словами дути, повітря, дим, дума. При цьому світогляд стародавніх слов'ян допускав думки про окремість душі від тіла, про певну незалежність її від зовнішнього світу³⁰⁵.

Одночасне напівзлиття-напіввідділення духовного і матеріального в стародавньому світогляді означає, що поняття про дух і матерію не були тотожними і мали досить виражені характерні ознаки. Особливість язичницького світогляду в тому і виявляється, що між матерією і духом не визнається різкої межі. У розумінні слов'ян, це ніби різні рівні єдиної субстанції, різноманіття якої включає і тверду матерію землі, і тонку матерію світла, духу і божества. Сама матерія в цьому сенсі жива і божественна³⁰⁶.

Проводячи аналогії з давньогрецькою філософією, в якій вже набув свого розвитку процес рефлексії над стародавнім міфологічним змістом, важливо зазначити, що ідея єдності духу і матерії була добре розвинута в багатьох її представників. Фалес, за свідченням Діогена Лаєртія, вважав космос одушевленим, живим і наповненим божественними силами. Для Геракліта бог – це періодичний вічний вогонь, і душа має певну матеріальність. Так, він вважав, що «душі, випаровуючись вологими, вічно народжуються», а «сухе світло – душа наймудріша і найкраща». Аналогічно Зенон трактував душу як чуттєвий випар. Згідно з Ксенофаном, усе єдине і множинне, а вічно сущий універсум є однією однаковою природою³⁰⁷.

Починаючи розгляд основних ідей, у тій чи іншій формі присутніх у комплексі язичницьких уявлень, необхідно, насамперед, зазначити, що язичницькому світогляду була притаманна своєрідна протодіалектика, що виражалася в неоднозначності і відносності більшості образів і взаємовідносин. Це простежується щодо понять і їх взаємозв'язку. Наприклад, добра і зла. У слов'янському язичництві не було чітко вираженого дуалізму, поділу на позитивне і негативне. Тут цікаво зазначити співзвучні міркування античного язичницького філософа Геракліта про те, що протилежності взаємообумовлені, тому що «змінившись, стають іншими, а інші, знову змінившись, стають цими»³⁰⁸.

³⁰⁵ Попович М. Мировоззрение древних славян. Київ: Наукова думка, 1985. 170 с.

³⁰⁶ Орлова О. Славянское языческое миропонимание. Москва: Философ, 2000. С.5.

³⁰⁷ Фрагменты ранних греческих философов / ред. А. В. Лебедев. Ч. I. Москва: Наука, 1989. С. 101, 209, 219, 231.

³⁰⁸ Там само. С. 213 – 214.

Багато українських дослідників припускають наявність у слов'ян богів добра і зла. Такі висновки зазвичай обґрунтовуються за словами волхвів у християнській інтерпретації в літописі від 1071 р.³⁰⁹ або свідченням німецького літописця Гельмонда: «Є в слов'ян дивна омана. А саме: під час бенкетів вони пускають по колу жертвну чашу, вимовляючи при цьому, не скажу благословення, а швидше заклинання від імені богів, а саме – доброго бога і злого, вважаючи, що всі успіхи добрим, а всі нещастя злим богом направляються. Тому злого бога вони своєю мовою називають дияволом або Чорнобогом, тобто чорним богом»³¹⁰.

Таке протиставлення видається, на наш погляд, надуманим, тому що, найімовірніше, тут змішані кілька ідей. По-перше – це розмежування може стосуватися богів різних рівнів – нижчих – «підземних» і вищих – «небесних» структур. По-друге, тут змішані поняття Чорнобога і диявола. Усе зло, тобто нижче, неварте світу людей, що порушує його гармонію, у цьому сенсі, від диявола – істоти, що вносить унаслідок своєї свободи волі дисонанс у світобудову. Чорнобог же, як і інші божественні сили, покликаний карати, насилаючи нещастя – те, до чого, власне кажучи, зло і призводить. Заклинання від його імені і є заклик до грізного покарання за зроблене зло – порушення світопорядку.

У прадавніх українців одночасно з виділенням пари полюсних понять завжди бралася до уваги їхня відносність. У цьому сенсі перемогу доброго початку над умовно злим варто трактувати як упорядкування нижчої структури вищій і відновлення гармонії в співвідношенні різних рівнів єдиної світобудови. Зло, отже, трактувалося слов'янами не як таке, а як щось, що порушує гармонійний порядок речей і тому знаходиться в боротьбі з вищим божественним початком, що будує і впорядковує світ. Водночас це щось, якщо воно привносило свою частку в світобудову, набувало позитивного значення.

Нерозуміння умовності і прихованої відносності слов'янських язичницьких образів спонукало різних дослідників до думки або про нерозвиненість дуалістичних уявлень у слов'ян, або, навпаки, про зайву дуальність, або про суперечність і невідповідність у системі язичницьких вірувань. Питання дуальності слов'янських протиставлень або так званих бінарних опозицій розглянуті в працях М. Костомарова, П. Куліша, І. Франка, М. Грушевського, П. Грабовського, І. Лисяка-Рудницького та ін. Загалом усі дослідники не знаходили в слов'ян власної дуалістичної міфотворчості, а отже, на їхній погляд, для стародавніх слов'ян не було характерне опозиційне

³⁰⁹ Полное собрание русских летописей. Ипатьевская летопись. Ленинград: Наука, 1998. С. 166, 169.

³¹⁰ Гельмонд. Славянская хроника. Москва: Восточная литература, 1963. С. 129 – 130.

мислення. Жорсткі протиставлення, найімовірніше, виникли виключно у зв'язку з християнським впливом, з чим згодні всі названі дослідники, яких більше займає питання про конкретні шляхи і носіїв дуалістичних ідей на ґрунті слов'янської духовної культури.

Відсутність у світогляді стародавніх слов'ян грубого дуалізму побічно підтверджується особливостями первісного мислення, зазначеними в капітальній праці Л. Леві-Брюля³¹¹. У ній етнолог особливо підкреслював, що первісне мислення, назване ним паралогічне, не означає нелогічне, однак, у багатьох випадках, воно інакше орієнтоване – містичне, підкоряється закону партиципації і терпиме до протиріч. По суті, протиріччя тут не антагоністичні, а створюють гармонійну цілісну систему, де елементи займають рухливі і взаємозамінні місця.

В історії вивчення стародавніх слов'янських вірувань сильний вплив має й альтернативна точка зору, відповідно до якої уявленням слов'ян був притаманний дуалізм. Один з відомих дослідників слов'янського язичництва О. Афанасьєв писав, що, обожнивши як блага, усе пов'язане з родючістю, розвитком, слов'янин мав тривожно відступити від усього, що здавалося йому неприйнятним справі життя. У первісних людей склалося переконання, що морок і холод, ворожі божествам світла і тепла, творяться іншою могутньою силою – нечистою, злою і руйнівною. Так «виник дуалізм у релігійних віруваннях», і «віддалені наші предки, коло розуміння яких неодмінно обмежувалося зовнішньою, матеріальною стороною, усю розмаїтість природних явищ розділили на дві протилежні сили»³¹².

Однак у поглядах О. Афанасьєва можна помітити суперечливість, адже далі він пише: «Поклоняючись стихійним божествам, людина ті самі явища розрізняла у міру участі їх у створенні і руйнуванні світового життя, у міру найближчого чи віддаленого зв'язку їх з елементами світла і тепла». Спустошливі бурі і зимові хуртовини вважалися породженням нечистої сили, нишпорками-дідьками, але водночас весняні вітри визнавалися благодатними супутниками Перуна, вони допомагали йому в битвах зі злими духами, приносили насіння родючості на землю, вселяли в серця любов і здоров'я³¹³. Отже, побічно автор сам підтверджує зовсім не те, що постулює, тому що саме ці приклади щонайкраще показують усю умовність і відносність протиставлень у слов'янському язичництві.

³¹¹ Леві-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. Москва: Наука, 1994. С. 131.

³¹² Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Т.1 – 3. Москва: Наука, 1994. Т.1. С.91 – 92.

³¹³ Там само. С. 112 – 113.

У зв'язку з проблемою опозицій у стародавньому світогляді на безумовний інтерес заслуговує структуралістська школа. Основні передумови цього плану були закладені лінгвістичним структуралізмом, вони пов'язані з припущенням, що людська мова виступає як засіб спілкування людей завдяки визначеній структурі, а саме – внаслідок протиставлень чи опозицій між елементарними одиницями, на які розкладається звукова сторона мови – фонемами. Система фонем за законами функціонування близька до процесів передачі інформації з різних каналів зв'язку, тобто може бути описана в термінах теорії інформації³¹⁴.

Лінгвістичний структуралізм вплинув на створення структуралістських шкіл у галузі гуманітарних наук. Такий підхід був започаткований і в міфології. Тут акцентувалася увага на таких протилежностях, як небо і земля, верх і низ, життя і смерть, чоловік і жінка. Але такого типу протилежності можна знайти абсолютно усюди. Однак це не означає, що вони утворюють структуру, аналогічну звуковій структурі мови. Треба враховувати, що мовна структура – це необ'єктивна реальність, завдяки якій мова функціонує, а знайдена в міфах за суттю лише гра розуму, оскільки не може працювати, трактування міфу як мови не більш, ніж натягнута метафора³¹⁵.

Міфологічний структуралізм, проте, набув великої популярності і визнання. Одним з основоположників цього напрямку став французький філософ і етнолог К. Леві-Стросс. Він широко застосував до міфів-реліктів стародавнього світогляду терміни лінгвістики і теорії інформації, такі як «комбінаторні варіанти», «розпізнавальні ознаки», «парадигми», «маркірованість», «коди». Позиція К. Леві-Стросса заснована на пошуках у сукупності різних варіантів міфологічних сюжетів системи опозицій з «проміжним членом». Ця конкретна опозиція вирішує певну конкретну суперечність, і зміст міфу виступає як якась рекомендація. Структура міфу, за К. Леві-Строссом, трактується як його зміст. При цьому зміст міфу він розуміє як абстрактну модель людської думки, що складається з опозиції і проміжного члена³¹⁶.

Прихильники структуралізму в російській історіографії припускають, що світ описувався системою двозначних протиставлень, так званих бінарних опозицій, що визначали просторові, тимчасові і соціальні характеристики світу³¹⁷. На їхню думку, дуалістичний принцип протиставлення, тобто сприятливого – несприятливого для колективу, реалізувався іноді в міфологічних персонажах, наділених позитивними чи негативними

³¹⁴ Єрмоленко С. Мова і український світогляд. Київ: НДІУ, 2007. 44 с.

³¹⁵ Єрмоленко С. Там само.

³¹⁶ Леві-Стросс К. Структура мифов // Вопросы философии. 1970. №7. С. 152 – 164

³¹⁷ Иванов В., Топоров В. Славянская мифология // Энциклопедический словарь. Москва: Наука, 1995. С. 7 – 10.

функціями, чи в персоніфікованих членах опозицій. Основними парами таких протиставлень філологи вважають: щастя (доля) – нещастя (недоля); життя – смерть; пара – непара; правий – лівий; чоловічий – жіночий; верх – низ; небо – земля; південь – північ і схід – захід; сонце – місяць; білий – чорний; священний – світський та інші. На цій підставі робиться спроба реконструювати гіпотетичний, первинний міф. Сумніви в адекватності прочитаної в міфах інформації, виділеної під час структуралістського аналізу, зрозумілі, однак це не заперечує самого факту неочевидності міфічних рекомендацій і, взагалі, змісту для потенційних слухачів міфів, а також граничну абстрактність розуміння змісту міфів у структуралізмі.

У праукраїнському язичництві, як нам видається, існували органічні відносини образів, що відтворювали різні рівні єдиної Світобудови, без протиставлення і жорсткого відокремлення злого начала. Зло трактувалося тільки як відносне порушення первинного порядку і гармонії. Виникнення дуалістичних космогонічних міфів стало наслідком впливу християнської церковної традиції, внаслідок чого вони, по суті, і сформувалися. Така позиція може бути оцінена як досить достовірна, відтворююча особливість стародавнього мислення. Жорсткі опозиції не могли бути притаманні стародавнім слов'янам, навпаки, для них була більш характерна відносність будь-якої пари протилежностей. Відносну незаданість і невизначеність язичницьких понять, які складають, серед іншого, й полюсні пари, необхідно враховувати, розглядаючи всі язичницькі уявлення.

Умовну єдність і протиставлення позитивного і негативного треба брати до уваги і під час порівняння двох варіантів поетичного уявлення нашими пращурами створення світу і створення людини. Дослідники вказують на два варіанти космогонічних міфів слов'ян. За одними переказами, що збереглися у вірші Голубиної книги, світ народився від одного начала – з тіла творця: сонце створене з його обличчя, зорі з вуст тощо. За іншими, у створенні світу брали участь дві сили, світла і темна – бог і диявол. Останніх переказів збереглося кілька і, незважаючи на християнське забарвлення, у них не можна не бачити язичницьких ідей. Так, світлому божеству в цих розповідях дається в руки молот, ударяючи яким воно творить своє могутнє воїнство. Сатана створює собі сподвижників, викликаючи їх сильними ударами в камінь. Повалені божественною силою, ці грозові дияволи падають з неба світлими вогниками, разом із zalivним дощем. На думку авторів, основою для першого міфу є поетичне уявлення чи споглядання предметів і явищ природи – у їхньому моментальному, незмінному стані. А для дуалістичного міфу головнішою стає думка про послідовність станів природи,

саме про весняне її відновлення, про створення світового життя з того омертвління, ніби небуття, у яке занурює її вплив зими³¹⁸.

Аналогічно і створення першої людини подається в двох варіантах: тільки від божественного начала або ж у сприянні двох начал – світлого і темного. В одному стародавньому рукописі Рід зображується як такий, що кидає купи, від чого народжуються діти. А в «Повісті минулих літ» є свідчення про створення людини, записане зі слів волхва: «Бог мывся в мовници і вспотився, отерся ветхом, ы верже с небесья на землю; и распреся Сатана з Богом кому в нем сотворите человека, и сотвори диявол человека, а Бог душу в не вложь»³¹⁹. З приводу останнього уявлення багато дослідників висловлюють припущення про його фіно-угорське походження.

Язичницькі погляди слов'ян містили онтологічні уявлення, що розпадаються на два типи, з яких давніший допускав один – творчий – божественне начало, а пізніший – включав причетність і злого начала. Але якщо врахувати неоднозначність і співвідносність останнього, який міг набувати позитивного значення при співучасті в світобудові, то протиріччя цих двох типів знімається. Крім того, більш пізній міф можна розглядати як своєрідну деталізацію першого з виділенням різнорівневих сил, що розрізняються, з конкретизацією і специфікацією їхніх ролей і функцій, з підкресленням супідрядності нижчого начала вищому, через їхню відносну позитивність і заперечність. Можливе протиставлення цих типів без описаного тут взаємозв'язку є результатом образно-поетичного вираження світорозуміння слов'янського язичництва, трансформованого під впливом християнства з його полярними уявленнями про божественне і диявольське³²⁰.

Давньоукраїнському язичництву були притаманні також і уявлення про час. Їх можна розглядати як ідею тимчасової осі розгортання конкретно створеного, але такого буття, що творчо розвивається. З вічного первісного хаосу закономірно виникають і знищуються усі можливі світи. Цікаво, що в космологічних ідеях античних філософів є уявлення, співзвучні ідеї першооснови і конкретних тимчасових творінь. У багатьох давньогрецьких філософів світ представляється нескінченним у часі, а тимчасовими вважаються тільки ті чи інші утворення. Космос є вічним у Ксенофана, нествореним у Геракліта, але окремі його утворення гинуть в Анаксимандра, Анаксимена, Анаксагора. Так, Геракліт, за свідченням Діогена Лаєртія, вважав: «Всесвіт кінцевий, і космос один. Народжується він з вогню і знову згоряє дотла через визначені періоди часу, поперемінно протягом сукупної вічності». Разом з тим: «Цей космос не створив ніхто з богів, ніхто з людей,

³¹⁸ Орлова О. Славянское языческое миропонимание. С. 15 – 20.

³¹⁹ Полное собрание русских летописей. Ипатьевская летопись. С. 166.

³²⁰ Крип'якевич І. До джерел світогляду // Наші дні. 1942. №8. 19 липня

але він був завжди»³²¹. У рамках гіпотези можна припустити, що гераклітівське «згущення» і «розрядження» з вогню і є, по суті, знаходження нових просторових утілень, що виникають черговими витками циклів, «світами спалахуючих». Згідно з цим, вищий споконвічний принцип світобудови божественного начала – вічний і незмінний. Він, по-своєму, «ідеальний» праобраз «речей», тоді як проявом його і є «незліченні світи»³²².

Визначний український філософ М. Попович прийшов до висновку, що ідея циклічності буття пронизувала слов'янський архаїчний світогляд так само, як світогляд інших індоєвропейських народів. Події в небесному, космічному світі виступають як міра часу стосовно життя людини і природи. Протилежність між сьогоденням і рухом у часі як становленням світу усувається в ідеї циклічності, повертаючи усе на «круги свої», тобто усувається на основі притаманного традиційному суспільству уявлення про незмінність суцього. «Раніше» був хаос і «пізніше» буде хаос, з якого знову виникає чергове буття, і все «починається спочатку». Це «начало» творення порядку, що насправді є відтворенням порядку, існує поза часом. Нескінченність, отже, виступає як позачасовість³²³. До цього висновку, на наш погляд, варто додати, що циклічність має, усе-таки, вигляд спіралі, і в такому випадку повернення до вихідного є, але вже на новому, вищому, що включив попередні цикли, рівні. «Новий» хаос у цьому сенсі є хаосом вищого рівня. Таке припущення дозволяє пояснити, чому чергові цикли, що розгортаються, не повторюють і, у принципі, не можуть повторити послідовність подій усередині себе, адже в жодному міфі й у жодного народу не сказано, що «нове» буття буде точно таким самим, як «старе», але завжди йдеться, що світ відродиться, тобто почне заново розвиватися. У певному сенсі це ідея пульсуючого, за способом знаходження багатомірної просторової реальності, буття. Становище це може включати в чергові витки світів, що виникають, спільних діючих осіб. Міфічні герої, як відомо, знаходять себе знову з кожним циклом буття³²⁴.

Будь-яка подія припускає часовий відлік – чи то божественне діяння, чи людський учинок. Але сам внутрішній зміст події, як спробу відтворення заданого порядку, доцільно віднести до певного початку. Виходячи з цього, можна припустити, що таких тимчасових розгортань, мабуть, кілька, відповідно до різних планів буття, і кожна має свій масштаб відліку часу,

³²¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 177, 218.

³²² Калакура Я., Рафальський О., Юрій М. Українська культура: цивілізаційний вимір. Київ: Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2015. С. 84 – 100.

³²³ Попович М. Мирозозрение древних славян. С. 128.

³²⁴ Калакура Я., Рафальський О., Юрій М. Українська культура: цивілізаційний вимір. С. 84 – 100.

співіснуючи в деякому позачасовому вимірі. При цьому події в небесному світі, через дії і взаємини богів, приводять до створення інших світів і належних їм істот і предметів. Діяння богів також покликані установлювати своєрідні зразки і закономірності для життєдіяльності цих створених світів. Час розвитку подій у божественному світі і є, власне кажучи, «міфологічний час», першочас, тобто час відтворення порядку, ніби в принципі закладеного на самому початку. Така реконструкція у край важлива для розуміння одночасного співіснування різних рівнів світобудови і можливості їх спілкування. Однак треба визнати, що внаслідок недостатнього історичного підтвердження ця гіпотеза про уявлення часу стародавніми слов'янами є хоча і логічним, але допущенням³²⁵.

Давньоукраїнські язичницькі космологічні погляди мають виражений архетипічний характер. Їх онтологічне бачення спочатку було засноване на постулаті про божественне джерело усієї світобудови, включаючи людей. З часом, особливо під впливом християнства, що утверджувалося в Русі-Україні, ці уявлення зазнали трансформації, яка відобразилася в дуалістичному протиставленні божественних і диявольських сил, що беруть участь у творенні. При цьому темний початок у світогляді наших предків переважно мав умовний і відносний характер. Розуміння часу стародавніми слов'янами зумовлене особливостями міфологічного мислення ранніх народів і базується на таких фундаментальних ідеях, як циклічність, періодичне відтворення споконвічного божественного устрою, божественного створення світів і законів світобудови.

Що являє собою *антропологічне розуміння місця людини в давньоукраїнському язичництві*? Наші далекі предки чудово розуміли, що все в цьому світі має своє місце, роль і призначення, починаючи від повсякденного буття і закінчуючи уявленнями про родовий, соціальний, космічний початок і Світобудову в цілому. Визначаючи взаємозв'язок людини з різними рівнями буття, необхідно виділити ідею про душу – надтонку складову людини як цілісну і як таку, що безпосередньо зв'язує її з тонкими духовними світами Світобудови. Для давнього язичництва характерна достатньо велика різноманітність уявлень про духовну субстанцію людини. Проте необхідно відрізнити ідеї про душу як таку і ті її образи, які вона може приймати відповідно до своєї природи. Різноманітність уявлень про душу, можливо, говорить як про розрізнення кількох варіантів її стану, в яких вона може перебувати якийсь час після смерті, так і про різні аспекти прояву душі – єдиного тонкоматеріального комплексу. Однак це єдине описувалося

³²⁵ Калакура Я., Рафальський О., Юрій М. Українська культура: цивілізаційний вимір. С. 84 – 100.

переважно через множинність образів. М. Попович припускав, що ідея духовної субстанції людини замінена у слов'ян сукупністю різних уявлень про людську сутність. А саме: людина як життя, як жива сутність в її видимих проявах, що діє і відчуває; людина як неповторна особистість, як істота соціальна, що ототожнюється з іменем, зовнішнім виглядом, тінню; людина як органічна тваринна сила з невидимим «духом», «диханням»; те, що залишається після людини, після її смерті – відходу «на той світ». Підтвердження цих висновків учений вбачав у зіставленні зі слов'янським поховальним обрядом. Традиційними елементами ритуалу є три поминальні дні – третій, дев'ятий і сороковий. Зміст жалоби першого дня релікти язичницького усвідомлення жалобного обряду. За Святим Макарієм, на третій день змінюється образ покійника, на дев'ятий – розкладається тіло, на сороковий – серце³²⁶.

Такими самими різноманітними були погляди язичників на смерть і потойбічне життя, про посмертне місцеперебування. Можна зазначити, що воно уявлялося чудесним садом, який знаходиться десь на небесах, у володіннях бога сонця і світла, звідки життя потрапляє на землю. Але, з іншого боку, слов'яни вірили, що всіх очікувала після смерті одна і та сама доля, що там, як і тут, вони могли терпіти незгоди і страждати, якщо того заслуговували своєю неправотою. Це пекло вони уявляли під землею, де живуть злі духи вогню і п'їтьми і звідки можуть з'являтися на землю. Водночас для язичника завжди існувала можливість заслужити від богів прощення за гріхи. Таким чином, у поглядах давніх слов'ян чітко прослідковується залежність посмертного шляху людської душі від правильності прожитого життя. Крім того, в уявленнях про посмертне існування відобразилася притаманна слов'янському язичництву умовність і відносність полюсних понять. У цьому випадку передбачених людині варіантів щасливого або пекельного потойбічного життя.³²⁷

У давньоукраїнському язичництві важливе місце займають думки про нежорстоку заданість і можливість змін життєвих ситуацій взагалі, включаючи і вплив на співпричетні плани Світобудови. Найбільш чітко і значущо ця ідея виявляється в розумінні долі і свободи. Щодо індивідуального життя людини, то тут можна помітити своєрідне взаємозалежне співвідношення і відносність долі і волі цієї людини. Найдавніше свідчення, що слов'яни не вважали призначення долі фатальною, не визнавали її силу, зафіксував Прокопій Кесарійський: «Приречення ж вони не знають і взагалі не визнають, що воно має якесь значення, принаймні щодо людей, але коли

³²⁶ Попович М. Мировоззрение древних славян. С. 69 – 70.

³²⁷ Захарченко Г. Уявлення про душу, смерть та потойбічний світ у світогляді слов'ян // Етнічна історія народів Європи. 1999. Вип. 2. С. 40 – 44.

смерть вже в них біля ніг, хворіють вони або виступають на війну, дають обітницю, якщо уникнуть її, зараз же зробити богу жертву за своє життя; а уникнувши [смерті], жертвують, що пообіцяли, і думають, що цією жертвою купили собі порятунок»³²⁸. Можливо, автор хотів уточнити відсутність у слов'ян саме ідеї жорстокого приречення. А фатум у вигляді такого приречення варто розуміти як закон, що неминуче виконується. У слов'янському язичництві така неминучість, мабуть, не визнавалася. Саме поняття про долю в стародавніх слов'ян усе ж таки існувало, про це говорить і уявлення про рожаниць-провісниць. Водночас існує також ідея суду Божого. У «Слові о полку Ігоревім» ідеться: «Ни хытру, ни горазду, ни птицю горазду суду Божия не минути»³²⁹.

Усе це свідчить про складне розуміння нашими предками ролі долі і свободи в житті людей. Мабуть, поняття долі містило в собі вільну можливість її змінити. І справді, навіть фатальні моменти людського життя несуть у собі вибір, принаймні внутрішній. Однак уже зроблений учинок, зроблений вибір, оцінюється судом Божим, вплив якого не може не відбитися на долі. У такому розумінні доля водночас може виступати і як реальна діюча сила, і як неіснуюча у фатальному розумінні, внаслідок можливості змінити її своїм вибором-учинком. Наявність доленосних моментів означає, що в цілому доля могла уявлятися слов'янами як канва життя, хоча і змінювана волею людини³³⁰.

Доля, за язичницьким уявленням, змінюється від вихідного і додатково твориться відповідно до власних учинків, відбивається і викликається різними планами буття за єдиними законами Світобудови і на Божественній підставі. Тут варто зазначити, що ідея долі як закономірності, що склалася, може розглядатися й щодо племені, роду і цілого народу взагалі. Вибір-учинок виявлявся взаємозалежним з різними рівнями Світобудови і, зокрема, дуже значущим у світі людей, що впливає на різні переплетення індивідуальних долей і долі людських співтовариств, а в найзагальнішому сенсі є важливим для взаємодії різних планів буття і відображення їх на долі певної людини й у цьому житті, і після. Безпосередньо з поняттями долі і свободи волі пов'язане язичницьке розуміння вчинку як відповідальної дії, що має бути здійснена з урахуванням усіх можливих взаємозв'язків із усіма рівнями буття. У цьому сенсі найкращими мають вважатися вчинки гармонійно взаємозалежні з законами зміни Світобудови, а отже, із правлячою волею вищого початку –

³²⁸ Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. 1 – 2. Москва: Наука, 1994 – 1995. С. 183.

³²⁹ Франчук В. Літописні оповіді про похід князя Ігоря. Київ: Наукова думка, 1988. 189 с.

³³⁰ Лозко Г. Українське народознавство. Київ: Зодіак-Еко. 1995. 368 с.

Верховного божества і богів усіх рівнів. Милостиві, правомірні діяння чекала божественна допомога, а невірні – гнів та осуд і людей, і богів³³¹.

Будь-які дії в язичників, починаючи від повсякденно-практичних і закінчуючи обрядовими, мали глибоке сакральне значення, тому що більшою чи меншою мірою були доленосними і взаємозалежними від Світобудови у цілому. При цьому треба мати на увазі, що усвідомлення важливості врахування цього взаємовпливу і поваги вищих сенсів буття зазвичай виявлялося у формі шанування, поклоніння, комплексу обрядів і культів, магічних дій і, взагалі, надання усьому священного значення.

Доля і свобода волі людей розумілися як тісно пов'язані між собою. Доля не була жорстко задана людині, її розпорядження мали передбачуваний вплив. Кожний мав можливість деякого керування своєю долею за допомогою вольового і цілеспрямованого вчинку-вибору в процесі самого життя. Усвідомлення і зіставлення взаємозв'язку свого життєвого шляху з культивованими в суспільстві ідеалами і божественними розпорядженнями здійснювалося через систему обрядових дій. Погляди язичницьких слов'ян на людське життя мали особливий волелюбний характер і були перейняті вірою в сили і могутність людей³³². Розглядаючи це питання, не можна оминати проблему шанування давніми слов'янами місця проживання і побуту. Давнє слов'янське шанування починалося зі сфери хатнього проживання і повсякденного побуту, причому всі елементи тут, починаючи від звичайних предметів побуту, мали свої змісти і значення, які розпадалися на цілий спектр рівнів осмислення від конкретно-практичного до світоглядного. Ця особливість слов'янського язичницького відношення до життєвої повсякденності підкреслюється різними дослідниками, хоча критерії розподілу на рівні сприйняття можуть бути запропоновані різні³³³.

У зв'язку з багатозначністю предметів побуту язичників І. Лисяк-Рудницький запропонував тричленний розподіл рівнів абстракції для сприйняття речей людьми: нижчий – побутовий, середній – соціальний і вищий – космічний. Наприклад, «судина» на побутовому рівні сприймалася як ємність, необхідна для готування їжі чи збереження запасів, на соціальному підрівні як символ влади, а в ритуалі на космічному підрівні як символ Всесвіту. Останній рівень є не тільки вершиною світогляду, але й сконцентрованим вираженням його основних ідей. Необхідність застосування декількох рівнів дослідження, за І. Лисяком-Рудницьким, продиктована самим сприйняттям стародавніми людьми кожного об'єкта чи предмета одночасно

³³¹ Орлова О. Славянское языческое миропонимание. С. 35 – 40.

³³² Калакура Я., Рафальський О., Юрій М. Українська культура: цивілізаційний вимір. С. 84–100.

³³³ Лозко Г. Українське народознавство. 386 с.

на декількох «кодах» – рівнях абстракції, починаючи з побутового і закінчуючи теоретичним, космічним³³⁴.

У язичницькій міфології повсякденні предмети людського побуту шанувалися й освячувалися. Так, землеробські знаряддя і приналежності набули в народі священного значення. Це стосується і результатів людської діяльності. Наприклад, різні страви слов'янської кухні – млинці, каша, пироги – відіграють важливу роль у релігійних обрядах. У народних прикметах їм надається віща сила. Зазначимо, що «хліб-сіль» дотепер вважається емблемою родючості, багатства і щастя, складаючи необхідну приналежність сімейного і суспільного торжества: новосілля, весілля, зустріч почесних гостей. Важливе значення наші пращури надавали будинку-житлу, його побудові і збереженню. Власне кажучи, власником будинку, верховним у ньому розпорядником є Домовик, а справжній глава роду виявляється лише його представником. Домовик охороняє будинок і господарство, застерігає людей від нещастя, намагається забезпечити добробут тієї сім'ї, з якою поділяє житло. Домовик серед представників нижчих рівнів слов'янського язичницького пантеону посідає одне з найважливіших місць. Йому зазвичай надається в середовищі українського народу найпозитивніше і сприятливе значення³³⁵.

Велика увага приділялася сфері житла, побуту і повсякденної людської діяльності з погляду глибокого сакрального змісту, що стоїть за ними. Сфера житла безпосередньо пов'язана зі сім'єю і родом. Об'єднуючого начала тут набув вогонь. Здавна вогонь був знаменням радісної події в сімейному і державному житті. Особливого ж значення в язичників набув вогонь, запалюваний у печі. Вогонь, що палає, шанувався збирачем сім'ї, охоронцем житла і належних до нього володінь, захисником шлюбних і родинних зв'язків. Вогонь скріплював подружні зв'язки, давав дітей, спокій і щастя, словом – був представником усього морального устрою в стінах будинку³³⁶.

Із шануванням домашнього вогнища і Домовика найтіснішими узами пов'язувалося поклоніння душам покійних предків. Як не уявляли стародавні слов'яни загробне життя, в будь-якому разі, смертю не закінчувався зв'язок людини з землею. Померлі, за віруванням слов'ян, піклуються про живих, а живі впевнені, що їх чують, звертаються до померлих прабатьків, розповідаючи їм свої прикросі і радощі. Дух предка, природно, ставав охоронцем роду. Ідею родового начала несли в собі, як було зазначено, і божества: Чур, Дід, Рід і Рожаниці. У народних звичаях і обрядах проявилися повага, шана до родоначальника, глави роду і старійшин. У язичницьку епоху в слов'ян були річні свята на честь сонця й інших світлих божеств життя і родючості. Але ж

³³⁴ Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. В 2 т. Т.1. Київ: Основи, 1994. 554 с.

³³⁵ Воропай О. Звичаї українського народу. Дніпропетровськ: Оберіг, 1993. 590 с.

³³⁶ Орлова О. Славянское языческое миропонимание. С. 45 – 55.

ці свята були і святами на честь і пам'ять про покійних предків, відвідування цвинтарів і поминок³³⁷. Для наших предків сфера житла і побуту була наповнена глибоким священним змістом, шанування повсякденного кола дій сягає своїм корінням до розуміння взаємозв'язку всіх рівнів Світобудови, усвідомлення вищої сили, що пронизує усі світи, і божественної волі, вказуючи правила життя, які і реалізуються в етичних традиціях наших предків.

Отже, давньоукраїнські антропологічні погляди певною мірою відбивають архетипічні особливості давньої людської свідомості. Світ людей уявлявся нашим предкам складним, організованим світом взаємодій як тілесних, так і духовних компонентів, а в цілому – як вияв і складова частина єдиної Світобудови. Однією з характерних особливостей людського світу, за язичницьким баченням, було усвідомлення того, що люди взаємопов'язані з усіма видимими і невидимими світами Світобудови, що вони володіють можливістю свідомого звернення до всіх рівнів буття і можуть вносити ті чи інші бажані зміни і в свій світ, і в інші світи. Метою життя було прагнення до вищого через гарні вчинки й усвідомлення взаємопорядку у Світобудові. Світ для наших предків пізнаваний саме в єдиному системному взаємозв'язку. Образна система поглядів у символічній формі виражає собою пізнавальні елементи.

³³⁷ Янковська Ж. Відображення культу предків у родинній обрядовості українців // Література. Фольклор. Проблеми поетики. Київ: ВПЦ «Київський університет», 2010. С. 465 – 474.

РОЗДІЛ 3

ФОРМУВАННЯ МОДЕЛЕЙ КИЄВОРУСЬКОЇ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ НА ҐРУНТІ ХРИСТИЯНСТВА

Утвердження і розвиток княжої державності України супроводжувалися становленням нових уявлень і знань про людину, зародженням нових моделей культурної антропології, зумовлених низкою чинників, насамперед прийняттям християнства і закладанням фундаменту майбутньої української етнічності. У суспільній свідомості та філософській думці формувалася нова візія людини на основі концепції божественного походження. Людина стала розглядатися як творіння Боже «за його образом і подобою», яка має дві складові: матеріальну (тіло) та нематеріальну (душа) і наділена розумом та свободою волі. Відповідно, поширювалося вчення про божественне походження князівської влади, про богообраність князя, покликаного не просто бути верховним володарем, але й добросовісно служити людям, державі, підтримувати в ній порядок, справедливість, правосуддя, захищати від ворогів.

Паралельно під цим впливом і далі побутували і розвивалися світські трактування сутності людини, сенсу її буття, розуміння людського щастя та шляхів його досягнення. У них підкреслювалася роль розуму, знань, чеснот, особлива увага приділялася значенню серця, яке зводить воєдино розум, почуття і волю людини та завдяки якому вона приєднується до вищого, сакрального світу. Акцентувалась увага на вихованні людини в дусі любові до Бога і ближнього, поваги, милосердя і терпіння. Пам'ятки тогочасної філософської, історичної, політичної та правничої думки засвідчують про дедалі більшу увагу до людини, її прав і свобод.

Антропологічна спадщина Києва набула подальшого розвитку у Галицько-Волинській, а відтак у Литовсько-Руській державах. Твори книжників княжої доби проникнуті ідеями освіченості, поваги до життя людини, її свободи, почуттям оптимізму, надії на краще майбутнє, світоглядними орієнтирами на моральні цінності.

3.1. Людина у києворуській філософській та історичній думці

Українська філософська думка невіддільна від етногенезу українського народу і своїм корінням сягає дохристиянських часів. Сучасна історична наука на основі новітніх надбань археології, етнолінгвістики та інших галузей знань відносить початок зародження праукраїнського етносу до рубежу V – VI ст.³³⁸, коли закладалися підвалини майбутньої Києворуської держави. Філософська мудрість виросла тут з народної творчості, з міфо-релігійних уявлень про природу та людину і в IX – XI ст. трансформувалася у філософську думку, чому великою мірою сприяла християнізація України-Руси, її інтеграція в європейський соціокультурний простір, що привело до глибоких змін у світоглядних та культурно-ціннісних орієнтирах тогочасного суспільства. Видатний знавець історії філософії Дмитро Чижевський наголошував, що «національними підвалинами», на яких виросла українська філософія, був «народний світогляд»³³⁹. Подібної думки дотримувався інший український філософ Олександр Кульчицький, наголошуючи, що філософська антропологія не може обмежуватися лише ідеальною абстракцією загальнолюдського, оскільки воно існує в конкретних постатях національного або епохального і включає в себе духовну культуру того чи іншого народу³⁴⁰, створює цілісний культурно-історичний феномен з погляду людиноцентризму.

Києворуська філософська думка, з одного боку, сприйняла деякі елементи давнього язичницького світогляду, а з іншого – після прийняття християнства як офіційної релігії і витіснення язичницького світобачення на периферію свідомості – інтенсивно втягувала в себе і творчо переробляла через візантійське посередництво і теоретичні положення, установки, і концепції європейської філософії, розвиваючи східнохристиянську патристику. Від Візантії, як спадкоємниці античної культури, найрозвиненішої країни раннього Середньовіччя, Україна-Русь отримала чимало імен, образів, понять основоположної для всієї європейської культури еллінської цивілізації, але не в чистому, а в християнізованому вигляді і не в повному, а в частковому варіанті, оскільки грецькою мовою володіли небагато людей, а ті переклади, які були, охоплювали першочергово комплекс святоотецької літератури. Твори античних філософів були відомі фрагментарно, за переказами, збірниками на зразок «Бджоли», що видавалася в XIII ст., часто лише за іменами. Одним з винятків є наявність у давньоруському середовищі перекладеного на

³³⁸ Залізняк Л. Стародавня історія України. Київ: Темпора, 2012. С. 221 – 228.

³³⁹ Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Мюнхен: БВ, 11983. С. 13.

³⁴⁰ Див.: Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. Мюнхен–Львів: УВУ, 1995. С. 27.

Балканах твору Епиктета «Ехирідіон» з коментарями Максима Сповідника, який під назвою «Сотниці» був як аскетична настанова для ченців.

Доречно нагадати, що самі терміни «філософія», «етика» появилися у давньоруських книгах завдяки прямому запозиченню з грецької мови. Семантичний спектр поняття «філософія» у середньовіччі був хаотично широкий. У давній Україні-Русі поширення набули два визначення філософії: Костянтина (Кирила) Філософа й Іоанна Дамаскіна. Перекладені слов'янською мовою, вони стали надбанням давньоруської думки. Ці дефініції важливі тим, що в них визначається місце і роль етики в житті людини. У давньоруській думці етична проблематика ще не виділяється з єдиного філософсько-релігійного прошарку, і це стає очевидним під час аналізу дефініції філософії, даної Костянтином Філософом. У цьому невеликому, але дуже об'ємному за змістом визначенні Костянтина Філософа, взятому з його життя, відбилосся те ставлення до філософії і до проблеми людини, що було вироблено на основі синтезу стародавньої мудрості Сходу, Старого Завіту, платонізму, стоїцизму і християнства і сформульовано в кирило-мефодіївській традиції: «Розуміння речей Божих і людських, щоб наблизитися людині до Бога, наскільки це можливо, і навчитися через чесноти ставати такими, як Той, хто створив його за образом і подобою своєю»³⁴¹. З визначення видно, що філософія має мету, і ця мета – доброчесне життя і прийдешній порятунок. Ключовими категоріями цієї етики є «розум», «образ» і «подоба».

З прийняттям християнства змінюється модель людського життя. Замість врівноваженого натуралістичного пантеїзму язичництва християнство вводить напружене протистояння духу і матерії, драматичний конфлікт добра і зла, уособлювані Богом і його супротивником – дияволом. Ідею вічного кругообігу, або повернення, змінює концепція векторного, есхатологічного, фаталістичного типу від створення світу до майбутнього Страшного Суду, яка вже присутня в монотеїзмі Старого Завіту. Людину закликають до моральної відповідальності, а її життя підводиться до світового універсуму, доля рідного етносу стає частиною загальнолюдської. Всі народи і всі люди втягуються в єдиний потік вселенської історії. Основні парадигми християнського світобачення в їх концентрованому богословсько-філософському вираженні не тільки в рукописних і друківаних текстах, але й в невербальних джерелах, в унікальному високому іконостасі, що символізує *Summa theologial* православної церкви, виражену естетичними засобами, де представлена світова історія, на образах праотечного, пророчого, святкового чинів з включенням атрибутів шанованих святинь місцевого значення. Середньовічний храм був як місцем молитви, так і об'ємною моделлю космосу і соціуму з особливою системою розпису й організації простору.

³⁴¹ Вілкул Т. Кирило та Мефодій // Енциклопедія історії України / редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. Київ: Наукова думка, 2007. Т. 4. С. 528.

Розвиток освіти, знань і культури загалом набув особливої динаміки у Києворуській державі в добу правління Володимира Великого, Ярослава Мудрого і Володимира Мономаха. Як зазначають В. Духопельников, Г. Демиденко, П. Толочко³⁴² та інші дослідники, посилаючись на літописців, Ярослав Мудрий засіяв книжними словами серця віруючих людей, до книг виявляв охоту, часто читаючи їх вдень і вночі. І зібрав книгописців дуже багато, які перекладали з грецької на слов'янську мову. І написали вони багато книг, по яких віруючі люди вчаться і насолоджуються вченням божественним. Не випадково літописець назвав його поширювачем книжності на Русі. Він турбувався про освітню справу, розпочату ще батьком Володимиром, який чимало юнаків віддав «у книжне вчення», а згодом вони долучилися до поширення грамоти, основ наук, розвитку літератури і мистецтва.

Ярослав Мудрий був високоосвіченою людиною, любив читати. Як зазначав літописець, з цих книжок було створено першу на Русі бібліотеку, яка містилася в храмі Святої Софії – премудрості Божої й налічувала понад 900 томів. Доля цієї скарбниці невідома, до наших днів дійшли лише чотири книжки: «Ізборник» (1073), «Ізборник» (1076), «Остромирове євангеліє» та «Реймське євангеліє». Остання потрапила до французького міста Реймса з Анною Ярославною і стала національною святинєю: на ній присягали королі Франції.

Із розвитком писемності, літературної мови і запровадженням християнства кийвські книжники дістали можливість ознайомитися з творами Іоанна Дамаскіна, Піфагора, Демокріта, Діогена, Сократа, Платона, Аристотеля, Епікура, Софокла та інших мислителів минулого³⁴³.

Звертання до іконопису, храмового зодчества, творів пластики як філософських джерел зовсім не означає змішування філософії з іншими видами творчості або розчинення її в нефілософському контексті. Тут перш за все слід враховувати, що мислячі ідеальні конструкції втілюються в різноманітності творинь культури і їх об'єктивний всесторонній аналіз вимагає залучення не тільки вербальних, але і невербальних пам'яток, особливо для фрагментарності і тих, і інших. Від традиційної методології диференційованого розгляду сучасна наука переходить до інтеграції джерел і комплексного джерелознавства³⁴⁴. Саме в цьому напрямі може бути здійснений якісний прорив в історико-філософському і культурологічному аналізах культурно-духовних надбань України-Руси.

³⁴² Духопельников В. М. Ярослав Мудрий. Харьков: Фолио, 2009. 122 с.; Демиденко Г. Г. Ярослав Мудрий – великий князь Русі: наук.-попул. нарис. Харків: Право, 2013. 352 с.; Толочко П. П. Ярослав Мудрий. Київ: Альтернативи, 2002. 272 с.

³⁴³ Федів Ю. О., Мозгова Н. Г. Історія української філософії: навч. посібн. Київ: Україна, 2003. С.16.

³⁴⁴ Історичне джерелознавство: підручник /керівн. автор. колект. Я. С. Калакура. Київ: Либідь, 2017. С.10 – 11.

Варто також звернути увагу на те, що адекватній оцінці давньоукраїнської думки часом заважає її прямолінійне зіставлення зі середньовічною західною без урахування місцевих традицій і суспільної свідомості, що склалася на той час. На відміну від рафінованої схоластики, мовою якої була книжна латинь, де філософ вважався вузьким професіоналом келійного типу, що роздумує про категорії за допомогою тих самих категорій, вітчизняна думка наслідувала заповіт слов'янських першовчителів святих Кирила і Мефодія. Вони поклали початок перекладу Біблії і відповідних їй книг на живу старослов'янську мову, які стали основним джерелом середньовічних уявлень про світ і людину, створили розвинену богословсько-філософську лексику на тій самій мові. І філософ у кирило-мефодіївській традиції не є високопрофесійний інтелектуал, що втік від світу, а перш за все просвітник, сподвижник, сповідник і часто мученик ідеї, який несе в світ не абстрактні теоретичні схеми, а відкрите для всіх життєстверджуюче вчення.

Звідси й характерні для вітчизняної філософії розосередження її у всьому контексті культури, тяга до живого, яскравого слова, гаряча публіцистичність, відмова від нагромадження складних конструкцій, особлива цікавість до моральної, антропологічної, історичної тематики. Ці риси можна розглядати як певні переваги, оскільки вони піднімали філософську значущість культури в цілому і були звернені до насущних потреб конкретного історичного буття. Однак не можна не визнати, що, в свою чергу, вони й гальмували формування професійної філософії і її конституювання як особливого виду діяльності, що склалася на Заході з часів середньовічних університетів. Вони занижували вимоги до лінгвістичної підготовки філософів і відвертали від фундаментального інтересу до онтологічної і гносеологічної проблематики.

Якщо звернутися до найважливіших джерел вітчизняної думки давньоруської доби – пам'яток писемності, їх людинознавчих сюжетів, то серед них можна виділити три основні види: перекладна література, давньоруська православна, місцева оригінальна. В межах першого виду необхідно виокремити перш за все біблійні тексти, творіння отців церкви, християнсько-герменевтичні твори, хроніки, агіографію. Домінуюча богословська літератури інтерпретувала кардинальні проблеми субстанціонального характеру – творіння світу, першооснову буття, сутність людини, світову історію, боротьбу добра і зла.

Чимало цінних у філософському сенсі творів було запозичено з південнослов'янської писемності. Серед них «Шестоднев» Іоанна Екзарха Болгарського з його глибоковдумливою натурфілософською інтерпретацією шести днів творіння. СENS філософствування визначався тут як пошук пізнання природи і генеза всього живого «Елма же философии подобает

истины искати, да сущия всего увестъ еСТЬСТВО и род како еСТЬ»³⁴⁵. В енциклопедичному «Ізборнику 1073 року», який називається у болгар «Симеоновим збірником» (за ім'ям царя Симеона, час правління якого – розквіт, «золоте століття» ранньоболгарської літератури), вміщено немало статей Максима Сповідника, Юстина Філософа, Іоанна Дамаскіна з глибоким богословсько-філософським змістом, а також перший у вітчизняній писемності переклад трактату з поетики «Про образи» Георгія Хіровоска.

Серед оригінальних давньоруських творів виділяється «Слово про закон і благодать» першого митрополита Київського із русичів Іларіона, свідчення про якого досить скупі: точно відома лише дата його поставлення на митрополичий престол – 1051 р. та рік смерті – 1067. У «Слові» Іларіон прагне дати конкретне обґрунтування правильності і необхідності рішення князя Володимира прийняти християнство як державну релігію Русі. Використовуючи метод символічного паралелізму, він розгортає живу й емоційно-насичену картину становлення світової історії. Головним полотном, на якому будується твір Іларіона, є біблійні роздуми на тему співвідношення закону (завіту) і благодаті³⁴⁶. На цьому підґрунті Іларіон розглядає становлення світу (звичайно, в теологічній формі) як процес звільнення соціуму від кайданів колективної свідомості, від системи табу, усвідомлення людиною своєї власної індивідуальності і можливості залучення до вищого духовного абсолюту³⁴⁷.

Історія людства для Іларіона – це історія становлення християнської віри, процес, позбавлений випадковостей, наперед заданий Богом ще задовго до його здійснення. Маючи складну просторово-часову структуру, він розгортається спочатку в локальному просторі Іудеї, а згодом, досягши пришестя Христа, починає свій рух у більш-менш статичних часових межах. Викликає зацікавлення сам спосіб аргументації, що використовував Іларіон. Це швидше не доказ тез, а демонстрація їх істинності, яка проводиться шляхом порівняння тих чи інших положень з певною системою асоціативних образів. Особливістю історичної концепції Іларіона був і той статус, який мав тогочасний просторово-часовий континуум. Стрімкий і невідворотний рух історії ніби уповільнює свій біг на землі руській. Прийняття християнства Іларіон трактує як завершальний етап земної історії, цілковитої перемоги свободи і благодаті над ідоольською темнотою. Тогочасна дійсність перетворюється в Іларіона на своєрідний золотий час. Таке непритаманне християнському світогляду ставлення митрополита до земної реальності можна пояснити тільки своєрідною оцінкою тієї епохи, в якій він жив,

³⁴⁵ Лихачев Д. «Щестоднев» Иоанна Экзарха и «Поучение» Владимира Мономаха // Вопросы теории и истории языка. Ленинград, 1963. С. 187 – 190.

³⁴⁶ Илларион, митрополит. Слово о Законе и Благодати // Библиотека литературы Древней Руси. Т.1. Санкт-Петербург: Художественная литература, 1997. С. 28 – 19.

³⁴⁷ Там само. С. 30 – 35.

і тим, що у нього не було реальних причин, які спонукали хоча б подумки вирватися з теперішнього³⁴⁸.

Не греком був і митрополит Климент Смолятич – автор кількох творів, з яких найбільш знаним є «Послання до пресвітера Фоми». В ньому, відповідаючи на дорікання адресата в захопленні філософією, митрополит пише, що не потрібно сліпо наслідувати Святе Письмо, а тлумачити його «потонку», розкриваючи внутрішній сенс прочитаних текстів. Виступаючи як майстер екзегези, Климент Смолятич інтерпретує кілька біблійських символічних образів, зокрема, образ Софії – Премудрості Божої, що створила храм на семи стовпах: «Премудрость есть Божество, храм – человечество, сем столпов – сем вселенських соборов, утвердивших веру христианскую»³⁴⁹.

Перші десятиліття післярославової епохи України-Руси характеризуються зростанням процесів роздробленості, міжусобними війнами, які показали з усією очевидністю певну ілюзорність уявлень Іларіона про безконфліктний золотий вік на Русі. Людина знову опинилася наодинці з жорсткостями реального життя, які на рівні світоглядного узагальнення абсолютизуються, стають підґрунтям для активного функціонування ідей аскетизму. Ідеологія аскетизму з її різким неприйняттям матеріальної реальності, проповіддю постійної боротьби з нею шляхом катування плоті для досягнення стану «выше человеческого, в плоти житие ангельское подражающее», найбільш повне відбиття знайшла в Києво-Печерському Патерику³⁵⁰. Основна відмінність Києво-Печерського Патерика від «Слова» Іларіона – зміщення напряму інтересу з соціуму в цілому до конкретної людини, звуження на підставі сфери Божої благості і Золотого часу до стін монастиря і поширення вищого призначення до рівня мікрокосму.

Однією з фундаментальних проблем Патерика є конфлікт добра і зла, як на рівні макро-, так і мікрокосму. Цей конфлікт усвідомлюється печерськими ченцями не як абстрактний процес взаємодії двох метафізичних початків, а як конкретне зіткнення численних армій ангелів і чортів, що представляють Бога і диявола. Універсальним принципом поведінки для монаха проголошувалося упокорення. Фактично вся пам'ятка присвячена опису спроб втілення людини в ангельський образ, параметри якого будуються на підставі ідеалів ангельського чина, створених отцями східноправославного

³⁴⁸ Еворовский В. Философская мысль Киевской Руси XI – XIII вв. Тенденции становления: автореф. дис. канд. филос. наук. Минск: Белорусский государственный университет, 1992. С. 12 – 13.

³⁴⁹ Ричка В. Климент Смолятич //Енциклопедія історії України: у 10 т. Інститут історії України НАН України. Київ: Наукова думка, 2007. Т.4. С. 349.

³⁵⁰ Киево-Печерский Патерик // ПЛДР. XII век. Москва: Художественная литература, 1980. С. 692 – 694.

християнства на основі біблійних текстів³⁵¹. Отже, йдеться про першу на Русі спробу аналізу внутрішніх проявів психіки людини. Говорячи про людину, про її завдання і потреби, печерські ченці розуміли людську особистість однобічно, як духовну сутність, затиснуту в лещатах матерії. Обмежуючи свободу самовираження рамками монастирських статутів і приписів, чернецтво водночас орієнтувалося на високий духовно-практичний ідеал, заперечувало скнарність, насильство, жорстокість, стверджувало принципи людської поведінки.

Особливий духовно-практичний статус монастиря зумовив той факт, що саме його представники стали творцями історіософського знання про давньоруське суспільство – літописів. Гарна інформованість представників духовного стану про події, що відбувалися, освіченість, володіння навичками раціонального аналізу дозволяли їм не тільки описувати, але й своєрідно оцінювати те, що відбувалося. Поєднання специфічних морально-етичних імперативів давньоруського чернецтва зі шкалою національно-станових цінностей давньоукраїнського літописання, найбільш значущим результатом якого стала «Повість минулих літ» – пам'ятка літератури, написана на рубежі XI – XII ст. літописцем Нестором.

Історією давньоруської держави в сучасному розумінні цього поняття «Повість минулих літ» не є. В ній майже немає спроб установлення каузальних залежностей між тим чи іншим фактом, що повідомлявся. Події, які висвітлюються в творі, становлять дискретний феноменологічний ряд, що упорядковується тільки хронологічно, оскільки час мав для літописця майже субстанціональне значення. Історія перетворюється тут на низку механічних переміщень у просторі, в яких відбувалися переважно факти світської хроніки. Такою найоб'єктивнішою даністю для літописця була й сама оповідь, оскільки художня вигадка також не була притаманна давньоруському книжнику. Для нього власний твір був не продуктом свідомості, а елементом інтерсуб'єктивної духовної субстанціональності, створеної, як і все інше, Богом. Дискретний характер історичного мислення наклав свій відбиток і на спосіб зображення людини в літописі. Особистість для давньоруського книжника – це, по суті, набір певних характеристик і стандартів цих характеристик; відповідність чи невідповідність стандарту визначає і характер оцінки героя³⁵².

Розклад Києворуської держави мислиться літописцю грандіозною катастрофою, розростання якої необхідно було запобігти будь-якою ціною. Тут стикаємося з уже знайомою з творчості Іларіона концепцією Золотого часу. Цей Золотий час тепер перетворюється в загублений ідеал, до якого літописець, не розуміючи об'єктивності змін, що відбулися, всіма силами намагається повернути суспільство, яке ніби заблукало. Ностальгічні спогади

³⁵¹ Києво-Печерський Патерик. С. 313 – 626, 692 – 704.

³⁵² Повість минулих літ // Літопис руський. Київ: Дніпро, 1989. 591 с.

про князів-богатирів, про славі їх перемоги надзвичайно дорогі давньоруському автору, а благо руської землі, руського народу стає основним моральним імперативом соціальної шкали цінностей. У «Повісті минулих літ» особистість ще розчинена в соціумі, гріх тут набуває колективних обрисів, а носієм його стає весь народ, уся країна в цілому. У творі світ і історичний процес жорстко детерміновані, їх відтворення не відзначене статусом об'єктивної конкретності. Це історичний спектакль, який розгортається Богом для виховання людей у дусі християнських принципів. У цьому жорстко визначеному світі залишається лише маленька щілина, де в дуже обмежених масштабах може проявлятися свобода волі людини. Вона залишена Богом знову ж таки з виховною метою, а сама можливість вибору для загального ходу історії принципового значення не має. Будь-яке неправильне рішення – вибір людини невідворотно карається Богом. На відміну від Патерика, боротьба Бога і диявола тут не має онтологічного статусу, вона вторинна, замислена Богом для спокуси людини і тому результат її визначений³⁵³.

Крім «Повісті минулих літ», літописець Нестор був автором першого твору вітчизняної агіографії «Життя Феодосія Печерського», де він проявив себе як письменник-мислитель, що звертається до морально-антропологічної і аскетичної тематики. Щодо преподобного Феодосія Печерського (близько 1036 – 1074 рр.), то, будучи разом з преподобним Антонієм Печерським засновником чернецтва в Київській Русі, став яскравою особистістю аскета-сподвижника, який «премудрен філософ явися», тобто перевершив філософів своєю мудрістю, оскільки він учив не тому, як потрібно міркувати, а тому, як потрібно жити. В «Житті» преподобного розглядається кілька повчальних сюжетів, що мають морально-виховний і учительний характер, зокрема, критика несправедливої влади, захист німечних тощо³⁵⁴.

Розглядаючи розвиток філософського знання на Русі з погляду людиноцентризму, варто мати на увазі, що в давньоукраїнському суспільстві засуджувалося «філософское кичение» як самовпевненість індивідуального розуму і схвалювалося «смирономудрие» як більш гідна пропозиція – реальне розуміння обмеженості людських можливостей перед безмежністю світобудови. Крім того, вся філософська традиція поділялася на «внутрішню», християнську, богонатхненну, спрямовану на порятунок душі людської, і «зовнішню», орієнтовану на пізнання оточуючого буття, набуття корисних знань, але такою, що не вела до самовдосконалення людини. Тому перевага надавалася першій, але при цьому не заперечувалася й інша.

³⁵³ Еворовский В. Философская мысль Киевской Руси XI – XIII вв. Тенденции становления: автореф. дис. кандидата фил. наук. С. 14.

³⁵⁴ Житие Феодосия Печерского // ПЛДР. XI – начало XII вв. – Москва: Художественная литература, 1978. С. 304 – 391.

На такій позиції побудовані твори св. Кирила Туровського (близько 1130 – 1182 рр.), якого називали «Златоустом, паче всех просиявшим на Руси», до творчості якого ще повернемося. Тут зосередимо увагу на його філософських поглядах на людину. Необхідно зазначити, що творчість Кирила Туровського була своєрідним синтезуючим підсумком: вона акумулювала в собі ті реальні досягнення, тенденції і напрями, які були вироблені за попередні сто п'ятдесят років розвитку вітчизняної філософської думки. Надбанням цієї багатогранної синтезації є перша в історії давньоукраїнської філософії цілісно виражена вербальна система світу, що описує майже весь комплекс відносин під духом, матерією і людиною, які виділялися середньовічним способом філософствування. Вихідною основою його побудови світу є ієрархічна драбина всього сущого небесного і земного світу, створених Богом і які стоять перед ним. Той, хто молиться, немов піднімається вгору по своєму тілу, від ніг до розуму і далі – до Бога: «Ты убо... от всеа твари поклоняемый Иисусе Христе... направи позе мои к заповедям твоим, пригвозди кть мою страсе твоеме; сердце очисти правоверием, уста наполни богословия [в других изданиях – благодати]... язык умери смиренно глаголати; душу освяти... мысль исправи не прилепну земных, ум возвыси крилома благоразумна и всего мя устрой... и ноцной покой дайждь ми без всякого мечтания»³⁵⁵.

Основна думка, що пронизує цю молитву – бажання очиститися й уподібнитися Христу («пригвозди плоть мою»). Але для цього людина має перетворити кожен клітинку свого тіла і душі. І Кирило Туровський вибудовує тілесно-духовну ієрархію за принципом духовної наповненості тілесного: ноги, плоть, серце, мова, душа, думка, розум. При цьому він не проводить поділу між тілесним і духовним. Усі ці тілесно-духовні частини мають бути гармонізовані («и всего мя устрой»), і їм повинен бути дарований нічний спокій – праобраз вічного спокою. З короткого огляду антропологічних підходів Кирила Туровського видно, що він розглядає людину як духовно-тілесну істоту, у якої дух і тіло пронизують один одного наскрізь, перебувають у ньому «зливо і неподільно». Але при цьому Кирило не відмовляється від середньовічної концепції «двомірності», і пізнання цих світів здійснює методом алегорези, шукаючи відповідності між ними («зовнішня» – «внутрішня» людина, сон нічний – сон вічний тощо).

Характеризуючи небесну ієрархію, Бога і людину, Кирило Туровський активно користується метафізикою світла, при цьому він приносить у жертву догматичну точність красі й образності побудови тексту. Автор вимагає від

³⁵⁵ Туровский Кирилл. Кирила мниха притча о человечестей души и о телеси, и о преступлении Божия заповеди, и о воскресении телесс человека, и о будущем суде, и о муце // Труды отдела древнерусской литературы. Т. XII. Москва: Наука, 1956. С. 341.

людини повного розчинення, глибокого нівелювання власного Я перед авторитетом колективного Ми монастиря³⁵⁶. Він виступає яскравим захисником абстрактно-догматичного розуміння сутності світової ієрархії, застерігає від буквального розуміння людськості Христа, вважаючи, що за своєю суттю він все одно залишається Богом. «Христос если и нарицается человеком, то не образом, но притчею: ни единого бо подобья имеет человек Божия»³⁵⁷. Таким самим символом є і ангельський образ монаха, який унаслідок своєї матеріальної природи стати ангелом за суттю не може, оскільки справжні ангели володіють іншою субстанцією – вони безтілесні і світлоподібні. Щодо божественної триєдності, то навіть про подібність їй мова не може йти; вся згадка на цей рахунок є лише певний символ – загадка, що вимагає розшифрування.

Бог знає про існування будь-якої людини, головного свого творіння, для блага якої створена вся видима природа. І якщо шлях людини до Бога важкий, який до кінця не можна подолати, то Бог причетний особисто до всього, що відбувається у світі, не потребуючи ніяких драбин для свого сходження; і в цьому також його велич. Ця теза, подана Кирилом Туровським у формі притчі, сприяла розумінню Бога як спасителя і помічника, наближенню його образу до іларіонівського розуміння, що доступне не тільки ченцям-аскетам, але й широкому загалу людей. Кирило досить чітко окреслив межі пізнання універсуму, заперечив наявність у людини «неосвященного печаттю Святого Духа»³⁵⁸ дискусивного мислення, виступив за співрозмірність пізнавальних устремлінь з догматами Святого Письма. Мудрість має у Кирила Туровського абсолютний характер, представляючи певну нерухому ідеальну субстанцію, що має увійти в душу людини без будь-яких змін³⁵⁹.

Для текстів Кирила Туровського характерна певна упорядкованість, що досягається завдяки тріадам. По суті, тут стикаємося з методом діалектичного міркування, заснованим на принципах аналізу і синтезу, який дозволяє Кирилу Туровському розкривати складні змісти через прості їх прояви. Метод демонстрації має, на відміну від Іларіонового, розгорнуту форму, виступає у вигляді своєрідного силогізму з вираженими великими і малими посиленнями, зв'язок між якими не формально логічний, а асоціативно-символічний. Історіософська концепція людини знаходить свій вираз у трьох «Словах» Кирила Туровського, присвячених святу Пасхи.

³⁵⁶ Сирцова О. Апокрифічна апокаліптика: філософська екзегеза і текстологія. Київ: Пульсари, 2000. С. 160.

³⁵⁷ Туровский Кирилл. Кирила мниха притча о человечестей души и о телеси, и о преступлении Божия заповеди, и о воскресении телесс человека, и о будущем суде, и о муце. С. 329.

³⁵⁸ Там само. С. 327.

³⁵⁹ Еворовский В. Философская мысль Киевской Руси XI – XIII вв. Тенденции становления: автореф. дис. кандидата филос. наук. С. 15.

Виходячи з християнської концепції свята, він розглядає пасхальний тиждень як образ-символ реального протікання історії, що проходить через царство закону, оновлення і поновлення світу, трактуючи під останнім переможну ходу християнства і поширення віри за межі Іудеї. У зв'язку з цим Пасха для Кирила, як тимчасовий пункт, має потрійне значення: старозавітне як пам'ять про спасіння іудеїв у Єгипті; новозавітне як пам'ять про розп'яття і кров Христа; і теперішнє – той час, коли завдяки причастю людина може очиститися від своїх гріхів. І, нарешті, Пасха – що найголовніше для Кирила Туровського – це єдиний день нового царства, доступний людині для споглядання³⁶⁰.

У цьому ракурсі варто назвати і митрополита Київського Никифора, грека, уродженця Ликії Малоазійської. До нашого часу дійшли два його послання, які адресовані великому князю Володимирі Мономаху і великому князю Ярославу Святополчичу. Також Никифорові приписують сказання про чудеса святих Бориса і Гліба. У філософському плані найбільш цінне «Послання до Володимира Мономаха» про піст. У ньому розкривається суперечлива діалектика людської душі шляхом виділення трьох складових її початків: «словесного» – розумного, мислячого, божественного; «розлученого» – стихійного, емоційного; «бажаного» – вольового, цілеспрямованого. «Трискладова душа» діє по всьому тілу «п'ятьма прислугами», тобто п'ятьма органами відчуттів. За давньою еллінською традицією митрополит передає динаміку душі через символічний образ колісниці, що несеться, де розум виступає в ролі наїзника. Він пише також про значення посту, який «творять всі яззици» для приборкання язичницької нестримності, про роль зору і слуху в пізнанні світу, про гносеологічну функцію пам'яті тощо³⁶¹. Вчення Никифора про душу нерідко називають середньовічним матеріалізмом, маючи на увазі, що для давньоруського мислителя духовне в принципі тотожне раціональному, яке він у вихідному пункті, в момент самого зародження повністю підпорядковував волі людини, її почуттям.

Однією з найяскравіших пам'яток афористичної думки княжої доби є «Моління», або «Слово» Данила Заточника, загадкового автора кінця XII – початку XIII ст., про якого існує багато гіпотез, але немає ніяких точних відомостей³⁶². Будучи представником своєрідної середньовічної інтелігенції,

³⁶⁰ Туровский Кирилл. Кирила мниха притча о человечестей души и о телеси, и о преступлении Божия заповеди, и о воскресении телесс человека, и о будущем суде, и о муце. С. 347 – 349.

³⁶¹ Послание митрополита Никифора Владимиру Мономаху о посте // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. Москва: Наука, 2000. С. 286 – 287.

³⁶² Громов М. Философская мысль средневековой Руси (X – XVII вв.) // История философии. Запад – Россия – Восток. Книга первая. Философия древности и средневековья. Москва: Греко-латинский кабинет, 1995. С. 447 – 456.

«одержимий злиденністю», який вважав себе «ратником духу», мислячою особистістю, він звертається до князя, шукаючи його покровительства. «Моління» буквально іскриться, переливається, як дорогоцінне каміння, перлинами образної думки, запозиченими зі святоотецької літератури, народної мови і створеними самим автором: «Да разоверзну в притчах гадание мое... Серце бо смысленаго укрепляется в телеси его мудростью... Злато сокрушается огнем, а человек напастьми... Очи бо мудрих желают благих, а безумного – дому пира»³⁶³. Деякі афоризми Данила увійшли у збірники сентенцій, його ім'я згадується у давньоруській книжності поряд з визнаними авторитетами шанованої літератури³⁶⁴.

Підсумовуючи, необхідно зазначити, що давньоукраїнська філософія – це, перш за все, теологічна філософія, духовна думка з чіткою християнською спрямованістю. Всі проблеми, які цікавили давньоруських книжників, розв'язуються у виразно теологічному контексті зі свідомим або несвідомим використанням ідеї вищого абсолюту, біблійної теософії історії, новозавітних моральних ідеалів. Давньоукраїнська філософія спиралася на специфічний менталітет і має особливі форми вираження і фіксації, характерні для Середньовіччя. І, нарешті, – це філософія з певним етнічним забарвленням. Зародившись у давні часи, вона формувалася, зберігаючи певну специфічність, яка згодом стане імпліцитним підґрунтям національної своєрідності українського соціуму. Мається на увазі національний менталітет, національна психологія, національний спосіб думки – все те, що, виходячи за межі традиційної дефініції нації, тим не менш, визначає її сутність.

Киеворуські мислителі рефлексували світ у вигляді цілісної ікони, перш за все як естетичний феномен, як завершену картину. Давньоруська філософія глибоко соціальна, пріоритети загальнодержавного над суб'єктивно-індивідуальним виражені майже у всіх розглянутих пам'ятках. А билинний клич «Не осоромимо землі руської» звучить рефреном у творчості давньоруських книжників. Основною метою вони ставили перетворення світу словом, просвітництвом і учительством, вважали своїм завданням не власне спасіння, а спасіння і покаяння всіх новонавернених русичів, і заради цього перші проповідники йшли і на приниження, і на муки. Вони орієнтувалися на моральні методи перетворення соціального світу, вважаючи будь-яке насильство гріховним.

³⁶³ Слово Даниила Заточника / подч. текста, перевод и комм. Д. Лихачева // ПЛДР. XII век. Москва: Художественная литература. 1978. С. 392.

³⁶⁴ Яценко Б. Исторична основа «Слова Данила Заточника» // Український історичний журнал. 1971. №12. С. 59 – 67.

3.2. Нова візія людини на тлі прийняття християнства

Для держав, що виникли за останні півтори тисячі років, траєкторія цивілізаційного руху і антропологічного коду задавалася висхідним вибором світової релігії. Коли утверджувалася київська державність, вибирати можна було тільки з готового, оскільки часи радикального релігійного новаторства вже минали (що не виключало, зрозуміло, можливості радикального реформування створеного). Перевага, яку надав Київ грецькому християнству, диктувалася цілою низкою об'єктивних обставин, але, швидше за все, стала наслідком усвідомленого вибору між різними варіантами, що, судячи зі свідчень, тут розглядалися й обговорювалися. До цього додамо, що і в Константинополі Русь сприймалася ще не як важливий ареал культурного впливу, а здебільшого як периферія цивілізованого світу, віддалена від Візантії морем, степами і тижнями шляху. Але з огляду на дедалі тісніші зв'язки Русі з Візантією, ніж з іншими центрами світових релігій, остання більше, ніж інші, була зацікавлена в поширенні на Русь-Україну своїх культурних і цивілізаційних ресурсів.

Достеменно невідомо, яку роль у виборі князем Володимиром і його попередниками Аскольдом та Ольгою грецької віри відіграв той зразок взаємин між імператором і церквою, який русичі могли спостерігати у Візантії. Але в будь-якому разі він цілком відповідав цілям тодішніх князів. Владні повноваження, зрушені у бік імператора (на відміну від Західної Європи, де вони схилилися в бік глави церкви), – це була навряд чи не найпридатніша для них модель із можливих. Формально київський князь не міг одержати таких повноважень, як імператорські, оскільки київська церква підкорялася константинопольській. Однак його вплив на церковні справи був значним, а церковні ієрархи вбачали в сакралізації князівської влади одне з найважливіших своїх завдань. Але цього було недостатньо, щоб Русь досягнула цивілізаційну якість Візантії. Ідеологічне піднесення віри (благодаті) над законом, здійснене митрополитом Іларіоном, свідчило про неготовність Києва освоїти цивілізаційні цінності Візантії і знайти способи компенсації цієї неготовності. Але шлях, намічений Іларіоном, не вів і до пошуку іншої цивілізаційної якості. Досвід покаже, що піднесення віри над законом у реальній політичній практиці рівнозначне легітимації союзу віри з надзаконною силою.

Цивілізаційний вибір князя Володимира був вибором не тільки певного вектора розвитку (візантійського), але і певного способу входження в цивілізацію. Світова історія знає три такі способи, з допомогою яких народи, що перебувають на периферії вже сформованих цивілізацій, освоюють досягнення останніх. Варіант, на якому зупинився київський князь, полягав у

вибірковому запозиченні окремих елементів більш зрілої цивілізації і їх поступовому пристосовуванні до сформованого життєвого укладу без істотного впливу на інші його компоненти. На цьому шляху, як свідчить досвід Києворуської держави, країну чекало безліч проблем, до яких вона виявилася неготовою, незважаючи на те, що християнське вчення активно поширювалося з часів Аскольда і Дира, а відтак княгині Ольги. Князь і його оточення побоювались, чи не прирече Константинополь на цивілізаційну вторинність і периферійність Київ³⁶⁵.

Другий спосіб – освоєння території розвиненої держави і наступне присвоєння її досягнень по праву переможця. Стратегічні переваги цього способу добре простежуються на прикладі германських племен, які зруйнували і захопили Рим: з'єднання їх нерозтраченої життєвої сили з культурною спадщиною античності й духовним потенціалом християнства дало на виході сучасну західну цивілізацію. Не є винятком, що ідеєю силового захоплення найближчого цивілізаційного центру керувався і батько Володимира Святослава, вирушивши на Балкани в сусідню з Візантією Болгарію: у разі її завоювання відкривалася перспектива оволодіння і Константинополем. Можна припустити також, що такий план міг існувати спочатку й у голові самого Володимира – спадкоємці невдалих правителів дуже часто намагаються утвердитися, добившись того, що в попередників не вийшло. Але якщо такий варіант і розглядався, то він – за наявних ресурсів – мав мало шансів на реалізацію. Володимир вибрав перший спосіб, що припускав певний периферійний цивілізаційний розвиток з усіма його майбутніми труднощами, про які хреститель Русі здогадуватися не міг³⁶⁶.

Тим часом збої, що неминучі за такого варіанта цивілізаційного розвитку, в історії нерідко супроводжуються його трансформацією в третій варіант, який, на відміну від двох перших, примусово нав'язується зовнішньою силою життєспроможніших держав. Для Русі такою загрозою стала Золота Орда, яка була в стані між варварством і цивілізацією. Але в монгольський «інкубатор» Україна майже не потрапила, маючи вагомий культурно-цивілізаційні досягнення, які накопичила завдяки вибору Володимира³⁶⁷.

Прийняття християнства супроводжувалося не тільки утвердженням церковної ієрархії на чолі з київським митрополитом і будівництвом церков та

³⁶⁵ Калакура Я., Рафальський О., Юрій М. Українська культура: цивілізаційний вимір. Київ: Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2015. С. 186 – 187.

³⁶⁶ Брайчевський М. Утвердження християнства на Русі. Київ: Наукова думка, 1988. 259 с

³⁶⁷ Білінський В. Україна-Русь. Кн. перша: Споконвічна земля. Київ: Вид-во О. Теліги, 2013. 384 с.

монастирів. Разом з ним прийшли вищий рівень писемності і письмової культури, з'явилися бібліотеки, виникла верства цінителів книги, сформувалася ціла плеяда інтелектуалів. Будівництво храмів і монастирів створювало передумови для формування нових стилів вітчизняної архітектурної й іконописної традиції, а в самих монастирях започатковувалася школа літописання. Культура митрополитичого двору впливала на князівський двір і військово-політичну еліту; митрополит став мало не головним радником князя. Усі ці й інші традиції, закладені протягом київського періоду княжої державності України, укоренилися настільки глибоко, що монголи змушені були зважати на них і рахуватися з ними, особливо у зв'язку з піднесенням Галицько-Волинської держави. Однак попри всі добродійні наслідки зробленого цивілізаційного вибору фактом залишається і те, що освоєння візантійського досвіду було дозованим і виборним, оскільки він накладався на успадковану попередню традицію.

Запозичення одного з базових принципів візантійської цивілізації і відповідних йому інститутів за ідеологічного відмежування від іншого її принципу (юридичної законності) обернулося позитивними змінами в культурі, але на власне цивілізаційному розвитку України позначилося не одразу. Тим самим був заданий вектор подальшого розвитку самобутньої культури, що визначив певною мірою її пізнішу самодостатність при слабкій спроможності матеріалізуватися в розвинену цивілізацію. І хоча згодом вибір князя Володимира буде коректуватися, все ж загального історичного маршруту це принципово не змінить.

Водночас прийняття християнства вплинуло не тільки на цивілізаційний вибір Київської Русі, нехай з недоліками, але, і це надзвичайно суттєво, на формування **НОВОГО ТИПУ ЛЮДИНИ** з видозміненим світобаченням і світорозумінням. Засвоєння постулатів християнства здійснило переворот у сприйнятті і розумінні людиною самої себе, своєї природи, сутності, свого місця у світі і суспільстві. Перш за все, звичайно, людина була виділена з оточуючої природи як вище творіння Бога, створена за його «образом і подобою», і поставлена над усім іншим світом. Захоплення перед людиною просякає давньоруську літературу перших століть християнства – Володимир Мономах у своєму «Повчанні» вигукував: «И сему чюду дивуемся, како от персти создав человека, како образи розноличнии в человекьскихъ лицахъ»³⁶⁸. Людина була виділена з роду, відділена від собі подібних, оскільки мала постати перед Творцем для звіту за свої справи, думки, гріхи. Тепер уже не тіло, а душа стає домінантою в людині. Якщо язичник міг сказати про себе «Аз есмь тело», то християнин стверджував – «Аз есмь душа». І слідом за новим розв'язанням проблеми людини вся культура поступово перетворюється з культури «Тіла» в культуру «Душі».

³⁶⁸ Поучение Владимира Мономаха // Памятники литературы Древней Руси (ПЛДР). XI – начало XII вв. Москва: Художественная литература, 1978. С. 398.

Водночас варто зауважити, що з прийняттям християнства в Україні-Русі язичництво не щезло остаточно, воно проникало у сутність християнства, надаючи йому язичницького забарвлення, а це призвело до того, що питання співвідношення душі і тіла стало протягом століть одним з основних у середньовічній культурі. Значний вплив на цю проблему мали не тільки язичницьке антропологічне світобачення і світорозуміння, а й антропологічні моделі у візантійській релігійно-філософській традиції: біблійний холізм і платонічний дуалізм, які аналізують античні і християнські витоки двох філософсько-антропологічних підходів: дуалістичний, що протиставляє душу і тіло, і холістичний, що розглядає їх у цілості. Ці моделі сформувалися в руслі візантійської традиції і були запозичені давньоруською релігійно-філософською думкою.

Як відомо, для Старого Завіту характерне сприйняття людини як єдиного цілого, що складається з душі і тіла. Цю парадигму можна позначити як холізм. У межах холістичного підходу душа і тіло взаємозалежні і для кожної людини унікальні. Відповідно, душа впливає на тіло, тіло на душу, звідси, есхатологічний ідеал – тілесне воскресіння з мертвих. Тілесний початок сам собою не гріховний, і якщо аспект веде боротьбу з плоттю, то це боротьба не зі самим тілесним початком, а з гріхом, що міститься в ньому. Тому в християнському богослов'ї можливе, наприклад, вчення апостола Павла про тіло як храм Святого Духа або вчення Афанасія Олександрійського про обожнення людини. Джерело зла не в матерії, а у волі людини, створеної Богом вільною істотою.

В античній традиції, зокрема в платонізмі, сповідується дуалістичний підхід, що протиставляє автономну безсмертну і божественну за своїм походженням розумну душу нерозумному, смертному тілу. Тіло – тимчасова в'язниця душі, що приводить і до відповідної есхатології, яка передбачає повернення звільненої від тіла душі у світ богів.

Незважаючи на протилежність початкових онтологічних і антропологічних установок у християнстві і платонізмі, останній, починаючи з III ст., справляє вплив на формування християнського богослов'я. Поряд з холістичним (цілісним) поглядом на природу людини в християнській традиції під впливом платонізму виникає дуалістична модель, що протиставляє душу і тіло. Ці дві моделі існують і розвиваються в християнстві паралельно.

Щодо тогочасної України-Руси, то вона залишалася дещо осторонь від візантійських суперечок, але водночас, успадкувавши християнство саме у візантійському варіанті, більшість ієрархів Руської православної церкви були греками за походженням і освітою. Відповідно, на наші землі через візантійські джерела могли проникнути як античні знання, так і уявлення про людину, притаманні як моністичній біблійній, так і дуалістичній платонівській антропології.

Це підтверджують уявлення про існування людини в світі. Світ, створений Богом, просякнутий ідеєю порядку і закону, з одного боку, але також

краси і любові – з іншого. Людина для щастя і спасіння має жити в гармонії з цим світовим порядком, бути його частиною. Таке розуміння є наслідком міфологічного усвідомлення «вписаності» людини в природу. Але який би не був чудовий світ, вершиною творіння, за біблійним ученням, яке успадкувала Києворуська держава, є людина – навіть більше – сам процес творіння був здійснений для людини.

Вплив двох протилежних ліній у філософському розумінні людини прослідковується і в уявленні про першу людину. В «Бесіді трьох святих» (XIX ст.) йдеться про вісім частин, з яких створений Адам. Ці складові частини представлялися таким чином: «1, отъ земли тело; 2, отъ камня кости; 3, от Чернаго моря кровь; 4, от солнца очи; 5, отъ облакъ мыслъ; 6, отъ востока дыханіе – власы; 7, отъ света дух; 8, самъ Господь вдохнулъ ему душу»³⁶⁹. Таким чином, християнське уявлення про Адама набувало міфологічної натуралізації.

В «Ізборнику Святослава 1073 року» у творі за назвою «Іустина Філософа про праву віру» йдеться про те, що тіло людини, як і весь світ, «сложено от огня, и отъ воздуха, и от воды же, и от земля». Властивості людської душі залежать від поєднання цих елементів, і таким чином відбувається взаємозв'язок людини з космосом. Такі уявлення прийшли на Русь з античності через твори візантійських і болгарських авторів: про елементи душі писав Іоанн Дамаскін у «Джерелі знання», Козьма Індікоплов у «Християнській Топографії», Іоанн Екзарх Болгарський у «Шестодневі». Уявлення про душу людини також мають відбиток як християнських, так і язичницьких поглядів. Автори «Ізборника Святослава 1037 року» вживають поняття «тіло» на противагу «духу», а «плоть» розглядається в опозиції «душі». Плоть і душа утворюють тіло, а дух виявляється силою, що автономна стосовно нього. Таким чином, душа вважалася частиною тіла, але водночас протилежна плоті. Всі наявні в людині недоліки і недосконалості, виявляється, пов'язані не з тілом, а саме з плоттю. Відповідно, зло мислилося не в тілесному, а в «пошкодженості плоті», викликаній гріхопадінням³⁷⁰.

В «Ізборнику 1076 року» протиставлення «плоть – душа» розглядається інакше: відмінність у людини душі і тіла можна розуміти лише абстрактно. Автор збірника, наслідуючи канон, приписує сприймати Христа як такого, що складається з двох складових – божественної і людської, проектує розуміння єдності цих складових на людину. Тому душа і тіло єдині і нероздільні, їх потрібно розрізняти лише за властивостями, функціями і призначенням³⁷¹.

Ці уявлення про співвідношення душі і плоті, божественного і земного помітно розвинув митрополит Никифор (XI – початок XII ст.). Розумний і

³⁶⁹ Беседа трех святителей // ПЛДР: XII век. Москва: Художественная литература, 1980. С. 271.

³⁷⁰ Изборник Святослава 1073 года. Москва: Наука, 1977. С. 180.

³⁷¹ Изборник 1076 года. Москва: Наука, 1965. С. 231.

духовний початок оцінюється ним як божественний і без плоті за своєю природою, плотський початок, своєю чергою, наділяється нерозумними гріховними характеристиками. На відміну від традиційного церковного трактування, що підводило обидва початки до стану протиборства й ізольованого буття, Никифор виходив з принципу тісної взаємодії душі і тіла, причому взаємодії обопільної. Тим не менш, на його думку, душа володіє зверхністю над плоттю і може нею керувати. Таким керівництвом, впливом і водночас благодатною взаємодією є піст, що приборкує тілесні пристрасті і відкриває духу владу над тілом. Прояв зла – це якість поганського світу, але зло тісно пов'язане з добром як властивістю світу духовного. Зло і добродетель нероздільні в бутті, як у сутнісному плані нерозривні матеріальне і духовне. Такі судження пов'язані з традицією платонізму, про що свідчить також учення Никифора про три частини душі: вищої частини (словесної, розумної), чуттєвої (розлученої) і волею (Божої)³⁷².

Кирило Туровський у своїх повчаннях (XII ст.) в алегоричній формі роздумує про співвідношення духовного і тілесного, небесного і земного в людині. Уподобивши тіло людини «граду», а почуття – людям, що населяють місто, він стверджує безсилля людини, що впадає через суттєвість у тривожний стан. Спасіння Кирило вбачає у втечі від світу, в чернечій аскезі. Будучи, без сумніву, християнським мислителем, Кирило зберігає і передає народні, дохристиянські уявлення. Наприклад, уявлення про всеперемагаючу весну, яка пробуджує як природу, так і людину, наділяє людину великим спонуканням до спасіння. «Днесь весна красується, оживляючи земное естетство, и горни ветри, тихо поведаяюще плоды гобзують, и земля, семена питаючи, зеленую траву ражаеть. Весна убо есть красная вера Христова, яже крещениемъ поражаеть человеческое пакы естество; бурнии же ветри – грехотворнии помысли, иже покаянием потворишася на добродетель, душеполезныя плоды гобзують, земля же естества нашего, аки семя, слово Божие приимши и страхомъ его присно болящи, дух спасения ражаеть»³⁷³. Порівняння думок людини з вітром говорить про залежність філософських поглядів Кирила Туровського від язичницьких уявлень, де також думка ототожнюється з вітром. Обґрунтовуючи єдність душі і тіла, автор звертався до апокрифічної притчі про те, як господар виноградника поставив сторожами при ньому кульгавого і сліпого. Він виходив з того, що кульгавий побачить, а сліпий почує можливих злодіїв, самі ж вони не зможуть здійснити крадіжку через свої тілесні недоліки. Однак за пропозицією сліпого кульгавий виліз на нього, вони ввійшли у виноградник і вкрали плоди. На знак покарання господар виноградника розлучив їх. Інтерпретація притчі мислителем

³⁷² Послание Владимиру Мономаху о посте и воздержании чувств // Творения митрополита Никифора. Москва: Наука, 2006. С. 113 – 118.

³⁷³ Потєбня А. Слово и миф. Москва: Правда, 1989. С. 6.

полягає в наступному. Сліпий – це душа, а кульгавий – тіло людини; їх розлучення – це смерть (покарання за гріх). Те, що пропозиція виходить від сліпого, означає, що душа відповідальна за гріх. Тіло для Кирила Туровського тільки тоді є тілом людським, коли в ньому присутня душа (дихання Боже). При цьому він вважає, що внаслідок Боговтілення плоть була піднесена до небес, і престолом Божим стала плоть людська³⁷⁴.

У давньоруській філософії прослідковується чітка дихотомія добра і зла, а отже, і людина розглядається в межах цього протиставлення. Наприклад, у збірнику «Бджола» (XII ст.) йдеться про те, що людина за природою може бути або добродійною, або лукавою і злою. Також кожен може побороти в собі зло, або навпаки, прийняти зло, якщо людина не усвідомлює, що є добром, а що злом. Але не тільки люди поділені на злих і добрих: в «Ізборнику Святослава 1073 року» вся оточуюча людину дійсність представлена або як зло, або як добро³⁷⁵.

Розглянемо деякі підходи давньоруських мислителів до розуміння долі людини. В «Ізборнику 1076 року» йдеться про те, що доля знаходиться в руках Бога: він може забрати у людини життя в будь-який момент. При цьому, на відміну від міфологічного трактування долі, в цьому творі зазначається, що людина не може вплинути на долю, на Бога, не може спілкуватися з вищими силами взагалі. Доля – це промисел Божий, відповідно, несправедливості у світі немає, все так, як і має бути. І все ж людина може збільшити справедливість, творячи добрі справи, особливо милостиню³⁷⁶. Таким чином, в «Ізборнику 1076 року» основний наголос робиться на діяльності людини.

Людина має право на вибір свого шляху у вірі – у світському шляху або в монастирі, спастися можна скрізь, головне для людини – добрі справи: милосердя, помірність, миролюбство, добродійне ставлення до знедолених і віровідступників. Безгрішних людей немає, і Бог не карає навіть тих, хто вартий покарання, тому і людина має терпимо ставитися до тих, хто заблукав. Український дослідник С. Боднар зазначає, що в «Ізборнику 1076 року» важливішою є особистість людини, її свобода, внутрішня віра (ніж зовнішні прояви благочестя); ні разу людина не названа «рабом Божим»³⁷⁷. Від віруючого вимагається чистота помислів і справ, непричетність до таких гріхів, як обмова, заздрість, п'янство тощо. При цьому благочестивою вважалася не та людина, яка проводить увесь свій час у молитвах, а та, яка

³⁷⁴ Кирилл Туровский. Притча о человеческой душе и теле // ПЛДР. XI – начало XII вв. Москва: Художественная литература, 1980. С. 294 – 295.

³⁷⁵ Изборник Святослава 1073 года. С. 233.

³⁷⁶ Изборник 1076 года. С. 157.

³⁷⁷ Боднар С. Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов. Киев: Наукова думка, 1990. С. 102.

доброчесна у повсякденному житті. І основними гріхами вважалися саме моральні злочини: брехня, заздрість, гнів, перелюб тощо³⁷⁸.

Часто в давньоруських текстах моральна досконалість людини зіставляється з її тілесною красою. При цьому рівнозначно співіснували дві протилежні позиції: в одній з них зовнішня, тілесна краса – розглядалася як свідчення душевної; в іншій тілесна краса не має значення, головне – велич душі. Життя людини і образ Бога в збірнику «Палєя Толкова» (XII – XIII ст.) сприймаються у співвідношенні з природними явищами. Місяць, наприклад, зображає природність людини, символізуючи «зростання», старіння, смерть, за якою має наступити Воскресіння. Сонце ж є образом незмінного і світлоносного Божества. Таке розуміння близьке до язичницького обоження природи і співвіднесення основних характеристик людини з природними процесами.

За християнською традицією життя на землі уявлялося давньоруським мислителям не єдиним. Набагато важливіше для людини – прийти до Бога, ніж турбуватися про земне існування. В «Ізборнику 1076 року» зображені сім щаблів, походження яких наближує людину до Бога. Перший щабель: людина заглиблена в плотські пристрасті і постає перед Богом як «перед смертю». Другий: людина відповідає Богу як боржник. Третій – як раб зі страхом і молитвою. На четвертому щаблі людина подібна до найманця, який володіє свободою і бажає отримати платню. П'ятий щабель – це людина як товариш стоїть перед Богом і звертається до Нього. Шостий щабель – як син перед Богом «прагне». Сьомий: «Вышии вьсх есть и на преждьспеяние, брато-сътворение к Богу»³⁷⁹. Така модель сходження до Бога демонструє наявність у християнському розумінні відносин з небесами міфологічних пережитків: людина в іншому світі мислиться як учасник соціальних відносин «цього» світу (боржник, найманець).

Володимир Мономах у «Повчанні» (перша чверть XII ст.) наставляє своїх синів, як їм прожити земне (тілесне) життя і врятувати душу. Життя він оцінює як дар Божий, як диво і радість. Однак дві загрози завжди поряд з людиною – це смерть і гріх. Причина гріха в тому, що душа «сумує» і «бентежить» людину, погані думки штовхають на погані вчинки. Князь зазначає руйнівний вплив гріха на цілісну людину: «Лжи остерегайся, и п'янства и блуда, от того ведь душа погибает и тело»³⁸⁰. Шлях до перемоги над гріхом, стверджує князь, нести страх Божий у душі, творити добрі справи, «иметь покаяние». Таким чином, тема співвідношення душі і тіла розглядається в

³⁷⁸ Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. Київ: Критика, 2005. С. 62 – 76.

³⁷⁹ Изборник 1076 года. С.597 – 600.

³⁸⁰ Поучение Владимира Мономаха // ПЛДР. XI – начало XII вв. Москва: Художественная литература, 1978. С. 401.

«Повчанні» в моральному аспекті і в контексті дилеми «життя – смерть». При цьому саме душа постає як активний початок, здатний і врятувати, і згубити людину. Крім питання співвідношення душі і тіла, Володимир Мономах порушує у «Повчанні» тему смиренної людини, але вирішує її на прикладі власної особи.

Смиренна людина шукає волю Божу і прагне її виконати. Це головна її характеристика. В цьому виражається теоцентричність свідомості і реалізується принцип синергії (тобто взаємоспрямованості волі Бога і волі людини), що визначає всі сторони і всі рівні її життя. В образі Володимира Мономаха і проглядається основний принцип, або «модель» поведінки, що виражає принцип синергії, установку людини на уподібнення Першообразу – Христу – як абсолютному ідеалу і цінності.

Зупинимось коротко на характеристиці Володимира Мономаха з виділенням його типологічних рис, враховуючи при цьому специфіку давньоруського тексту³⁸¹. Саме створення тексту Володимиром Мономахом – це вчинок, форма каяття, що проявляє смиренне влаштування душі його автора. Перед нами і є саморефлектуюча форма вчинку і сповіді, народжена релігійною свідомістю автора. Мотивація написання «Повчання» полягає в прагненні Володимира Мономаха до особистісного каяття і водночас до передачі духовного і життєвого досвіду майбутнім правителям Русі. Текст переповнений цитатами зі Святого Письма, найбільше з Псалтиря, і з текстів, що належать до Священного Переказу («Шестоднева», повчань Василя Великого, Ксенофонта і Феодори до дітей з «Ізборника 1076 року»). Цитування Святого Письма і святих отців є одним зі способів досягнення смирення і водночас формою його прояву. Володимир Мономах тут відмовляється від авторитету своєї власної точки зору, від своєї думки. Перед нами свідомість людини, орієнтованої на канон, зразок, Істину, вміщену в сакральних текстах. Цитата в «Повчанні» князя виконує не інтертекстуальну роль, а стає формою особистої молитви Володимира Мономаха. Його слово позбавлене межі, поділеної на «своє» і «чуже», воно синергійне.

Думка про смертність і тимчасовість життя, безумовно, є головною, що визначає систему цінностей автора «Повчання», який, звертаючись до Псалтиря, складає її «по ряду». Цей «ряд» вибудовується на опозиції взаємозалежних ціннісних понять: тимчасовість – тлінність – пристрастність і вічність – безсмертя – безпристрасність, що витікають з ідеї, ним висловленої: «Смертни еси, днесь живи, а завтра в гробъ; се все, что ны еси вдаль, не наше, то твое, поручил ны еси на мало дний»³⁸².

³⁸¹ Поучение Владимира Мономаха. С. 392 – 413.

³⁸² Там само. С. 398.

Своє звертання до дітей Володимир Мономах починає розгорнутою цитатою з творів Василя Великого, чим демонструє смиренність: він не від себе говорить, оскільки він «грешен» і вчити від себе не має права, а зі Священного Писання, до якого належать творіння святих отців Церкви³⁸³. Тим самим автор «Повчання» включає в цей простір Священного Переказу і себе, і тих, кого повчає. Малюнок образу Володимира Мономаха визначається саме цією домінантою – покаяння і прагнення уподібнитися Зразку – Христу, і цьому підпорядковані всі форми оповіді. Сюжет є провіденціальним, що виражається по-різному, але особливо в молитві, яка сама собою є дією, вчинком і водночас способом включення сакрального простору в простір земний – історичний і психологічний.

Безумовно, «Повчання» Володимира Мономаха породжує позитивний, навіть ідеальний образ князя, в якому зовсім не механічно, а органічно й ієрархічно поєднані церковні добродетелі: віра, каяття, молитовність, прагнення жити за заповідями – все, що включає в себе смирення перед волею Бога, й ідея суто князівського – світського – служіння з притаманними йому рисами: хоробрістю, доблестю, політичною волею і мудрістю державного правителя, націленого на збереження єдності Руської землі.

Принцип поведінки позитивного «героя» в давньоруській літературі, і зокрема в творах Володимира Мономаха, визначається вільним прагненням до подібності як поєднання зі своїм Першообразом. А це можливо тільки у вчинках, у формах самого життя – внутрішнього і зовнішнього. Основний конфлікт образу позитивного «героя» в давньоруській літературі і полягає в усвідомленні ним своєї невідповідності Зразку, своєї гріховності, негідності. Вирішення цього внутрішнього конфлікту знаходиться в здійсненні такого принципу стосунків людини і Бога, який характеризується поняттям синергії або вільним поєднанням людиною своєї волі з волею Бога, що є головною типологічною властивістю (якістю) образу смиренної людини в християнському розумінні цього поняття.

Отже, особливістю антропологічних ідей, які посідали центральне місце в системі філософського знання України-Руси під впливом християнства, є те, що вони, з одного боку, ще не відійшли до кінця від язичницького світорозуміння, але й не прийняли повністю християнського, з другого. В текстах прослідковується великий вплив попередньої культурної і світоглядної традиції: по-перше, міфологічних уявлень слов'янського язичництва, по-друге, християнської лінії, яка прийшла на Україну-Русь через візантійську і болгарську філософську літературу. Але якої б точки зору не дотримувалися давньоруські автори на сутність і життя людини, всі вони були єдиної думки

³⁸³ Поучение Владимира Мономаха. С. 394.

в одному – турбота про душу є головною умовою її спасіння. Християнство утверджувало погляд на людину як творіння Боже, що має безсмертну душу, а її господарем є лише Творець. Норми поведінки людини мають духовне начало, вона сприймає їх розумом і душею – крізь почуття віри, надії й любові, формує готовність відстоювати добро як у собі, так і в навколишньому середовищі.

3.3. Образ людини в християнській проповіді

Наскрізною темою християнської проповіді є положення про те, що Господь створив людину за своїм образом для вічного життя, вічної радості і блаженства, іншими словами – для Царства Небесного, і саме в це життя потрапить після смерті кожна душа, яка любила Бога всім серцем. А на землі людина лише готується до зустрічі з Небесним Отцем. У проповіді органічно зливаються два рівні релігійної свідомості – буденної і богословської. Вона зародилася і розвивалася як один із пріоритетних каналів релігійної комунікації і поширення ідеї християнства у суспільстві, залишається й сьогодні найбільш доступним та зрозумілим засобом донесення до віруючих християнських цінностей, виражених як у вербальній, так і невербальній формі.

Початок християнської проповіді на теренах Руси-України відносять до середини IX ст. У 867 р. грецький єпископ, що знав слов'янську мову, і, ймовірно, посланий з Болгарії, уже з успіхом проповідував християнство в Києві, про його проповідь так свідчив патріарх Фотій (820 – 891 рр.): «Руси перемінили свою нечисту язичницьку віру на чисте християнство і, прийнявши єпископа, поводяться як слухняні діти». Зазначена подія відбулася при князях Аскольді і Дирі. Під час князювання Олега (882 – 912 рр.) існувала на Русі вже особлива єпархія, підлегла Константинопольському патріарху. При князі Ігорі (912 – 942 рр.) була побудована в Києві церква на честь святого пророка Іллі. Християнська віра особливо поширювалася після смерті Ігора, при його дружині княгині Ользі (879 – 969 рр.), хрещеної в Константинополі патріархом Полієвктом. При ній християнська віра поширювалася проповіддю єпископів і священників, що знали слов'янську мову і прибули переважно з Болгарії. Але всі ці спроби поширити християнську віру тривалий час мали приватний характер, а от за 27 років князювання Володимира майже вся Києворуська Земля була навернена в християнство, як про це свідчать руські літописи. Населення приймало християнську віру за умови сприяння усної місіонерської проповіді своїх первопрอสвітителів. Щоб закріпити їхню богоугодну справу, необхідний був інтенсивний розвиток писемності, необхідне було створення адекватної системи освіти, потрібні були грамотні

люди і ті школи, які могли б готувати таких людей із середовища наведеного населення. Вже згадувана «Повість минулих літ» повідомляє за 1037 р., що князь Ярослав Мудрий «книгам прилежна и почитае е часто в нощи и в дне»³⁸⁴. За його наказом, у 30-ті роки XI ст. у Києві працюють «писцы многи», які не тільки переписують книги, але і перекладають їх з грецької мови на «словенъское письмо». Природно, що серед переписуваних і перекладених текстів переважали книги Святого Письма і богослужбові книги, однак майже одночасно з ними починають перекладатися й твори святих отців, у тому числі і гомілетичні твори, з яких особливого поширення набули збірники «Слів» святого Іоанна Златоуста: «Златоструй», складений під керівництвом болгарського царя Симеона; «Златоуст» – добірка тижневих проповідей; «Слова» святого Іоанна входять до складу «Торжественників», а в пізніший час збірників «Маргарит»; окремі витяги з його «Слів» містив збірник уже згаданого царя Симеона, що у XI ст. був переписаний на Русі й одержав назву «Ізборника Святослава 1073 р.» З творів святого Василя Великого на Русі був відомий «Шестоднев» (цикл проповідей зі створення світу) у перекладі Іоанна Екзарха Болгарського. Досить рано поширився на Русі збірник «Паренесис» («Умовляння» – звід наставлянь для оголошених і новохрещених), куди, серед іншого, входили «Слова» святого Єфрема Сиріна «про злих дружин», «про Страшний Суд і антихристове пришестя» тощо. Також були перекладені твори святого Григорія Богослова, святого Опанаса Олександрійського, «Сходи» преподобного Іоанна Синайського, «Слово про праву віру» (тобто «Точний виклад православної віри» преподобного Іоанна Дамаскіна). Твори святих отців відіграли важливу роль у формуванні етичних принципів наведеного населення Русі й в освоєнні його свідомістю основ християнської догматики. Разом з тим ці твори і твори візантійських богословів сприяли удосконаленню ораторського мистецтва руських церковних письменників і, зокрема, проповідників.

Зі свого боку, пастирі X – XII ст. цілком усвідомлювали необхідність освіти і проповіді. За вказівкою літописця, перший Київський митрополит Михайло був «учителен зело и премудр»; митрополит Іоанн II (помер у 1089 р.) був «чоловік розумний у книгах і дуже вчений філософ, солодкомовний і часто повчав народ»; святий Леонтій Ростовський (XI ст.) «учив у Церкві відступати від лестоців ідоцьких і вірувати у святу Трійцю». Про те саме йдеться і літописі стосовно святого Ісаї Ростовського. На початку після прийняття християнства переважало на Русі грецьке (почасті і болгарське) духівництво. Від нього мали одержати навчання і священнослужителі з русичів.

³⁸⁴ Повість врем'яних літ. Літопис (За Іпатським списком). Київ: Радянський письменник, 1990. С. 137.

Природно, що давньослов'янська церковна проповідь мала бути залежною від проповіді болгар і греків, а також від греко-візантійської і болгарської писемності. Цей вплив послабився лише в XIII ст., коли українські землі зазнали відомого нещастя – монгольського ярма, що затримало розвиток освіти, а відтак і проповіді на тривалий час. Однак вже в цей ранній період християнська проповідь дала значні за змістом і цілком самобутні за національним колоритом твори.

Однією з поширених тем проповіді в XI – XIII ст. було подолання язичництва і породжених ним явищ духовного і матеріального життя. Язичницькі марновірства домішувалися до християнських свят, до імен святих, ангелів, до звичаїв, обрядів тощо. У найдавніших повчаннях XI ст. згадуються язичницькі свята і безчинства та засуджуються як диявольське служіння. У повчаннях XII – XIII ст. зіставляються безчинні язичницькі торжества зі святістю християнських свят, але ці повчання ще не містять натяку на зближення язичницьких торжеств зі святами християнськими. «Багато невігласів, – мовив безіменний проповідник XII ст., – швидше поспішають на ігри, ніж у церкву, і полюбляють лихослів'я і блюзнірство більше, ніж книги... Багато підступів лукавого диявола одних спрямовують на позорища й ігри, інших на танець, пияцтво, блуд, блюзнірство, а ще інших перемагають лінощі, щоб не приходили в церкву».³⁸⁵ Таких повчань на той час було багато: до цього розряду належить і одне з краших слів святого Кирила Туровського, в якому він скаржився на лінощі своїх слухачів до церкви і повчань.

Найвідомішими проповідниками на початковому етапі поширення християнства були: єпископ Лука Жидята, преподобний Феодосій і митрополит Іларіон. Свідчень про життя єпископа Луки збереглося небагато. Відомо, що першим з русичів він удостоївся в 1035 р. єпископського сану з волі великого князя Київського Ярослава, який, ймовірно, знав про освіченість і благочестиве життя Луки Жидяти. Відомо, що єпископ Лука піклувався про духовну освіту довіреної йому пастви, перекладав духовну літературу з грецької мови, був одним з ініціаторів спорудження новгородського собору Святої Софії. У 1055 р. мирна і плідна діяльність єпископа Луки була порушена, оскільки його обмовив слуга Дудик перед Київським митрополитом Єфремом (нібито він говорив «непотребні слова» про митрополита). Він був викликаний на суд у Київ, визнаний винним і 3 роки провів в ув'язненні. Після перегляду справи домігся виправдання і знову прийняв звання Новгородського єпископа, але на зворотному шляху у свою єпархію помер 15 жовтня 1059 року. Від Луки Жидяти до нас дійшла найперша

³⁸⁵ Цит. за: Франклин С., Шепард Д. Начало Руси. 750–1200. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2000. С. 332.

письмово зафіксована пам'ятка руського проповідництва – «Повчання до братії», в якому в лапідарній формі викладаються загальні настанови про істини християнської віри і правила життя. За змістом «Повчання» може бути поділене на 4 частини: у 1-й проповідник указує на головні обов'язки християнина стосовно Бога; у 2-й – до ближнього; у 3-й – до самого себе; у 4-й називає ще кілька правил християнського життя в побуті церковному, громадському і сімейному, які відповідали моральному стану християнської пастви XI ст. На підставі змісту можна припустити, що повчання було вимовлене під час вступу на єпископську кафедру (1035 р.) Воно характеризувалося простою побудовою, відсутністю риторики і послідовних логічних конструкцій. У ньому не було ані єдиного плану, ані закінченої системи, але разом з тим «Повчання» цілком відповідало потребам часу та місця і було пристосоване до релігійного рівня і понять тих дітей у вірі, якими безсумнівно були наші предки, котрі ще недавно прийняли християнство. Для них і було потрібно «словесне млеко», тобто найпростіші, нехитрі, первісні настанови у вірі християнській. При цьому єпископ Лука анітрохи не обходив актуальні для його часу гріховні проблеми, не тільки чітко бачить язичницькі нахили своєї пастви, але саме з них і починав міркування, бажаючи протиставити їм християнське ставлення до життя і до самих себе, закласти в слухачів основи християнського світогляду, що було настільки важливо для недавніх язичників³⁸⁶.

Стосовно преподобного Феодосія відомо, що він народився близько 936 р. у м. Васильєві (під Києвом), але дитинство провів у Курську, де й упросив батьків віддати його на «навчання книжне». Вивчаючи Божественне Писання, Феодосій піклувався і про «освіту серця», про духовне самовиховання. В юнацькі роки він надягав на себе залізний ланцюг, від якого на тілі з'являються рани, непохитно переносив побої матері за спробу піти з дому в монастир. У вчинках Феодосій непохитний, у прагненні віддатися Богу послідовний. Аскетизм став визначальною рисою його характеру. У 1055 – 1056 рр. він таємно пішов до Києва і, оселившись у печері преподобного Антонія, із усією ретельністю віддався подвигам благочестя, так що уже в молоді роки дивував старших слухняністю, покірністю і доброзичливістю. Близько 1062 р. він став ієромонахом, а згодом ігуменом Києво-Печерської обителі. Для того, щоб успішніше розвивати в братії дух справжнього подвижництва, він увів у монастирі Студійний Статут і впродовж багатьох літ повчав братію не тільки прикладом свого життя, але і повчальним словом.

Від преподобного Феодосія до нашого часу збереглися 10 повчань до ченців і два до мирян, що читались у Печерському монастирі під час молитви

³⁸⁶Горський В. Лука Жидята (Жирята), Лука Новгородський //Енциклопедія історії України: у 10 т./редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін.; Інститут історії України НАН України. Київ: Наукова думка, 2009. Т. 6. С. 390.

і повчання. З повчань до ченців чотири збереглися тільки в уривках, інші шість, з яких одне звернене до новопоставленого келаря, відомі достеменно. У них преподобний ігумен Печерський говорить про ті християнські чесноти, які найтісніше пов'язані з чернечими обітницями: про помірність тілесну і духовну, смиренність, самовідданість, любов до Бога і ближніх, милосердя, молитву церковну і келійну. Прикладом для нього були щодо цього твори святого Феодора Студита: і зміст, і тон проповідей, і звороти мови – усе так «яко же богоносны Феодор учит, или яко же в Уставе пишет».

Для характеристики тієї епохи важливі два повчання преподобного Феодосія, звернені до мирян: «Про страти Божі» і «Про тропарі і пияцтво». Перше, ймовірно, було сказане з нагоди навали половців у 1067 р., коли три князі зазнали від них поразки і у Києві відбувся заколот. Повчання починається розкриттям тієї думки, що велике нещастя, яке сталося, є нещастя, що посилається Богом за гріхи. Потім проповідник указує на моральні недоліки руського народу: на залишки язичницької свідомості, марновірство (віру в зустріч, чих), неблагоннадійне стояння в церкві й особливо на пияцтво. Інше повчання також про пияцтво, але не звичайне, а присвячене співу тропарів за трапезою. Річ у тому, що тоді почала зароджуватися традиція, послідовники якої виправджували свою схильність до пияцтва, посилаючись на будь-який привід. Різкими й найтемнішими фарбами змальовує преподобний Феодосій образ п'яної людини, застосовуючи словесні засоби проти міцно укоріненого в народі пороку.

Отже, за змістом повчання преподобного Феодосія належать в основному до розряду морально-практичних (дидактичних), хоча і містить елементи суспільно-публіцистичного напрямку. Кожне поєднує кілька думок, які не завжди перебувають у тісному внутрішньому зв'язку, хоча й за зовнішньою формою досить послідовні. Проповідник говорить від усього серця і з любов'ю до тих, кого повчає. Повчання преподобного Феодосія відрізняються простотою і стислістю, а тому цілком доступні для розуміння всіх слухачів. Очевидно, на проповідництво преподобного Феодосія великий вплив справили переклади візантійських авторів. Однак, визнаючи проповіді Печерського ігумена не цілком самостійними, ніяк не можна вважати їх цілком запозиченими, оскільки вони мають національний колорит і вдало застосовані до сучасної преподобному Феодосію руської дійсності³⁸⁷.

З погляду антропології, на особливу увагу заслуговують проповіді вже згаданого Іларіона, митрополита Київського. Біографічних відомостей про нього збереглося небагато. У літописному сказанні про початок Печерського монастиря повідомляється, що Іларіон, родом «русин», «муж благ и книжен

³⁸⁷ Жижченко В. Моральний аспект філософських поглядів Феодосія Печерського // Гуманітарний журнал. Дніпропетровськ: НГАУ, 2000. С. 86 – 93.

и постник», до висвячення в митрополити був священником церкви святих Апостолів у с. Берестове під Києвом (у цьому селі знаходився великокнязівський палац). З Берестова він ходив молитися до Дніпра на пагорб, покритий лісом, де викопав невелику печеру, і став на Русі родоначальником печерного чернечого подвижництва. Поєднуючи неабиякий розум, широку освіченість з постом, молитвами та іншими християнськими чеснотами, Іларіон виділявся серед сучасного йому духівництва. У 1051 р. Ярослав Мудрий, зібравши єпископів, звів його в Софії Київській на митрополичий престол. Відомо, що до Іларіона Київськими митрополитами були греки, які надсилалися з Візантії, він же став першим митрополитом з русичів. Про діяльність Іларіона як митрополита вірогідно відомо: по-перше, він був співавтором Ярослава Мудрого в складанні церковного Статуту, по-друге, як повідомляється в «Сказанні про освячення церкви Георгія в Києві перед воротами Святої Софії», освячення провів митрополит Іларіон. Зіставлення «Слова про закон і благодать» з Початковим літописом свідчить, що митрополит Іларіон брав участь у літописанні, але міра і характер цієї участі поки не з'ясовані.

Іларіон був митрополитом не більше чотирьох років. У 1055 р., вже після смерті Ярослава, його спадкоємець пішов на поступки Візантії, відкля і прибув на митрополичу кафедру грек Єфрем. Іларіон змушений був піти в Києво-Печерський монастир. Про подальшу його долю і рік смерті літописи нічого не повідомляють. Безперечно, Іларіону належать такі пам'ятки проповідництва: «Слово про закон і благодать», «Сповідання віри» і «Повчання священникам про користь душевну». «Слово про закон і благодать» було складене Іларіоном між 1037 до 1050 рр. і, мабуть, вимовлене або в Десятинній церкві, або в Софійському соборі. Воно є першою відомою пам'яткою руського церковного урочистого красномовства. За винятковістю й унікальністю «Слово» прирівнюється лише до «Слова о полку Ігоревім» – найдавнішої пам'ятки поезії кінця XII ст.

«Слово» Іларіона побудоване за чітким, логічно продуманим планом, який автор наводить у заголовку твору: «Слово про закон, даному через Мойсея, і про благодать і істину, що прийшли через Ісуса Христа; і про те, як закон прийшов, а благодать і істина наповнили всю землю, і віра поширилася між народами і досягла нашого народу руського: також похвала нашому кагану Володимирові і молитва до Бога від усієї землі нашої»³⁸⁸. У першій, богословській частині показується перевага віри Христової, благодаті Нового Завіту, що просвіщає усі без винятку народи, які прийняли християнство, перед законом Мойсеевим, установленим для одного лише іудейського народу. Іларіон кілька разів повертається до цієї думки; для її підтвердження

³⁸⁸ Молдован А. «Слово о законе и благодати» Иллариона. Киев: Наукова думка, 1984. С. 51.

він наводить цитати зі Святого Письма, нагадує висловлювання святих отців, різними доказами й аргументами доводить істину про перевагу християнства над іудаїзмом, про високе покликання християнських народів.

Описуючи в другій частині поширення віри Христової на Руській землі, Іларіон вихваляє князя Володимира, який здійснив «велику і чудову» справу – хрещення Руси. Володимир – «вчитель і наставник» руської землі, завдяки якому «благодатна віра» і «до нашої мови (народу) дійде». Роль Володимира як хрестителя Русі виростає до всесвітнього масштабу: він «равноумен», «равнохристолубец» самому Костянтину Великому, має однакове з ним право на титул рівноапостола. Більше того, діяльність князя Володимира порівнюється з місіонерськими працями святих апостолів. У третій, заключній частині проповідник звертається з молитвою до Бога від імені всієї новоприсвяченої землі руської, просячи милості наверненому народу і висловлюючи покірність Богу і надію на нього³⁸⁹.

«Слово» звернене до слухачів не «неведущим», а «преизха насыщемся сладости книжных». І устами автора воно засвідчує глибоке пізнання догматів віри, велику начитаність у Святому Письмі, сильне християнське почуття, зрілість розуму, і взагалі, великого духовного оратора. Автор оповиває свій твір у вишукану риторичну форму, що свідчить про глибоке засвоєння ним візантійської проповіді. Стиль «Слова» просякнутий уособленнями абстрактних понять, символічними паралелями, антитезами й іншими прийомами візантійського риторичного красномовства. Так, у першій частині Іларіон послідовно дотримується принципу антитези – улюблений прийом візантійських проповідників: «Колись закон, потім благодать; колись тінь, потім – істина». Широко використовує Іларіон символи і метафоричні порівняння: Закон – це «висохле озеро», язичництво – «морок ідолський», благодать – це «наповнене джерело». Він нерідко вживає риторичні запитання і вигуки, з допомогою яких досягається велика емоційність мови в патетичних місцях «Слова», наприклад, під час звертання проповідника до Володимира: «Встань від труни, чесна главо!». Цій меті служить і ритмічна організація «Слова». Іларіон часто застосовує повтори, дієслівні рими «...ратныя прогони, мир утверди, страны укроти, глад угобзи, боляры умудри, грады разсели, церковь твою возрасти, достаяние свое соблюди, мужи и жены и младенцы спаси»³⁹⁰.

Усе це свідчить, що, Київський митрополит, очевидно, був добре обізнаний з візантійськими проповідницькими творами і намагався наслідувати їх. У свою чергу, глибокий богословський зміст і висока художня майстерність «Слова» визначили його вплив на наступні пам'ятки давньоруського проповідництва і взагалі давньоруської писемності.

³⁸⁹ Молдован А. «Слово о законе и благодати» Иллариона. С. 59.

³⁹⁰ Молдован А. Там само. С. 63.

Загалом для давньоукраїнської християнської культури характерним був моралізм, спрямований на формування морального світогляду, зорієнтованого на особливе сприйняття життя людини. Тому не тільки людські відносини, але й інші феномени світу, як земного, так і небесного, сприймалися через призму практичної моралі, зміст якої в основному визначався християнським віровченням. Перші тексти етичного змісту з'явилися на теренах Києворуської держави разом із прийняттям християнства. Власне кажучи, майже всі твори тогочасної книжності пронизані моральними сентенціями. Винятки становлять хіба що деякі пам'ятки правової думки («Руська правда»), де морально-етичні поняття («честь») можна знайти лише в пізніших редакціях.

У XI – XIII ст. як джерело моральних повчань використовувалися тексти Псалтиря, Притч Соломонових і Премудрості Соломона, писання отців церкви, що входили до складу збірників дидактичного і просвітительського характеру – Ізборників, з яких найбільше виділяються «Ізборник 1073 року» й «Ізборник 1076 року». Основою для багатьох давньоруських повчань стали компіляції, які нагадували своєрідний довідник з питань християнської моралі: «Пандекти» Антіоха (VII ст.) і складені в наслідування їм «Пандекти» Никона Черногорця (XI ст.)³⁹¹. Але найпопулярнішими були «Измарагди», що містять не тільки повчання «како жить» «крестьяном» і ченцям, але і пронизані турботою про злиденних і бездомних: «Лежа в твърде храме и слыша дъждя шум, помысли о сиротах, како нине каплями дождя устремляеми»³⁹². Необхідність добродетельного життя в більшості слів цього збірника пояснюється швидкоплинністю людського життя: «Житье се маловременное, аки скоро угасающий светильник, и аки скоро отпадающий цвіт, и аки напрасно сохнувшая трава и скоро скончавающееся ество... День в богатстве, а утро в гробе»³⁹³.

Одним з найбільш шанованих і улюблених збірників афоризмів була «Бджола». Появившись в домонгольські часи, вона постійно переписувалася. Починаючи з XI ст. «Бджола» містила вислови не тільки отців церкви, але й античних філософів: Демокрита, Аристотеля, Діогена, Піфагора. Основна тема всіх афоризмів і висловлювань – людина, її моральний світ, проблеми добра і зла, чесноти і пороки, правда, мудрість. Моральна проблематика простежується в багатьох висловлюваннях цього збірника. Не будемо стверджувати, що в «Бджолі» міститься цільне вчення про моральну природу людини, оскільки деякі вислови часом суперечать один одному, але збірник висловів і не претендує на однодумність, кожен читач міг вибирати те, що

³⁹¹ Грушевський М. Нарис історії українського народу. Київ: Либідь, 1991. 398 с.

³⁹² Пудалов Б. К литературной истории сборника «Измарагд»: Формирование 2-й («Основной») редакции // Труды отдела древнерусской литературы. 2004. Т.55. С. 335.

³⁹³ Там само. С.336.

йому ближче. Так, характеризуючи «єство» людини, «Бджола» наводить два різні міркування про нього: (обидва належать Іоаннові Златоусту): «Мнози бо глаголют: родом есмы гневливы или блужни, да не можем удержать в себе сих»³⁹⁴, и «Аще кто естеством благ, то... не можетъ быти зол; аще ли естеством зол, то никогда не можетъ бытии благ»³⁹⁵. Наступне міркування дотримується середньої лінії: «Нестъ праведна, иже не имать ничто же согрешения, и несть грешна, иже не имать ничто же блага»³⁹⁶, тобто немає злих і немає добрих, у кожному є часточка добра і дешиця зла, і не можна стати праведником, не згрішивши. Загалом, давньоруська «Бджола» оцінює людську природу («єство») як добру, вбачаючи основу поведінки людини в її повсякденному житті («звичаї»). У вченні про вік людини «Бджола» поділяє точку зору «піфагорян» про те, що «человечьскыи възраст (поділяється) на четыре части: на младъство, на уностьство, на мужьскыи възраст и на старость»³⁹⁷. Один вік неминуче заступає інший, природа неминуче веде людину від розквіту тілесних і духовних здібностей до занепаду. Але людина може протистояти природі, оскільки обдарована «самовільним» розумом і спроможна вчитися. Навчання, згідно з «Бджолою», це не просто «многознание», а єдність слова і справи, мудрість. Мудрість автори «Бджоли» трактують в етичному сенсі, тому що виявляється вона у справах і вчинках людини. Учитель мудрості вчить не тільки «словом, але й «нравом» своїм.

Давньоруські книжники були ознайомлені як з окремими афоризмами античних філософів, так і з їх творами. Перекладений на церковнослов'янську мову, в X ст. «Енхїдріон» Еліктета дійшов у восьми списках. В «Енхїдріоні» не міститься систематичного викладу етичного вчення стоїків, він складається з порад бажаним знайти «нестрастие» і тим самим досягти мудрості і досконалості. В основі порад лежала стоїчна теза про те, що дія відповідно до природи – це дія відповідно до розуму³⁹⁸. Середньовічні мислителі, співвідносячи свої справи з вищою метою людського існування – порятунком, убачали у всіх явищах природи морально-релігійний зміст і прагнули піддати моральній інтерпретації усі феномени життя: камені, птахи, звірі і фантастичні істоти оберталися символами чеснот і вад. Звичка до морально-етичного сприйняття світу вироблялася завдяки збірникам притч, які були досить поширеними.

Доречно нагадати, що в процесі перекладу пам'яток філософської думки виникла етична термінологія, в становленні якої важлива роль належала

³⁹⁴ Пчела // ПЛДР XII век. Москва: Художественная литература, 1981. С. 480.

³⁹⁵ Пчела.

³⁹⁶ Там само. С. 490.

³⁹⁷ Там само. С. 495.

³⁹⁸ Буланін Д. Античные традиции в древнерусской литературе XI – XVI вв. Мюнхен, 1993. С. 96 – 136.

перекладачам. Багатьма тогочасними поняттями ми користуємося і донині, зокрема такими, як «совість», «свідомість», «чеснота», що є словотворчими кальками з грецької мови. Перекладачі запровадили у філософський обіг і споконвічні давньоукраїнські слова: «благо», «розум», «річ», «провина» (причина), «влада», «дух», «душа», «закон», «вдача», «сєнс» тощо. Наприклад, терміном «розум» Костянтин Філософ і наступні за ним давньоруські книжники найчастіше перекладали грецьке «пізнавання», «дізнавання», «знання». Узагалі «розум» у давньоруській мові – дуже об'ємне поняття. У «Хроніці Георгія Амартола» поняття «розум» має сакральний відтінок, часто використовується разом із прикметниками «Божественний», «Господній», «церковний», а прикметник «розумивий» означає «той, що володіє духовним баченням». Уявлення про філософію як про «розум», тобто розуміння Божественних і людських речей започатковується зі стоїчної традиції³⁹⁹. У давньоруській традиції «розум» найчастіше виступає як божественний дарунок: «Любимиче аще сподобишися разуму йдасть и мне Господь с вами войти людських царстви його радьма, яко тому слава»⁴⁰⁰. Теза про філософію як спосіб і наближення людини до Бога був сформульований ще Платоном і використовувався вже отцями церкви (і в перше чергу Григорієм Назіанзіном), які прагнули об'єднати його з християнською концепцією самовдосконалення людини з метою відновлення втраченої через гріхопадіння богоподібності. У Середньовіччі саме це уявлення стає основою етики. З ним пов'язане космологічне обґрунтування моралі, відповідно до якого першими Богом були створені «розумні істоти» – ангели. Ангели, створені за образом Божим (образ Божий в ангелів полягає в розумності), були наділені самовладдям, але «не за суттю, але волею» («за суттю» самовладна лише людина). І це самовладдя стало для частини ангелів причиною гордині. Гординя і була причиною падіння ангелів. «И гордость – тьма бысть»⁴⁰¹, «Сатанаил отвержен бысть в небеси, и вместо ангела света – тьма и прелесть наречется, и ангелы його нарицахуся»⁴⁰². Відповідно до апокрифів і, зокрема, «Від яких частин був створений Адам», «Сказання про створення Адама й Єви», що входили до складу «Шестоднева», після падіння Сатани і його воїнства («отступника спадша з отступными силами»), «место истощися». І для того, щоб заповнити діру у світобудові, «помысли Бог человека два создати в их место от четырех составов», тобто з чотирьох стихій

³⁹⁹ Афиногенов Д., Турилов А., Попов Г. Георгий Амартол // Православная энциклопедия. – Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. Т.11. С. 48 – 56.

⁴⁰⁰ Мюллер П. Киевский митрополит Илларион: жизнь и творчество. Москва: Наука, 2000. С. 89.

⁴⁰¹ Дергачева И. Мироздание в представлении авторов Палеи // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2009. №2 (36). С. 19.

⁴⁰² Там само. С. 20.

«теплаго, студеного, мокрого і сухаго, плоть созда от нижнего поря, от земли руками своими проплескав боготворного телесе»⁴⁰³. Розповідь про падіння Сатани середньовічні мислителі використовували для міркування про природу зла. Розглядаючи зло як нестачу добра, вони не вбачали в ньому онтологічної основи: «Не существо же есть злота... но лишение добродетели»⁴⁰⁴. Зло розглядалося як перекручування доброї природи світобудови. Артемій Троїцький писав: «Не естества бо страсть, но до изволения». При цьому вони спиралися на книгу Буття. У ній зло пов'язувалося з трьома речами: пізнанням (Буття. 2; 9, 17; 3, 5, 22), смертю (Буття, 2, 17) і жінкою (Буття. 2; 17). У свою чергу, усі вони пов'язані з гріхопадінням, якого людина мала уникати. Бог уклав у душу людини здатність відрізнити зло від добра і прагнення до досконалості, про це свідчить будова людської душі. Тому давньоруські книжники віддавали перевагу вченню про душу. Згідно з Никифором, природа людини двоїста, вона підкоряється законам ества, і разом з тим є образом і подобою Божою: «сугубо есть житие наше: словесно, и безсловесно, и бесплотно, и телесно». Словесне і безтілесне мають божественне походження, воно належить до безтілесного світу. Безсловесне – почуттєве начало, джерело розбрату між душею і тілом: «И того ради рать у нас есть многа, и противится плоть духови и дух плоти». Завдання людини – гармонізувати духовно-тілесні відносини з допомогою посту. Тому піст Никифор вважає підставою чесноти. Але в сучасній людині добро і зло перемішані, і для їхнього поділу необхідно усвідомити джерело добра і зла⁴⁰⁵.

Прагнучи знайти це джерело, мислителі давньої України-Руси зверталися до вчення про душу. Вона подібна до Бога, який «животворит и устрояет» увесь світ, «ожитворяет» людську плоть. Вбираючи в себе все багатство образів світу («в человеческом дительстве мнози образи зрятся: ов словесни, ов зверский, ов скотский и иникови образи. Ов же паки превосходительный божественный»)⁴⁰⁶, людина відмінна від усіх. Її сутність не ангельська, хоча з ангелами людину ріднить безтілесна і безсмертна душа, але і не тваринна, оскільки хоча тварини й наділені «душею живою», природа їхньої душі інша. Тваринна душа нерозумна, це «оживотворенная кровь». Таке уявлення про природу душі започатковується із старозавітних текстів. Ця душа видима і «с плотию умирая». Людська ж душа, «безтілесна і невидима», безсмертна і, на відміну від усіх інших душ, має свободу дій. Утім, ця свобода дій притаманна людській душі лише доти, поки вона перебуває в єдності з

⁴⁰³ Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского. Слово / ответственный редактор В. Ф. Пустарнаков. Москва: Институт философии. РАН, 1996. С. 87.

⁴⁰⁴ Там само.

⁴⁰⁵ Плахонін А. Никифор // Енциклопедія історії України: у 10 т. / редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін.; Інститут історії України НАН України. Київ: Наукова думка, 2010. Т. 7. С. 386.

⁴⁰⁶ Мюллер П. Киевский митрополит Илларион: жизнь и творчество. С. 95.

тілом. Тіло робить душу реальною. Без тіла її можливості знаходяться лише в потенціалі. Розум дає можливість душі розрізняти добро і зло. Саме розумність душі, на думку давньоруських книжників, які наслідували каппадокійську традицію, ставить людину над світом «Я», робить її «образом Божим». Душа, згідно з цією концепцією, складається з трьох частин (за образом Святої Трійці): «Та душа три частии есть, рекше сили мать три: словесне, и чростное и желанное»⁴⁰⁷. Давньоруські книжники вище всіх душевних частин славили словесну (розумну) частину, оскільки вона «старее и више всех есть». Словесна частина допомагає людині з допомогою розуму наблизитися до Бога, але може і занурити її в невідомі безодні, подібно до ангелів, які пішли за своїм проводирем Люцифером, чий образ у книжності середньовіччя Руси використовувався як приклад падіння гордого розуму: «Прежде же Деньница (Люцифер) ангел, ныне же темный Дьявол, не по правде приим словесное, но рамен Богу пьщевав, за гордость спаде с небес с чином своим»⁴⁰⁸.

Християнські мислителі приділяли велику увагу і проблемі любові. В «Ізмарагді» (XIV ст.) подана класифікація любові, за якою вона має три іпостасі. В першій вона втілює любов як «матір добрих справ», дарована Богом («Боже дарування Батька і Сина і Святого Духа»), друга – людська любов «телесная и чашная, и черевная, – телесам угодная, нечиста и потокована на блуд, си есть ненавистна Богу любовь», третя іпостась любові найпохмуріша – це любов, викликана ворожінням і договором з дияволом⁴⁰⁹. Любові першого роду присвячене «Повчання про любов», приписуване Климентові Смолятичу. У цьому повчанні, заснованому в основному на цитуванні Євангелія від Іоанна, а також апостольських послань, любов розглядається як наслідок божественної єдності. Божественна любов пронизує увесь світ і рятує його. Дарунок любові відрізняє людину від «тварин нерозумних». Без неї неможливий порятунок, оскільки «Богъ же любы есть. Да иже живет в любви, то в Бозе жтветь, і Богъ житет в немъ»⁴¹⁰. У середньовічній думці «любов» трактується як категорія гармонійна. З нею пов'язані поняття про міру, гармонію і згоду. Вчення про любов є характерною рисою улюбленого давньоруськими книжниками Євангелія від Іоанна.

Релігійно-філософські уявлення про добро і благо виявляються в найдавніших прошарках вітчизняної думки, починаючи з перших писемних

⁴⁰⁷ Подскальски Г. Християнство и богословская литература в Киевской Руси (988 – 1237). Санкт-Петербург: Византирссика, 1996. С. 137.

⁴⁰⁸ Там само. С. 141.

⁴⁰⁹ Архангельский А. Творения отцов церкви и древнерусской письменности. Казань: Казанский государственный университет, 1980. Т.4. С. 132.

⁴¹⁰ Послание Климента Смолятича // ПЛДР, XII век. Москва: Художественная литература, 1980. С. 287.

пам'яток. «Благо» – споконвічне українське слово, яке творці церковно-слов'янської мови Кирило і Мефодій перемістили до розряду термінів. На нього був перенесений комплекс асоціацій, пов'язаних із грецьким розумінням морального і фізичного блага. У патріотичній традиції семантичний спектр поняття «благо» досить широкий – це сам Бог, ангели, а також добро, що виявляється в супереччі: моральне добро, правильний порядок речей, виконання природної волі тощо. У християнській концепції протилежності блага не існує, а той, хто схиляється до зла, просто занурюється в Ніщо і в його есхатологічній перспективі приречений на небуття. Його єдиний шанс – покаяння. В покаянні людина відкриває і досліджує з духівником не тільки і не стільки свій розум, скільки глибини своєї душі, скрупульозно пригадуючи всі рухи душі, а центром емоційного, почуттєвого життя людини вважалось серце. Тому практика і теорія сповіді в давньоруській думці була тісно пов'язана з вченням про серце – з кардіогносією. Сповідь посідає найважливіше місце у тогочасній культурі. Сповідь – особистий діалог людини і Бога. У чинах покаяння виявляються уявлення про природу людини і її місце в системі світобудови, адже, за вченням церкви, сповідь має охоплювати всі мислимі і немислимі гріхи. В чині покаяння Іоанна Дамаскіна сказано: «Господи, не устыдися ляща человека, не усумнися, ни потай ни единого греха иже в памяти твоей, еже еси сътворил от юности своя, даже и до сево дня и часа, в которыа грехи выпаде, в младенческом неразумии...»⁴¹¹. За всякий невідповідний гріх християнин має бути відданий мукам у загробному світі на «митарствах». Страх перед муками був основним стимулом, наслідок сповіді – очищення від зла, що дає можливість сприйняти божественне благо. У різні епохи давньоруської думки питання про прийняття людиною божественного блага трактувалося по-різному. У кінці X – на початку XI ст. здавалося, що для його набуття необхідно лише увірувати й прийняти хрещення («Слово про закон і благодать» митрополита Київського Іларіона). І Бог з допомогою благодаті дарує людині всю повноту справжнього життя. У Стародавній Русі слово «благодать» мало кілька значень: дарування зверху рятівної сили і допомоги, милість, добро, доброта, дарунок, чесність. Найчастіше благодать – богословське поняття, що означає божественну силу, яка дарується Богом людині для порятунку. Адже до гріхопадіння благодать була «складовою частиною» створеної Богом людини. Вона дарується Богом людині, що прагне духовного перевтілення як «сила, тая души неизреченная – к видению Божественному духом простиратися»⁴¹². Але якщо в XI ст. книжники вважали

⁴¹¹ Преподобний Іоан Дамаскін. Точний виклад православної віри. Київ: Видавничий відділ УПЦ Київського патріархату, 2010. С. 129.

⁴¹² Ричка В. Іларіон Київський // Політична енциклопедія. Київ: Парламентське видавництво, 2011. С. 277.

достатнім для одержання людиною божественної благодаті віри, то пізніше основний акцент робився не стільки на вірі, скільки на діяннях, без яких дарунки Бога залишаються незатребуваними. І не випадково одним з улюблених сюжетів «Повчання» Володимира Мономаха, притчі Кирила Туровського стає притча про таланти, даних паном своїм рабам (Мф. 25, 14 – 30), сенс якої – в необхідності постійного вдосконалення. Словами цієї притчі давньоруські книжники часто починали свої твори. Опозиція «закон – благодать» тісно пов'язана з опозицією «істина – милість».

В основі християнських моральних міркувань про людину та її вчинки лежить питання про добро і зло. Зло має не космологічний, а моральний характер, і корениться у вільній волі людини. Давньоруські книжники визначали його негативно, як таке, що не має онтологічної основи і є лише відсутністю добра. Перешкодою на шляху зла може бути воля, приборкана чеснотою, цей процес «приборкання» називається «обмеження» волі. «Обмеження», однак, не трактується як повне знищення волі. Просто воля, що пройшла болісне аскетичне переплавлення, перестає «народжувати» зло. Для середньовічного світогляду як давньоруського, так і європейського характерно те, що зло акцентується значущістю не вчинку (діяння), а станом душі, адже гріх – внутрішня готовність зробити зло. Спроба перекласти провину за власне зло на деякі потойбічні сили сприймалася майже як ересь.

Проблема добра і зла розглядалася не тільки в етико-антропологічному, але й у історіософському контексті. Для руського середньовіччя характерне уявлення про світ як про жорстко ієрарховану систему, що рухається не тільки в тимчасовій – з минулого в майбутнє, але й у ціннісній – вертикальній площині (відповідно до уявлень, що події людської історії є блідим відблиском історії священної). Людська історія починається з того моменту, коли Адам і Єва, втративши безсмертя, були вигнані з Раю, вся подальша історія поділяється на дві частини: до і після першого пришествя Христа, і закінчується історія в день Страшного Суду, коли згортається простір і час. Ідеться про три стадії розвитку людства: стадії Звичаю, коли люди живуть за звичаями, ними самими встановленими, у чому давньоруські книжники вбачали прояв тваринної, а не духовної природи людини; стадії Закону, коли, вперше уклавши договір з Богом, люди почали жити відповідно до жорстких законів; і стадії Благодаті, що наступила після прийняття віри в Христа. Саме на цій стадії люди почали вільно вибирати між добром і злом. Роздуми про ці періоди у житті людства були досить важливі для стародавньої людини, оскільки у суспільній думці з кінця X ст. існували дві системи цінностей, що пояснюється характерним для Середньовіччя антитетичним баченням світу. Перша система сягала своїм корінням ще в дохристиянську епоху, і відносини між людьми в ній будувалися за допомогою звичаєвого

закону. Вона діяла лише в людському, тілесному світі. І покарання у разі відступу від закону могли бути не лише тілесними, вони не торкалися сфери духовного. Інша виникла разом із християнством, і основою міжлюдських відносин у ній була любов, а у відносинах між Богом і людиною – благодать⁴¹³.

У цілому ж можна сказати, що давньоруська християнська проповідь віддзеркалювала біблійні погляди на людину, тенденцію до прагнення бачити її в єдності з Богом. Людина трактувалася як частина великого єдиного тіла Всесвіту, і це створювало амбівалентність філософських понять, наближало філософію до людини, її практичних цілей. Розглядаючи індивідуальне людське «Я» у сукупності його зв'язків із зовнішнім світом як емпіричне «Я», а в його споглядальному звертанні до себе і до Бога як чисте «Я», давньоруські книжники відмовлялися вважати чисте «Я» трансцендентним началом і підкреслювали взаємозв'язок емпіричного і чистого «Я». Але при цьому субстанціональність чистого «Я» визнавалася залежно від Творця настільки, що її пізнання видавалося історією набуття богоподібності. Саме це визначало антропологічний код давньоруської людини, її образ у християнській культурі, що почала формуватися. Розуміння індивідуальності (іпостасі) як єдності тілесного і духовного начал мало на увазі також необхідність досягнення гармонії людини і соціуму, людини і світу.

3.4. Розвиток антропологічної спадщини Києва в Галицько-Волинській та Литовсько-Руській державах

У 1199 році на мапі Східної Європи появилася досить велика за територією і сильна за військовою потугою Галицько-Волинська держава, історія якої невіддільна від етногенезу українського народу та зародження його державності, а її предтечею були Волинське та Галицьке князівства як складові Києворуської держави. Сучасна історіографія слідом за І. Крип'якевичем⁴¹⁴ розглядає Галицько-Волинську державу як безпосередню спадкоємицю і продовжувачку традицій державотворення Києва. Ось чому антропологічний код української цивілізації пронизує суспільно-політичне, соціокультурне та духовне життя на Галицько-Волинських землях як невід'ємної частини України-Руси. Як і в Києві, велику роль у житті держави відігравала Церква, що згодом вилилось у створення окремої Галицької митрополії.

Об'єднання Галичини та Волині не ізолювало, а ще більше поглибило їх споконвічні зв'язки з іншими землями Києворуської держави. Тут правили

⁴¹³ Царенко О. Лексико-семантична опозиція добро/зло в Києво-Печерському Патерику // URL: vlp.com.ua/files/57_3pdf

⁴¹⁴ Крип'якевич І. П. Галицько-Волинське князівство. Київ: Наук. думка, 1984. 176 с.

нащадки Ярослава і Володимира, репрезентуючи себе як спадкоємці київського престолу. Галицький князь Роман Мстиславич розглядав себе як правонаступника великого князя київського і надіслав свого воєводу до Києва, який очолив оборону міста від монголо-татарських завойовників. Однак історичні реалії початку XIII століття були зовсім іншими. Київський престол на той час уже фактично втратив статус політичного центру великої держави, і Роман, хотів цього він чи ні, звернув свій погляд на Захід. Власне, навіть його смерть не змінила подальшої долі з'єднаних земель, хоча після цього держава пережила нелегкий період випробувань. Тут маємо на увазі польську і угорську експансію та галицьку смуту.

Галицько-Волинська держава успадкувала від Києва державний устрій і систему влади, правові засади, закріплені в «Правді Ярославичів», літописну традицію, християнські цінності, включаючи й погляди на людину. Високого рівня тут досягла культура, освіта, література, архітектура, скульптура, музичне мистецтво, зокрема, церковний спів, військова справа, про що свідчать численні пам'ятки, які збереглися з княжих часів. Серед них раритетне Галицьке Четвероєвангеліє, написане київським уставом, Бучинське Євангеліє, Холмське Євангеліє, «Хронограф», «Толковий апокаліпсис» та ін. написані на пергаменті в Крилосі в 1144 р. Давній Галич став третім після Києва і Новгороду центром зосередження давньоруського письменства. Тут був укладений один із перших прозових творів «Галицько-Волинський літопис», який залишається основним джерелом з історії державності України XIII ст.⁴¹⁵. У контексті нашої проблеми він вартий уваги насамперед тим, що органічно поєднує виклад подій і причетних до них людей. Пріоритетне місце відведено в ньому галицьким та волинським князям Ярославу Осмомислу, Роману Мстиславичу, Данилу Галицькому, Васильку Романовичу, Володимиру та Мстиславу Даниловичам, Леву та Юрію. Літопис проникнутий тогочасною концепцією провідної ролі видатних осіб в історії, що особливо виявилось у звеличенні Данила Галицького, якого автор змальовує як людину мудру і прозорливу, сувору і справедливу, виправдовує його тверду і жорстку політику щодо боярства, курс на зміцнення централізованої влади і цілісності держави перед загрозою половців та Орди. Говорячи про волинського князя Володимира Васильковича, літописець підкреслює, що він був таким книжником і філософом, «якого не було у всій землі й по всьому світу не буде».

Успадкувавши разом з київською традицією і християнством концепт людини як «вінця божественного творіння», книжники Галича і Волині

⁴¹⁵ Галицько-Волинський літопис // Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9 тт. Т.9. Київ: Дніпро, 2001. С. 517 – 529.

продовжили відстоювати божественні якості людини – розум, волю і смирення, здатність до судження, вміння розрізняти добро і зло, а також робити вибір у бік добра чи зла. Внаслідок гріхопадіння природа людини стала зіпсованою, звідси – її роздвоєння, як хвороба душі, адже власними силами вона не здатна змінити гріховних нахилів, для цього необхідна постійна божественна допомога для досягнення божественної благодаті. Відношення природи і благодаті залишалося центральною темою християнської антропології.

Вагомою особливістю суспільно-політичного розвитку Галицько-Волинської держави була набагато впливовіша, ніж у Києві, роль у ньому незалежного від князя боярства. Володіючи значними територіями, місцеві аристократи поступово зосередили у своїх руках головні органи влади. Спираючися на економічну й військово-політичну міць, бояри фактично розпоряджались князівським столом, запрошували чи усували князів. Тобто можна говорити про своєрідну боярську республіку з бутафорною владою місцевого князя. Щоправда, тут мусимо зазначити, що не всі галицькі князі погоджувались із такою роллю і держава не завжди від цього вигравала.

У Галицько-Волинській державі поряд зі збереженням традицій Києва і відчуттям єдності традиційних територій України-Руси дедалі більшого поширення набував західноєвропейський досвід формування державних органів та організації місцевого самоврядування. Відчутним був вплив західноєвропейського права на діяльність галицьких установ та інститутів влади. У зовнішній політиці володарі держави спиралися на союз із Німецьким орденом та Литвою, а також намагалися підтримувати дружні відносини з Польщею, Угорщиною, Візантією і навіть з Римом, що підсилювало її значимість. Отже, можна стверджувати, що утворення Галицько-Волинської держави більше як на сто років продовжило державницьке життя на наших землях і не дозволило асимілювати населення регіону. Завдяки цьому воно впродовж віків пам'ятало про своє минуле і з кожним періодом прагнуло відродження власної держави⁴¹⁶.

Проте ослаблення після монгольської навали, чвари між князями та боярами за владу призвели до поступового розкладу і занепаду Галицько-Волинської держави. Несприятливим становищем, в якому вона опинилася, скористалися її сусіди – Литва і Польща. Ці держави в XIV ст. почали посилюватися і розширювати свої території за рахунок українських земель. Так, усередині XIV ст. під владу Польщі потрапила Галичина (1352 р.), до Великого князівства Литовського були приєднані Волинська і Київська землі, а в третій чверті XIV ст. – і Чернігівсько-Сіверська земля. У Литовсько-

⁴¹⁶ Драбчук І. Галицько-Волинська держава: історія, постаті, культура. Рекомендаційний біографічний покажчик. Івано-Франківськ: ОУНБ ім. І. Франка, 2009. С. 5 – 7.

Руській державі руський (український і білоруський) елемент був переважачим, а українсько-білоруська писемна мова набула статусу державної. Домінуюча роль руського елемента у Великому князівстві Литовському зумовлювалася не тільки більшою територіально-етнічною присутністю, але й вищим рівнем культури, освіти, організації суспільного життя. М. Грушевський переконливо довів, що це князівство зберегло традиції Києва більшою мірою, ніж Володимиро-Московське князівство.

Було б помилкою вважати, що литовські часи – це втрачена доба для українців. Київ, Чернігів, Переяслав, Володимир-Волинський і надалі зберігали княжий статус і залишалися важливими осередками духовної культури та освіти. Але автономія українських земель була короткою: в 1474 р. припинило своє існування останнє з князівств – Київське, перетворившись у воєводство.

З точки зору соціокультурної антропології найбільшу зацікавленість викликає розвиток економіки, культури та духовності Галицько-Волинської та Литовсько-Руської держав, оскільки саме у цих сферах найповніше розкривалися потенційні можливості людини. Саме людина визначає і змістовну, і формальну сторони всього соціокультурного процесу. Від розв'язання проблеми людини, від того, які відповіді даються на питання: що таке людина, що домінує в її природі, яка ієрархія і гармонія її внутрішніх і зовнішніх характеристик, яке її місце в світі, суспільстві тощо, – залежить і вся оточуюча культура. Людина, таким чином, є і своєрідним носієм антропологічного коду, і ключем до розшифрування будь-якої культурної системи, зокрема, і тієї, яка пов'язана з посткиївською добою. Саме в цей період, спочатку в Галицько-Волинській державі, а потім у Литовсько-Руській відбувалося формування середньовічного образу людини, в якому уявлення про людську природу, співвідношення тіла і душі, внутрішнього і зовнішнього в людині, про чесність і безчестя набули своєї завершальної форми і обрису.

Як наголошує Л. Левшун, «проблема людського буття в XIII – XV ст. майже з однаковою активністю розроблялася як у церковних, так і світських творах, але вирішувалася у повній відповідності з притаманним двом названим типам культури системам цінностей: одкровення христологічної антропології навряд чи могли бути прийнятними для прогуманістичної антропології передренесансу і навпаки»⁴¹⁷. Притаманні середньовічному світогляду геоцентризм і христоцентризм суттєво змінюють свою спрямованість, відколи увага книжників звертається на земні й індивідуальні риси в образі Боголюдини – Ісуса Христа. Цей модифікаційний процес був своєрідною зміною, еволюцією емоційних аспектів у культурі загалом і літературі зокрема.

⁴¹⁷ Левшун Л. О слове преображенном и слове преображающем. Теоретико-аналитический очерк истории восточнославянского книжного слова XI – XVII веков. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2009. С. 421.

Динаміка зображення антропологічності людини цього періоду значною мірою визначається впливом болгарської писемності. Зокрема, визначальну роль у цьому відіграли митрополити Кипріяні і Григорій Цамблак. У їхній праці прозвучала ідея вселенського православ'я, що поступово знаходить підтримку в Україні-Русі. Суттєвим поступом на цьому шляху стала літературна праця греків за походженням Теогноста, Фотія, Ісидора, які обіймали митрополичі посади. Останній був співтворцем і співорганізатором Ферраро-Флорентійської унії. У цьому руслі посилюються і поглиблюються процеси синтезу християнства і старих язичницьких світоглядних настанов. Характеризуючи літературу цього часу, Ю. Пелешенко виділив два періоди⁴¹⁸. Перший – література другої половини XIII – середини XIV ст., другий – друга половина XIV – XV ст. Для першого періоду притаманне продовження традицій Київської Русі. Проте постаць автора стає більш виражена і незалежна, посилюється патріотична спрямованість текстів, отже, яскравішою стає етнічна специфіка. Скажімо, на межі XII – XIV ст. виникло анонімне «Слово про Лазарево воскресіння». Твір відрізняється вираженою авторською позицією, репрезентованою у поетичній формі. По суті, це церковна проповідь нового типу, що до певної міри розвиває традиції київської та галицько-волинської шкіл у новому історико-культурному просторі. Другий період характеризується посиленням зв'язків із Західною Європою, а також країнами ортодоксального православ'я, зокрема Візантією, Болгарією, Македонією, Росією, Молдовою, Сербією та ін. Це період так званого другого південнослов'янського впливу⁴¹⁹.

Заглиблюючись у розгляд першого періоду, варто виокремити повчальну літературу. Порівняно з попередніми часами вона видається більш скромною. Водночас у ній простежується зміщення акцентів. Велика увага починає приділятися есхатологічним мотивам, гріховності людей та Божій карі за ці гріхи. Звісно, вказані мотиви були присутні і у візантійській, і у давньоруській літературі. Однак монголо-татарська навала актуалізувала їх, що й відобразилося в творах письменників початкового періоду «темних віків».

Одним із перших представників цього письменства можна вважати Серапіона (? – 1275)⁴²⁰. Його часто у літературі іменують Серапіоном Володимирським, оскільки в кінці життя він став єпископом у м. Володимирі-на-Клязьмі. Правда, на єпископській кафедрі цього міста Серапіон перебував

⁴¹⁸ Пелешенко Ю. Українська література пізнього Середньовіччя (друга половина XIII – XV ст.). Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції. Київ: Фоліант, 2004. С. 12.

⁴¹⁹ Круглій А. Модифікації української літератури пізнього Середньовіччя: ідейні, тематичні, жанрові // Актуальні питання гуманітарних наук. Вип. 11. 2015. С. 173 – 174.

⁴²⁰ Мицик Ю., Федорова Л. Києво-Печерська лавра // Енциклопедія історії України: Т. 4 / редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. НАН України. Інститут історії України. Київ: Наукова думка, 2007. 528 с.

лише близько року. Основна частина його життя пов'язана з українськими землями, зокрема, Києво-Печерським монастирем, де він був архімандритом. Серапіон пережив руйнування завойовниками Києва, що, зрозуміло, не могло не відбитися на його творах. Він змальовує світ, сповнений гріхом: «...Заздрість збільшилася, злоба примножилася, величання піднесло розум наш, ненависть на друзів вселилася в серця наші, ненаситність маєтків заволоділа нами...», «...ще маємо відступитися скверних і немилостивих суддів, кривавого насильства та будь-якого грабунку, вбивства, розбою і нечистого прелюбодіяння... сквернослів'я, обману, наклепу...»⁴²¹. Все це Серапіон характеризує як «сатанинські справи». Постійно закликає паству до каяття, оповіщає про свої багаторазові нагадування покинути злі звички. Однак відчуває марність такої праці. Люди не змінюються й далі живуть в гріхах. Посилаючись на Євангеліє, Серапіон віщує кінець світу, ознаками якого є землетрус, затемнення сонця і місяця. Помітне місце в творчості цього автора займає засудження різноманітних пережитків язичництва, які, очевидно, залишалися дуже сильними. Він трактує їх як гріхи, за які обов'язково має наступити суворя кара.

Зазначені теми, мотиви, притаманні творчості Серапіона, знаходимо в творах його наступників – ієрархів Київської митрополії. У 1270 р. на прохання Київського митрополита Кирила болгарський деспот Яків-Святослав надіслав слов'янський переклад «Номоканону», який взяли за основу місцевої редакції Кормчої книги і який вплинув на рішення Володимирського архієрейського собору 1274 р. Підсумком зазначеного церковного зібрання стало «Правило Кирила, митрополита руського». Про цього ієрарха відомо, що він був ставлеником Данила Галицького і, можливо, походив з Галичини. У вступі до «Правила» спочатку висловлюються міркування про Божий промисел. Говориться, що зараз для вірних відкриті церковні правила і їх треба дотримуватися. Нехтування цими правилами стало причиною Божої кари у вигляді ворожої навали. У тексті з'являється опис наслідків цього: «Чи не розсіяв Бог нас по лицю землі? Чи не завоювали наші гради? Чи не впали наші сильні князі, пронизані мечем? Чи не попали у полон чада наші? Чи не запустили святі божі церкви? Чи не мучимся ми усяк день від безбожних і нечистих поган?»⁴²².

Продовжувачем цієї тенденції в давньоруській книжності був Петро Ратенський, митрополит Київський, якого незадовго після смерті проголосили святим. Він народився на Волині – про це говорить його «Житіє»⁴²³. Точна

⁴²¹ Петухов Е. Серапион Владимирский, русский проповедник XII века. Приложение 2. Санкт-Петербург: Товарищество Серпухов и К., 1888. С. 2 – 3, 9.

⁴²² Пелешенко Ю. Українська література пізнього Середньовіччя (друга половина XIII – XV ст.). Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції. С. 80 – 81.

⁴²³ Прохоров Г. Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Ленинград: Наука, 1978. С. 205.

дата народження не відома. Але можна припустити, що це були 70-ті рр. XIII ст. – якраз той час, коли у краї правив князь-філософ Володимир Василькович. Петро Ратенський мав можливість здобути непогану освіту. Судячи з усього, він походив із заможної та культурної родини. У віці семи років майбутній митрополит починає «вчитися книгам», а в дванадцять іде в монастир, де навчається іконопису. З часом стає відомим іконописцем. З його іменем дослідники пов'язують розвиток іконопису на Волині. Петро Ратенський навіть вважається основоположником московської школи іконопису; дослідники дотримуються думки, ніби він сприяв проникненню західно-українських впливів у російське образотворче мистецтво⁴²⁴. Деякий час Петро був настоятелем Спасо-Преображенського монастиря на річці Раті, а після смерті Київського митрополита Максима (близько 1305 р.) галицько-волинський князь Юрій Львович посилав Петра до Константинополя як кандидата на Галицького митрополита, оскільки сподівався заснувати самостійну Галицьку митрополію.

Проте Константинопольський патріарх Афанасій у 1308 р. висвятив Петра Ратенського на митрополита Київського і всієї Руси. Того ж року нововисвячений владику відвідав Київ, Галичину, а через рік переїхав до Володимира-на-Клязьмі, де до нього поставився вороже місцевий князь Михайло Ярославович. І все ж митрополиту вдалося утвердити свою владу в цьому місті. Далеко не останню роль тут відіграла підтримка Петра з боку хана Золотої Орди Узбека. Підтримав його й московський князь Юрій Данилович. Тому митрополит часто бував у Москві. Тут він помер у 1326 р. З того часу осідок Київського митрополита був перенесений до Москви⁴²⁵.

Досліджуваний етап характеризується також впливом ісихазму, що проник в Україну в кінці XIV ст. Важливим фактором, який прискорив формування духовно-естетичної парадигми в Україні, було пожвавлення культурних відносин між Україною та південнослов'янськими землями, що припадає на кінець XIV – першу половину XV століть. Цей період, що дістав назву другого південнослов'янського впливу, значною мірою позначився на духовній культурі українського народу, хоча не став визначальним у жодній її галузі, в тому числі і в літературі та мистецтві. Саме через посередництво болгар на українських землях поширюється ісихазм («ісихія» (*hesychia*) у перекладі з грецької означає «тиша, відокремлене місце»). Характерно, що поширення ісихастських ідей у XIV – XV ст. проявлялося не так у появі творів самих теоретиків ісихазму, як у перекладах та переписуванні теологічної

⁴²⁴ Історія українського мистецтва / за ред. академіка М. Бажана. Т.2. Київ: Академія Наук УРСР, 1967. С. 214.

⁴²⁵ Кралюк П. Історія української філософії. URL: <http://kulturolog.org.ua/materials-for-courses/4-kurs/istoria-ukr-fil/80-2011-01-15-17-36-27/269---q--q--6-----l-r-.html>

літератури, яку рекомендували для читання Григорій Синаїт та Григорій Палама. Ісихазм проповідував відвернення думки від усього «зовнішнього і скороминучого» та зосередження уваги на «внутрішній людині», її серці, що дозволяє побачити божественне світло. У другій половині XIV – XV ст. значну частину рукописних збірок, створених в Україні, містять твори Іоанна Синайського, Ісаака Сирина, Діодоха Фотійського, Симеона Нового Богослова, Ісихія, Максима Сповідника, Василя Великого, Григорія Синайського, Авви Дорофея, Калліста, Ніла Синайського, Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Твори останнього в повному обсязі привіз митрополит Кипріян у копії, яку він зробив з південнослов'янського перекладу, здійсненого на Афоні сербським ченцем Ісаєю у 1371 році.

Для кращого розуміння впливу ісихазму на українську духовну культуру слід детальніше розглянути це визначне явище. Насамперед, аналізуючи ісихазм, маємо відзначити його яскраво виражену практичну та морально-релігійну спрямованість, що відбилася навіть у самій історії його походження. Як релігійно-філософське вчення грецьких богословів Григорія Синаїти й Григорія Палами про індивідуальне спасіння шляхом усамітнення, усвідомлення власних гріхів, молитви й єднання з Богом ісихазм набув цілісної теоретичної форми в середині XIV ст., а з 1351 року був визнаний офіційною ідеологією Православної церкви у Візантії. Сама ж практика самозаглиблення молитви розпочалася ще в III – IV ст. у Єгипті й розроблялася в IV – VI ст. синайськими та єгипетськими аскетами Макарієм Єгипетським та Іоанном Ліввичником. Метою аскези вважалося обожнення (тейосис), тобто уподібнення людини Богу через Ісуса Христа, що зробив людську природу учасницею божественного життя завдяки іпостасній єдності божественної і людської природи. Хоча обожнення і припускало єднання людини з Богом, але перш за все воно мало на увазі перенесення на душу в її уподібненні Богу таких божественних атрибутів, як безсмертя, блаженство і надлюдська повнота життя. Шлях до обожнення лежав через: 1) очищення (катарсис); 2) просвітлення (фотісмос) і 3) цілеотримання (телейосис).

Перша ступінь характеризується очищенням душі від усього чуттєвого через повну відмову від світу. Друга – припускає осяяння душі божественним світлом. Третя ступінь знаменує отримання містичної досконалості, єднання з Богом і обожнення. При цьому можна говорити про наявність двох течій у східнохристиянській містиці: споглядальної і аскетичної. Перша з них прагне через містичний гносис до просвітлення душі і її єднання з Богом. Друга підкреслює не стільки момент гносиса, скільки любові і відданості (агапі, ерос) до Бога⁴²⁶.

⁴²⁶ Матицин О. Болгарський ісихазм та його зв'язок з українською богословсько-естетичною традицією // Вісник Київського національного університету ім. Т. Шевченка. Філософія. Політологія. 2011. №102. С. 59.

Основним центром, звідки література ісихастів проникала на українські землі, був знаменитий Афон з його численними православними монастирями. У XIV – XVI ст. Афон став важливим осередком іконопису й книгописання, вельми приваблював мандрівників і паломників з України. Про це свідчить той величезний пістет до Святої гори, який спостерігався в XIV – XVI ст.: подорожі туди вихідців з України, перебування там задля духовного вдосконалення (наприклад, Іван Вишенський), переписування копій з різних книг та спровадження звідти різних творів аскетичного змісту. Саме завдяки їм відроджений ісихазм новою хвилею ринув в Україну.

Другий шлях, яким ісихастська література потрапляла в Україну, був болгарський. Наприкінці XIV ст., після завоювання турками Балкан, почалася масова еміграція болгарських інтелектуалів до найближчих православних країн, у тому числі й в Україну. Це були здебільшого богослови, послідовники Тирновського патріарха Євтимія (1375 – 1400 рр.), відомого реформатора слов'янської писемності, прихильника вчення ісихазму. Найвідомішими з них були Київські митрополити – Кипріян та Григорій Цамблак. Вони привезли з собою чимало книг богословського та філософського характеру, в тому числі ісихастського змісту. Крім цього, у своїй повчальній та проповідницькій творчості вони самі розробляли ісихастську тематику. Так, ісихастською ідеологією пронизаний, зокрема, твір Кипріяна «Житіє митрополита Петра», присвячений Київському митрополитові Петрові Ратенському, вихідцеві з Галицько-Волинського князівства. Згодом цей твір набув такого поширення, що фрагменти його були використані ченцем Єпіфанієм для написання житія преподобного Сергія Радонезського. До ісихастських можна віднести і деякі твори Григорія Цамблака, зокрема, його «Слово на божественное преображеніє», в якому розглядається проблема фаворського світла⁴²⁷.

Україна виявилася благодатним ґрунтом для поширення і культивування ісихазму. Цьому, без сумніву, сприяла політична дезорганізація українських земель, які опинилися у складі чужих держав. Така ситуація породжувала почуття непевності, песимізму, сприяла поширенню містицизму, «втечі від світу». Ісихазм став невід'ємним елементом церковної культури в Україні XV – XVI ст., справив помітний вплив на українських діячів консервативного спрямування, зокрема, на острозьких книжників-традиціоналістів, Івана Вишенського, Іова Княгиницького та інших. Відгомони ісихазму (правда, уже трансформовані) зустрічаємо в Україні й у пізніші часи. Їх можна побачити в поглядах Захарія Копистенського, Ісайї Копинського, Іонікія Галятовського, Паїсія Величковського, навіть у Г. Сковороди та П. Юркевича.

⁴²⁷ Матицин О. Болгарський ісихазм та його зв'язок з українською богословсько-естетичною традицією. С. 60.

Зрозуміти без ісихазму українську соціально-філософську думку пізнього Середньовіччя і навіть ранньомодерного часу неможливо. Адже це вчення суттєво вплинуло на православну богословську думку і на православну духовність.

Відповідно, виникає питання, яку роль відіграв ісихазм у нашій культурі, в т.ч. й філософії, з погляду людиноцентризму. На нашу думку, не варто однозначно оцінювати це явище. З одного боку, ісихазм став транслятором надбань візантійської культури пізнього періоду, а також культури болгарської XIV ст. У цьому можна вбачати позитив, оскільки своїм православним консерватизмом ісихазм сприяв етнічній консолідації українського народу в умовах політичної розпорошеності наших земель у XIV – XVI ст. та чужоземної експансії. Проте це лише один бік медалі. Є інший. Не варто забувати, що ісихазм став продуктом занепадаючої візантійської культури. Він пропонував самозаглиблення, концентрацію на власному «Я», зрештою, «втечу від світу». Таке світосприйняття, хоча й відповідало настроям українців періоду «темних віків», насправді виявилось деструктивним у плані соціального й політичного розвитку. Ісихазм прищепив представникам нашої культурної еліти «бацилу» войовничої пасивності, консерватизму, закритості. Це стало далеко не останньою причиною того, що наша культурна еліта виявилася недостатньо підготовленою до відповідей на виклики Заходу в XVI – XVIII ст.⁴²⁸.

Як уже зазначалося, з інкорпорацією українських земель до складу Великого князівства Литовського була продовжена традиція київського та галицько-волинського літописання, осередками якого залишалися здебільшого монастирі. Для антропології історії цієї доби важливе значення мають Супрасльський та Баркулабівський літописи, а також «Літописець великих князів Литовських». До речі, у цих творах литовські князі, які збирали і захищали українські землі, постають як продовжувачі справи Ярослава Мудрого. У XV – першій половині XVI ст. були створені так звані Литовсько-білоруські літописи, найстарша редакція яких належить до 40-х рр. XV ст.⁴²⁹. До їх складу входять декілька цілісних творів, що вирізняються із загального тексту оригінальним змістом, стилем, а частково й жанровими особливостями. З-поміж них варто виділити повість «О Подольской земли» та «Похвалу о великом князи Витовте». Сама назва цих літописів відображає орієнтацію на історію руських (українських і білоруських) земель у складі Великого князівства Литовського. Ось чому ці твори важливі для розуміння історичного минулого України, тим більше, низка їх складових частин побудована виключно на українському матеріалі, що засвідчує участь книжників України в їх

⁴²⁸ Кралуок П. Історія української філософії. URL: <http://kulturolog.org.ua/materials-for-courses/4-kurs/istoria-ukr-fil/80-2011-01-15-17-36-27/269---q--q-6-----l-r-.html>

⁴²⁹ Сушицький Т. Західноруські літописи як пам'ятки літератури // Збірник історико-філологічного відділу Української Академії наук. Ч. I. 1921. 142 с.

написанні. Йдеться про згадувану вже оповідь «О Подольской земли», присвячену завоюванню литовськими князями-братами Коріятовичами Українського Поділля у середині XIV ст. Утвердившись на цих землях, князі збудували там ряд міст, заснували фортецю Кам'янець і, як могли, боронили Поділля від татарських нападів. Коли наймолодший Коріятович – Федір став князювати у своїх володіннях, то відмовився визнавати владу великого литовського князя Вітовта, тоді останній силою захопив Подільську землю, а Федір знайшов притулок в угорського короля Сигізмунда, що подарував вигнанцю Мукачівську домінію на Закарпатті. Стиль повісті «О Подольской земли» досить простий, позбавлений риторичних прикрас, близький до стилю урядових грамот Великого князівства Литовського.

До художніх творів, що органічно увійшли до складу Литовсько-білоруських літописів, відносять «Похвалу князю Вітовту». Цей панегірик було складено між 1428 – 1430 рр., коли помер князь. «Похвала» починається словами, що дуже нагадують вислів з Біблії: «Тайну таити цареву добро есть, а дела велика государя поведати добро ж есть. Хочу вам поведати о великом князи Александри, зовемом Витовти Литовском и Руском...»⁴³⁰. Далі автор, часто вживаючи біблійні вислови і образи, гіперболічно змальовує могутність князя, зовсім не дбаючи про правдивість зображення його діянь. Як і Григорій Цамблак у «Житті Стефана Дечанського», автор «Похвали» ідеалізує свого героя, надаючи йому таких рис, які князь навряд чи мав, використовуючи при цьому звичайний арсенал засобів «плетенія слів». Панегірист не може підібрати слів, щоб гідно розповісти про діяння князя Вітовта, про його силу і хоробрість – для нього це однаково, що людині «испытати высота небесная и глубина морская». Могутність князя порівнюється з нестримною у своїй течії річкою, а мудрість його – з невичерпним морем. У своєму захопленні персонажем автор фактично зображує Вітовта найсильнішим володарем Європи: йому підкоряються не тільки польський король Ягайло, а й римський король, московський князь, татарські хани, молдавський господар. І хоча Вітовт поширює свою державу, але з сусідніми країнами живе мирно і приязно. Тобто, головна ідея «Похвали князю Вітовту» – апологія політичної незалежності Великого князівства Литовського від Польщі, що, безумовно, відповідало інтересам українського і білоруського народів. Не випадково автор вказує, що Вітовт тримав під своєю владою «многия земли, сопроста реку, вся Руская земля»⁴³¹. Незважаючи на те, що «Похвалу» загалом написано у новому для Білорусі та України емоційно-експресивному стилі, у ній відчувався вплив творів Кирила Туровського, зокрема, «Слова про розслабленого», Київського

⁴³⁰ Полное собрание русских летописей. Т. XVII. Издание 1-е. Западнорусские летописи. Санкт-Петербург, 1907. С. 65.

⁴³¹ Там само.

і Галицько-Волинського літописів, фольклору, а також стилю ділових документів, що створювалися тоді на землях Великого князівства Литовського.

Риси літературності ділові документи мали нерідко схожий вигляд, оскільки «писання для себе» і писання для читачів не було чітко розмежованим. До 1442 р. належить заповіт князя Андрія Володимировича, короткий літературний вступ до якого написав старець Пафнутій (Пахнутій) у Києво-Печерському монастирі. Цей книжник кількома реченнями просто і вправно передав меланхолійні роздуми князя «сь своєю женою и сь своїми детками» над могилами родичів і «всех святых отцев» про минушість людського життя: «И размыслих на своем сердци: «колико то гробов, а все тыи жили на сем свете, а пошли все къ Богу. И помыслил есмь: «По мале и нам тамо пойти, где отци и братіа наша...»⁴³². Ця літературна мініатюра свідчить, що талановитих стилістів не бракувало в Україні й у ті часи.

У XV ст. з'являються нові редакції творів, відомих з часів Києворуської держави. В 1406 р. тверський єпископ Арсеній, виходець з Києва, укладає так звану Арсеніївську редакцію Києво-Печерського патерика. У ній було змінено структуру збірника, внесено низку скорочень, включено службу і похвалу Феодосію Печерському, а також оповідь про заснування монастиря. Згодом у Києві виникають так звані Касіянівські редакції Патерика, перша з яких датується 1460 р., а друга – 1462 р. У них вміщено нові статті: ряд літописних звісток та «Слово про перенесення мощів Феодосія Печерського», виклад витримано у хронологічній послідовності, текст збагачено риторичними прикрасами у стилі «плетіння слів». На оформлення тексту мала вплив ораторсько-учительна проза: частини названо «словами», а в їх побудові є спільні риси з проповідями.⁴³³ Провідною ідеєю Касіянівських редакцій є звернення до спадщини Київської Русі та активізація на цій основі місцевого патріотизму, підкреслення значення Києва та Києво-Печерської лаври⁴³⁴. Друга Касіянівська редакція Києво-Печерського патерика, яка неодноразово переписувалася, стала неначе містком між старокиївською духовною літературою і письменством наступних століть⁴³⁵.

З середини XIV ст. в Україні, як і в усій Європі, посилюється інтерес до творів есхатологічного характеру, що пов'язувалося із черговим загостренням апокаліптичних настроїв. Епідемію чуми, що прокотилася Європою наприкінці 1340-х – на початку 1350-х рр., її апокаліптичною невідворотністю,

⁴³² Акты, относящиеся к истории западной России, собранные и изданные археографическою комиссиею. Т.1. 1340–1506. Санкт-Петербург, 1846. Док. №46.

⁴³³ Ісіченко Ю. Києво-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI – початку XVIII ст. на Україні. Київ: Наукова думка, 1990. С. 51.

⁴³⁴ Там само. С. 50.

⁴³⁵ Криса Е., Ісаєвич Я., Пелешенко Ю. Література пізнього Середньовіччя. Історія української культури. Т.2. URL: <http://litopys.org.ua/istkult2/ikult217.htm>

загадковістю і масштабністю не можна було порівняти з жодними повсякденними нещастями. До епідемій додавалися спустошливі війни, неврожаї, висока смертність, що не давала часу для відновлення чисельності населення. Отже, смерть стояла поруч і актуалізувала підсвідомий «давній космічний страх»⁴³⁶, переплетений зі середньовічно-християнським усвідомленням близького кінця світу й потойбічної загибелі. Ці похмурі апокаліптичні настрої реанімували систему есхатологічних образів, посилювали містичні ідеї в суспільстві.

Фатальні нещастя й породжений ними вселенський страх, з одного боку, зміцнювали віру людини в Бога, а з другого, породжували скепсис до офіційної церкви та її служителів, викликали потребу у нових, нетрадиційних, «урочистіших» зверненнях до Господа, породжуючи нові обряди, а іноді й нові ересі. Страх перед потойбічною спокутою був одним з найважливіших чинників, що породив рух бичівників-флягеллянтів і сприяв появі народних пророків-проповідників з їхніми закликами до негайного каяття. Страх перед близькою карою Божою робив популярними такі есхатологічні апокрифи, як «Лист небесний», «Сон Богородиці» та «Слово про дванадцять п'ятниць». Зокрема, «Лист небесний», або «Епістоля небесна» належить до найпоширеніших в Україні есхатологічних апокрифів, що побутував як окремих твір, а також входив повністю, або, найчастіше, окремими елементами до пам'яток письменства різних жанрів та фольклорних творів. За свідченням низки середньовічних хронік, цей твір виступав своєрідним «євангелієм» бичівників-покутників, відгомін руху яких, напевне, докочувався до Галичини і Закарпаття. Рух покутництва зародився, мабуть, у Візантії та Болгарії, але в Україну прийшов із Заходу завдяки посередництву Польщі, Словаччини та Угорщини.

Падіння Царгорода привело до посилення есхатологічних і містичних настроїв як серед греків, так і серед православних слов'ян. Антихрист все частіше почав асоціюватися зі зовнішніми ворогами. У турках, що захопили Царгород, вбачали нечисті народи Етривської пустелі з Об'явлення Мефодія Патарського, що мали вирватися зі свого ув'язнення і заповонити Візантію. У деяких грецьких есхатологічних текстах, що написані після падіння Константинополя, стверджується, що царство Антихриста вже настало; при цьому останній порівнюється з Магометом або з Папою Римським.

У XIV – XV ст. на землях України поширюються ще декілька творів есхатологічного характеру, які органічно вписуються в дискурс очікування вселенської катастрофи. Твір індійського походження «Слово про дванадцять снів царя Шахаші» та грецького «Сказання про Сивілу-пророчицю» сповнені похмурих пророцтв і вказують на дату Апокаліпсису – кінець XV ст.

⁴³⁶ Библер В. М. М. Бахтин или поэтика культуры. – Москва: Прогресс, Гнозис, 1991. 176 с.

Не відстає від них і «Пророцтво Ісаїне про останні дні», в якому описується майбутня жаклива загибель людства як покарання за його гріхи. Тема старіння світу, поступової деградації людей та деформації стосунків між ними і, як наслідок, наближення «есхатону» була доволі поширеною і в українському фольклорі⁴³⁷.

У другій половині XV ст. в Україні з'являється раціоналістичний релігійний рух, відомий згодом як ересь «ожидовілих». Історія виникнення цієї раціоналістичної течії в духовному житті східних слов'ян та її ідеологічна основа до кінця не з'ясовані. За деякими джерелами, представники цієї течії не визнавали вчення про св. Трійцю, заперечували божественність Ісуса Христа, духовну ієрархію і чернецтво, відкидали обрядовий бік християнства, зокрема піст, шанування ікон та хреста. Їх звинувачували також у запереченні таїнства причастя, а деяких у невірі в безсмертя людської душі. «Ожидовілі» дотримувалися закону Мойсея і святкували суботу. Водночас майже всі збережені тодішні тексти свідчать, що центром, а можливо, й колискою ересі «ожидовілих» був Київ, звідки її приніс на північ караїм чи єврей Схарія, перебуваючи у почті князя Михайла Олельковича, запрошеного до Новгороду.

Низка спільних рис об'єднує ересь «ожидовілих» з реформаторськими течіями Західної Європи й, насамперед, гуситством. Обидві течії ставилися критично до церковних обрядів та до деяких церковних догм. Прагнення до перекладів наукової та релігійної літератури мовою, зрозумілою народові, відчувається як у гуситів, так і в представників гуртка «ожидовілих». Отож, саме існування цього раціоналістичного руху та перекладацька діяльність його лідерів засвідчує наявність реформаторських тенденцій в українській духовній культурі другої половини XV ст.⁴³⁸ Водночас через гуситство в Україну проникало маніхейство, яке також досить суттєво впливало на світобачення як суспільного загалу, так і на окрему особистість, про що йтиметься в наступних розділах.

Підводячи підсумки, варто підкреслити, що книжники і духовенство Галицько-Волинської і Литовсько-Руської держав XIII – XV ст. успадкували киеворуську культуру людської душі і підняли її на новий рівень. Дальшого розвитку досягла самобутня література і мистецтво, які збагачувалися впливами і тісними контактами з релігійною і культурною митрополією – Константинополем. Особливого значення набувають монастирі як центри книжкової, іконописної і духовної культури в цілому. Монастирські ієрархи, як загалом, і біле духовенство, і світська влада підтримують тісний зв'язок з

⁴³⁷ Пелешенко Ю. Українська література Пізнього Середньовіччя (друга половина XIII – XV ст.). Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції: автореф. докт. Філолог. наук. Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України. Київ, 2004 URL: <http://mydisser.com/ua/avtoref/view/21838.html>

⁴³⁸ Там само.

Афоном, з південно-слов'янськими землями. Все це разом взяте позитивно впливало на переосмислення людиною свого місця у Всесвіті, на зміну її становища у взаємодіалозі з Богом. Певна свобода і відкритість творчості митців тієї епохи, посилення особистісного начала, динамічний розвиток усіх сфер культурного життя були викликані, на наш погляд, намаганням розв'язувати проблеми людини в такому антропологічному ключі, за яким душа людини і все, що з нею пов'язане, переважало і придушувало тілесний початок. Важливо зазначити, що в цей період відроджуються терміни «Україна», «українці» «українники». З XVI ст. назва «Україна» поширюється із традиційних українських Київського і Брацлавського воєводств на інші українські землі.

Разом з тим, для України цього періоду характерним було існування як містичних, так і раціоналістичних тенденцій. Оскільки раціоналізм і містицизм є лише різними шляхами до повної духовної і творчої свободи, то, відповідно, ісихазм, маніхейство, русизм й діяльність «ожидовілих» прокладали шлях до індивідуалізму, до самоусвідомлення, до протиставлення особистості зовнішньому світові і водночас до її самовідкриття.

3.5. Людина в літературі та мистецтві княжої доби

Однією із особливостей літератури, як і всієї культури княжої доби, є її людиноцентризм, яким пронизані оригінальні літературні твори: історичні, філософсько-публіцистичні, правничі, художні та церковні. Вони становлять золотий фонд культурної спадщини українського народу. Проблема цієї спадщини й на сьогодні залишається в епіцентрі ідеологічних маніпуляцій російської історіографії і пропаганди. Майже два століття роздмухується дискусія: кому належать культурні скарби Києворуської держави XI – XIII ст. (Україні чи Росії). Московські церковні та світські діячі, починаючи з XV–XV ст. намагаються довести належність її на користь Московії. Ці намагання підхопили великодержавні історики XVIII – XIX ст., хоча паралельно звучали переконливі голоси про те, що прямою і безпосередньою спадкоємицею старокиївської культури є Україна. Головним аргументом була теза про те, що основні землі Києворуської держави – Київське, Чернігівське, Переяславське, Галицьке, Волинське князівства – охоплюють територію України, а отже, і всі матеріальні й духовні надбання – беззастережний спадок України. Однак сучасна імперська лженаука і далі нав'язливо, без будь-яких наукових та історичних підстав відстоює думку, начебто пам'ятки Київської Русі належать Росії. Советська історіографія намагалася дещо пом'якшити цю проблему, взявши на озброєння висловлену Й. Сталіним фразу про те, ніби Київська Русь була «колискою» трьох братніх слов'янських народів – російського, українського та білоруського,

зафіксовану в Тезах ЦК КПРС до 300-річчя так званого возз'єднання України з Росією. Звідси випливало, що старокиївська культурна і духовна спадщина належить усім трьом народам. Нині «сталінська» теза про «колиску» відкинута, хоча російська історіографія не відмовилася від своїх претензій на старокиївську культуру і письменство. Ба більше, ці погляди знаходять підтримку і з боку деяких сучасних малоросів на кшталт П. Толочка, які схильні погодитися, що і «Повість минулих літ» – це видатний твір «русской литературы», «произведение родное для всякого русского человека». А «Слово о полку Ігоревім» – «героический пролог русской литературы».

Прагнення російської імперської науки зробити порівняно молоду російську культуру й літературу старшою за всі інші цілком зрозуміле. Ось чому й робляться спроби зарахувати до неї без жодних застережень твори світового значення, які належать літературі іншого, зокрема українського, народу й до Росії не мають прямого стосунку. Зрозуміло, імперській Росії нелегко відмовитися від цієї «спадщини», але й українцям не можна пасивно спостерігати, як їх духовний набуток працює на чужу культуру. Ми маємо берегти її як дорогоцінну спадщину, тим більше її активна присутність відчувається в усій українській культурі і літературі наступних століть.

Унаслідок відомих причин донедавна культуру і літературу Київської Русі досліджували здебільшого російські вчені. Українці не мали змоги, а часом не наважувалися підступити до неї, побоюючись конкурувати з такими постатями, як академіки Д. Лихачов, Б. Греков, Б. Рибаків, М. Тихомиров та ін., які під виглядом науковості доводили «рускість» видатних творів давнього українського письменства⁴³⁹. Наявні праці Л. Махновця, М. Лабуньки, певною мірою В. Німчука, М. Котляра, В. Франчука, хоч і зробили помітний внесок у вивчення культури, літератури і духовності Київської Русі, але вони не заповнюють багатьох прогалів цієї актуальної проблеми.

Для антропологічного осмислення культури і писемності княжої доби необхідно шукати відповідь принаймні на три питання: а) хто був творцем цих унікальних пам'яток; б) як зображена у них людина; в) якою мірою ці твори впливали на інших людей. У цьому зв'язку важливо осмислити жанрові форми і особливості давніх пам'яток писемності, які безпосередньо заклали підвалини української літератури. Варто нагадати, що під жанром розуміють тип (вид) літературного твору, що історично склався, як певний зразок, на основі якого складаються літературні тексти. Давньоруські жанри тісно пов'язані з життєвим устроєм, буттям, побутом і розрізняються між собою своїм призначенням. Головним критерієм жанрів давньоруської літератури була практична мета, для якої призначався той чи інший твір. Ось чому, з погляду

⁴³⁹ Лихачев Д. Развитие русской литературы X – XVII веков: Эпохи и стили // Избранные работы: в 3 т. Т.1. Ленинград: Художественная литература. 1987. С. 24 – 254.

антропологізму, можна виділити в ній такі жанри: 1) **житіє**: жанр життя був запозичений з Візантії. Це найпоширеніший і найулюбленіший жанр давньоруської літератури. Житіє створювалося після смерті людини. Воно виконувало велику виховну функцію, оскільки житіє сприймалося як приклад праведного життя, яке необхідно наслідувати; 2) **давньоруське красномовство**: цей жанр частково був запозичений давньоруською літературою з Візантії, де красномовство було формою ораторського мистецтва; 3) **повчання**: це різновид жанру давньоруського красномовства, в якому давньоруські літописці намагалися представити модель поведінки для будь-якої людини; 4) **слово**: теж є різновидом жанру давньоруського красномовства. В слові багато елементів традиційної усної народної творчості, символів, відчувається наявний вплив казки, билини; 5) **повість**: це текст епічного характеру, що розповідає про князів, військові подвиги, князівські злочини; 6) **літопис**: оповідь про історичні події. Це найдавніший жанр давньоруської літератури, який відіграв важливу роль, не тільки повідомляючи про історичні події минулого, але й став одним із перших літературних, політичних і юридичних пам'яток, свідченням того, як уявлялися ідеальні дії і вчинки людини у певних обставинах.

Говорячи про людиноцентризм давньоруської літератури, варто виділити кілька основних її характеристик: 1) релігійна література, основною цінністю для людини в Давній Русі була її віра; 2) рукописний характер її існування і поширення; при цьому той чи інший твір існував не у вигляді окремого, самостійного рукопису, а входив до складу різних збірників, які ставили перед собою певні практичні цілі, мається на увазі, що всі ці настанови були своєрідними настановами, як жити правильно; 3) анонімність, імперсональність її творів (у кращому разі нам відомі імена окремих авторів, переписувачів книг, які скоромно ставлять свої імена або в кінці рукопису, або на його полях, або в заголовку твору); 4) зв'язок з церковною і діловою писемністю, з одного боку, і усною поетичною народною творчістю – з іншого; 5) історизм: його героями є переважно історичні особи, він майже не допускає вигадки і жорстко дотримується фактів.

Прийняття візантійського православ'я означало для України-Руси входження до кола християнських країн, відкривало шлях для політичних контактів з Європою. Великі можливості відкривали цінності християнства як духовної основи цивілізації, спільні для Європи, Візантії і Русі. На відміну від іудаїзму й ісламу, християнство було звернене безпосередньо до особистості людини. Християнство не знає культу підпорядкування, притаманного ісламу. В ньому людська індивідуальність може розкрити себе. Ісус Христос, син Божий, любить кожну людину, з любові до неї приніс себе в жертву і тим самим ніби очікує від кожної людини відповідного душевного руху.

Відповідно до цього, і уявлення про долю в християнстві не настільки фаталістичне, як в ісламі. Багато, якщо не все у справі спасіння залежить від власної волі особистості. Ці тенденції в християнстві відкривали можливості для самодіяльності людини, розвитку її економічної і політичної активності, прогресивного руху до більш ефективної економіки, кращого майбутнього⁴⁴⁰. Християнство наклало свій відбиток і на внутрішні духовні пріоритети давньоруської людини, яка шукала в житті справжність почуттів, відкритого прояву волі, повного і гармонійного втілення ідеалів істини, добра і краси. Вона прагнула постійного душевного діалогу зі самою собою і зі своїми близькими⁴⁴¹. Такі основні моменти злиття етнічного характеру з релігійним світоглядом, що втілилися в особистості наших далеких предків. Але була ще одна риса, характерна для всіх середньовічних культур: розчинення людини в світовому просторі, підпорядкування її поведінки і образу думки вищим законам. На Русі ця риса найяскравіше себе проявила в творах літератури і мистецтва: те цілісне сприйняття світу, яке дробилося у свідомості кожної конкретної людини, затушовувалося буденною повсякденністю, чітко прослідковується в архітектурних формах, у стилізованих малярських зображеннях, постає нам зі сторінок літературних пам'яток⁴⁴².

Відчуття значущості того, що відбувалося, значущості всього тимчасового, значущості історії людського буття не полишало давньоруську людину ані в житті, ані в мистецтві, ані в літературі. Людина завжди пам'ятала про світ у цілому як про величезну єдність, відчувала своє місце в цьому світі. Її дім розташовувався дверима на схід. Після смерті її клали в могилу головою на захід, щоби обличчям вона зустрічала сонце. Її церкви були звернені олтарями назустріч дню, що зароджується. Крім реального усвідомлення людиною своєї включеності у світовий порядок, це відчуття підкріплювалося традицією пояснення двоякої причинності події, що виникла в давньоруській літературі. Все, що відбувається в світі, має дві сторони: сторону, звернену до тимчасового, і сторону вічну – вічного задуму того, що відбувається в світі. Битви з половцями, заміна князя або будь-яка інша подія – все мало дві сторони. Одна сторона – це те, що відбулося, і в цьому була реальна причинність. Інша сторона – це одвічна боротьба добра зі злом, це прагнення Бога виправити людей, караючи їх за гріхи або заступаючись за них

⁴⁴⁰ Юрій М., Алексієвцев Л., Калакура Я., Удод О. Україна найдавнішого часу – XVIII століття: цивілізаційний контекст пізнання. Тернопіль: Астон, 2012. Кн I. С. 402 – 421.

⁴⁴¹ Калакура Я., Рафальський О., Юрій М. Українська культура: цивілізаційний вимір. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2015. С. 203 – 222.

⁴⁴² Там само. С. 203 – 236.

молитвами окремих праведників. У цьому випадку з реальною причинністю поєднується причинність надреальна⁴⁴³.

Перевага божественної волі окремої людини виявила себе і в тому, що авторський початок у давньоруській літературі був дещо приглушеним. Це не була література окремих письменників: вона, як і народна творчість, позиціонувала себе мистецтвом надіндивідуальним. Це було мистецтво, яке створювалося шляхом накопичення колективного досвіду і справляло вплив мудрістю традицій і єдністю всієї – в основному безіменної – писемності⁴⁴⁴.

Однак людина, як і в міфології та усній творчості, була центральним об'єктом літературної творчості. Відповідно до зображення людини перебуває і все інше: соціальна дійсність, побут, природа, історичні переміни світу тощо. В тісному контакті з тим, як зображується людина, знаходяться і всі художні засоби, що застосовуються автором. Література України-Руси знала кілька стилів у зображенні людини. В основному вони послідовно змінюють один іншого, а інколи існують і паралельно – в різних жанрах, обслуговуючи різні потреби суспільства. Найбільш цікавим у контексті нашого пізнання є стиль монументального історизму, тісно пов'язаний з політичним облаштуванням княжої державності, з розумінням прав і обов'язків князя, його патріотичного покликання тощо. Стиль цей розвивається головним чином у літописах, у воїнських повістях, у повістях про князівські злочини, але пронизує собою й інші жанри⁴⁴⁵.

Характеристики людей, людських стосунків і ідейно-художня побудова літопису становлять єдине ціле. Вони підпорядковані одним і тим самим принципам феодального світорозуміння, зумовлені класовою сутністю світогляду літописця. Людина була в центрі уваги мистецтва феодалізму, але людина не сама по собі, а як представник певного середовища, певного щабля в драбині феодальних відносин. Кожна діюча особа в літописі зображується тільки як представник певної соціальної категорії. Князь оцінюється за його князівськими характеристиками, чернець – за чернечими, містянин – як підданий або васал⁴⁴⁶.

Належність до певного щабля у соціальній драбині чітко проглядається в характеристиках діючих осіб у літописах. Для кожного щабля виробилися

⁴⁴³ Киричок О. Категорії лицарської етики в контексті філософської культури Київської Русі // Національний університет «Києво-Могилянська Академія». Наукові записки. Т.18. Філософія та релігієзнавство. Київ: Видавничий дім «КМ Академія», 2002. С. 38–43.

⁴⁴⁴ Досвід людської особи: Нариси філософської антропології / Войтила К., Кросбі Д., Федорика Д. та ін. Львів: Свічадо, 2000. 388 с.

⁴⁴⁵ Сліпушко О. Софія Київська: українська література Середньовіччя: доба Київської Русі (X – XIII століття). Київ: Аконт, 2002. 400 с.

⁴⁴⁶ Білоус П. Давньоукраїнська література і фольклор: проблема художнього коду. Житомир: Косенко, 2006. 109 с.

свої норми поведінки, свій ідеал і свій трафарет зображення. Індивідуальність людини виявляється повністю підпорядкованою її становищу у суспільстві, і зображення людей у давньоруських літописах XI – XIII ст. віддзеркалювало ті ідеали, які виробилися в панівній верхівці. Це не ідеалізація її суспільного становища. Людина гідна, зазвичай, тоді, коли вона відповідає своєму соціальному стану або коли їй приписується ця відповідність (останнє – частіше)⁴⁴⁷.

Твори княжої доби були тісно пов'язані з життям людини, з потребами суспільства. Саме життя, а відтак літературна традиція виробили ті ідеали, які і в реальній дійсності, і в літературі були мірилом людини. В літературному зображенні реальні люди або підтягувалися до цих ідеалів, визнавалися відповідними їм, або заперечувалися саме з точки зору цих ідеалів. І не тільки в літературі, але й в малярстві, передусім у монументальному. Це мистецтво спроможне втілити героїзм особистості, поняття честі, слави, могутності князя, станів відмінності в становищі людей. Безстрашність, мужність, вірність, щедрість, оскільки всі вони виявлялися у вчинках і словах, були доступні для читача, не приховувалися в глибині особистості, були виражені явно – словом, ділом, жестами, становищем, могли бути передані літописцем без особливого проникнення в тонкощі психології⁴⁴⁸.

Князі в літописах не знають душевної боротьби, душевних переживань того, що можна б назвати «душевним розвитком». Князі можуть відчувати тілесні, але не душевні муки. Впродовж усього життя, як фіксується в літописах, князь залишається незмінним. Навіть у тих випадках, коли літописець говорить про душевні вагання князя, видається, він більше ставить на терези всі «за» і «проти», ніж відчуває нерішучість. Тоді сама несміливість постає як риса політичних переконань, а не характеру⁴⁴⁹.

Князі і васали, князь і народ становлять єдине ціле, пов'язане феодалними відносинами. Народ проявляється як незмінне і безлике тло, на якому з найбільшою чіткістю виступає фігура князя. Народ ніби тільки обрамовує групу князів. Він виражає радість з приводу їх посадження на престол, тугу з приводу їх смерті, співає славу князям під час їх повернення з переможних походів; він завжди виступає в унісон, без єдиного індивідуального голосу, масою, де нерозрізнені окремі особистості, хоча й безіменні, на зразок тих великих груп, які умовно зображуються на іконах і фресках акуратно розмальованими рядами голів, за рівним першим рядом яких тільки ледве

⁴⁴⁷ Висоцький С. Київська писемна школа X – XII ст. Львів; Київ; Нью-Йорк: Видавництво М. П Коця, 1998. С. 158 – 160.

⁴⁴⁸ Горський В. Нариси з історії філософської культури Київської Русі (середина XII – XIII ст.). Київ: Наукова думка, 1993. 164 с.

⁴⁴⁹ Горський В. Нариси з історії філософської культури Київської Русі (середина XII-XIII ст.).

виступають верхівки голів другого ряду, за ним третього, четвертого тощо – без чіткого обличчя, без помітної індивідуальної риси. Їх мало не єдина перевага – вірність князю⁴⁵⁰.

Військові звитяги князя цікавлять літописця не тільки самі собою. Князь думає про князівство, про Руську землю. Власною доблестю показує приклад васалам. Князь уособлює могутність і гідність країни. Ось чому серед його переваг називають гарні характеристики воїна і державної людини. Ідеал князя в XI – XIII ст. був невіддільний від ідей патріотизму. Патріотизм – це не тільки обов'язок, але й переконання тих давньоруських князів, образи яких літописці наділяли позитивними рисами⁴⁵¹. Отже, серед основних характеристик монументального історизму можна виділити наявність певного літературного ідеалу і нерозривний зв'язок його з дійсністю. Людина за подібного зображення вимальовується швидше зі зовнішнього боку, вона дещо статична, її внутрішній світ зазвичай залишається недосяжним для читача. Чим міцніше стояв письменник XI – XIII ст. на ідеальних позиціях феодалного класу, тим переконливіше входив у його твори стереотип у зображенні людини, тим консервативнішим він був у своїх ідейних і художніх позиціях. Але варто було письменнику відступити від цих позицій, давши волю своїм особистим враженням, виявити особисте почуття до тієї чи іншої зображуваної особистості – і елементи нового, менш традиційного і більш своєрідного ставлення до дійсності проникали в його твори.

«Слово о полку Ігоревім» – один з найбільш гуманістичних творів світової літератури княжої доби. Він відзначений печаткою людяності, особливо уважного ставлення до людської особистості і наділений сильними і хвилюючими почуттями. Розповідаючи про похід руського війська, автор «Слова» переповнений такою сильною тугою, що не може втримати себе від втручання в дії Ігоря⁴⁵². Невідомий автор оспівує природу, змушує її відгукуватися на все, що відбувається серед людей. Почуття автора настільки великі, його розуміння чужого горя і чужих радостей таке гостре, що йому видається, ніби такими самими почуттями, переживаннями наділене все оточуюче. Тварини, дерева, трава, квіти – вся природа щедро наділяються людськими почуттями, здатністю розрізняти добро і зло; вони попереджають русичів про нещастя, переживають з ними горе і радощі. Це злиття автора і природи посилює значущість і драматизм того, що відбувається. Автор

⁴⁵⁰Кримський С. Софійні символи буття // Національний університет «Києво-Могилянська академія». Наукові записки. Київ: Видавничий дім «КМ Академія», 2002. Т. 18. Філософія та релігієзнавство. С. 6 – 10.

⁴⁵¹ Гайдукова Л. Внутренний мир древнерусского человека и его отражение в литературе периода Киевской Руси. URL: <http://garety.livejournal.com/289955.html>

⁴⁵² Махновець Л. Слово про автора «Слово о полку Ігоревім». Київ: Видавництво при КДУ, 1989. 264 с.

«Слова» з винятковою увагою проникає в душевні переживання своїх героїв. Йому близькі руські воїни, наділені епітетами, які розкривали прихильність автора до них. В основі геніальної спостережливості творця «Слова» лежала його любов до рідної страдницької землі, що і визначило глибоку народність змісту і форми⁴⁵³.

Окрім князя, не менш популярним героєм давньоруської літератури був билинний богатир – своєрідний збірний образ захисника своєї землі. Як відомо, богатирі володіли небаченою силою: Микула Селянинович однією рукою зміг вирвати з землі леміх, який не піддавався всій дружині князя Вольги. Добриня Нікітич грає на гусях в Києві, а «пісня його чутна в Царгороді». Кінь Ілля Муромця скаче «вище дерева, що стоїть, трохи нижче хмари, що пливе». Така сама гіперболізація притаманна і характеристиці ворожих сил, з якими зустрічаються богатирі. Вони наодинці стикаються з незліченною кількістю ворогів, яких «сірому вовку за три дні не обскакати», «чорному ворону за день не облетіти». Крім того, навіть наречена богатиря, за якою він, зазвичай, відправляється в далекі землі, володіє яким-небудь особливим даром⁴⁵⁴.

Цікаво, що і час у билинних героїв тече по-особливому. Ніхто не дивується, коли в оповіді богатир долає величезні відстані за край короткий термін. При цьому його шлях у деталях не описується, а сам час ніби зупиняється. Можливо, це прагнення до гіперболізації зумовлено ще і розмитістю в уявленні естетизації давньоруської людини, якій було важко визначати кордони прикрашання реальності, але автори намагалися повною мірою передати емоційну виразність під час роботи зі словом. Самі ж виконавці билин наймовірнішим подіям давали досить просте пояснення: «В давнину люди були зовсім не такі, як тепер, – богатирі». Прийнято виділяти дві групи героїв билин: старші богатирі і молодші. До старших належать Дунай, Волх, Святогор, які володіли наймовірною силою, наближаючись до стихійних міфологічних сил. Молодші богатирі – Ілля Муромець, Садко – звичайні люди без міфологічних рис, оскільки належали до нової історичної епохи.

Цікаво, що в билинах образ князя не завжди ідеалізується, а інколи правителі навіть постають не в найкращому вигляді. Наприклад, у билині «Ілля Муромець і Соловей Розбійник» присутній князь Володимир, який не робить поганих учинків, але й не володіє мужністю – адже він злякався Солов'я Розбійника⁴⁵⁵.

⁴⁵³ Сліпушко О. Образ автора у «Слові о полку Ігоревім» // Філологічні науки. Збірник наукових праць. Суми: СумДПУ ім. М. Макаренка, 2008. С. 115 – 221.

⁴⁵⁴ Білоус П. Давньоукраїнська література і фольклор: проблема художнього коду. 109 с.

⁴⁵⁵ Там само.

Окремо варто звернутися до жіночих образів давньоруської літератури, які хоча і нечисленні, але володіють яскравим характером, що запам'ятовується. Таким прикладом може бути образ княгині Ольги з «Повісті минулих літ». Вона мстить за смерть свого чоловіка і, разом з тим, виявляє мудрість державного правителя, будучи регентом свого сина Святослава⁴⁵⁶. В іншому жіночому образі – Февронії – також описується «мудра діва», але тут показана і святість дівчини. Февронія по-християнськи мудро і по-доброму ставиться до оточуючих, ніколи нікого не засуджує, проявляє до всіх милосердя. Розум Февронії даний від Бога, і її образ близький до Богородиці і святої рівноапостольної Ольги⁴⁵⁷.

У вже згадуваному «Слові о полку Ігоревім» звернення до жіночих образів на чолі з Ярославною пронизує всю оповідь. У творі прослідковується чергування сцен битви з відгуком на них жіночої сторони, що створює свій емоційний фон. Це і плач жінок, і плач Ярославни:

*«У Путивля вранці рано
Та й на башті, на горі,
Там смутная Ярославна
Ревно плаче на зорі»⁴⁵⁸*

Поряд з творами, де головний герой постає на сторінках у всій своїй рельєфності, в давньоруській літературі наявні пам'ятки, в яких немає зображення конкретної особистості, – це в основному пам'ятки церковної публіцистики, роль головного героя виконує сам автор. Подібна позиція мотивується характером цих творів, їх завданням. Автор «Слова», «Повчання», «Настанови» обов'язково повинен повчати і наставляти, зазвичай роблячи це від свого власного імені, як того вимагає форма проповіді. Незважаючи на те, що основні ідеї таких творів є частиною суспільної моралі, суспільної свідомості і служать меті перетворення того самого суспільства, так що автор ніколи не зміг би назвати ці ідеї своїми, – він, тим не менш, змушений підписуватися повним ім'ям і звертатися до читачів від своєї особи: «брати мої», «діти мої» тощо.

Автор, як головний герой твору, зображається так само виразно і лаконічно, ніби це був князь у літописі. Риси монументального історизму проглядаються за всіма ліричними учительними фразами, за всіма ліричними порівняннями. Перед нами чернець-проповідник, такий, яким він і повинен бути у феодальному суспільстві: жорсткий і суворий, але водночас наділений

⁴⁵⁶ Літопис Руський: За Іпатіївським списком. Київ: Дніпро, 1989. XVI. 590 с.

⁴⁵⁷ Сулиця Е. Женские персонажи древнерусской словесности: поэтическая образность и принцип синкретичности // Вестник Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина, 2014. №4 (45). С. 76 – 90.

⁴⁵⁸ Цит.за: Наш І. Історія українського народу. Київ: Богдана, 1993. С. 39.

усіма християнськими чеснотами, милосердний до людських слабостей інших, але який не допускає прояву слабостей у власному серці. Не варто вважати, що смиренні ченці, які писали ці повчальні звернення, свідомо прикрашали себе, користуючись правом автора. Зовсім ні, оскільки багато з них швидше навіть схильні применшувати власні заслуги, але таким був стереотип поведінки ченця в суспільстві, таким його зображали і в літературі.

У цьому зв'язку доцільно звернутися до творів Феодосія Печерського. Всі особисті риси цієї людини, відображені у повчаннях, постають перед нами не одразу. Вони ніби просвічуються під різнобарвною мозаїкою чеснот справжнього служителя Божого. Він ніжно звертається до своїх слухачів: «брати мої і отці», він ніби забуває про себе у відвертому бажанні служити ближньому: «...молюсь про вас від усієї душі, любі мої». І раптом у цьому християнському букеті красномовства з'являється фраза, що відбиває силу волі і силу духу Феодосія, його організаторський талант, навіть певну жорстокість у зверненні до порушників монастирського статуту: «І не можу я робити серед своїх так, як я хочу?!»⁴⁵⁹.

Феодосій розуміє своїх слухачів і говорить з ними зрозумілою для них мовою. Нудні настанови часто змінюються барвистими порівняннями, ніби наслідуючи Христа, який у своїх розмовах з людьми часто використовував притчу. Перед ігуменом недбалі ченці, яких потрібно жорстко покарати за лінощі і наставити на шлях істини. Ось як Феодосій справляється з цим завданням, звертаючись до найсвятіших почуттів у кожному із слухачів – до почуттів патріотичних. Він порівнює служителів віри з воїнами раті, одночасно обіцяючи ченцям славу і честь. «Адже якщо трапиться війна і загрубить труба, то ніхто не дрімає, – так і воїну Христа не личить лінуватися»⁴⁶⁰. Однак воїни жертвують усім «заради минущої слави», «щоби не бути осоромленими». Шанобливіше бути воїном Христа тому, що «страждаємо у боротьбі з ворогами нашими, щоби, перемігши, отримати вічну славу і удостоїтися честі небувалої». Дивно, як автор, сам будучи головним героєм твору, виводить на суд тих, до кого він звертається. Ці люди, згідно з літературною традицією, позбавлені індивідуальних рис, але, без сумніву, не ченці, жорстко оцінені автором з позицій відповідальності ідеалу священнослужителя.

Є ще один аспект у зображенні особистості, який заслуговує розгляду. У давньоруській літературі особливо часто трапляється художньо точний опис смертей. Смерть володіє найбільшою значущістю у житті людини. Тут важливе тільки людське, і тут увага до особистості з боку автора досягає

⁴⁵⁹ Александров О. Старокиївська агіографічна проза XI – першої половини XIII ст.: монографія. Одеса: АстроПринт, 1999. 272 с.

⁴⁶⁰ Єрьомін І. Літературна спадщина Феодосія Печерського // Хроніка, 2000. 2003. №53 – 54. С. 622 – 628.

найбільшої сили. Дивні приклади упокорення і мужності перед неминучістю зрадницької смерті показують Борис і Гліб у «Похвалі святим мученикам Борису і Глібу». Автор свідомо в деталях описує останні хвилини страждальців, він вкладає у цей опис усі свої почуття. Залишаючись наодинці з убивцями, Борис намагається закликати їх до християнського милосердя власним прикладом непротивлення злу. «І коли почув він злісний шепіт біля намету, то затремтів, і потекли сльози з очей його, і промовив: «Слава тобі, Господи, за все, тому що удостоїв мене прийняти цю гірку смерть і перетерпіти все заради любові до заповідей твоїх... Як Господу завгодно – так і буде». Душевну шляхетність Бориса, його внутрішню мужність, що виходить з любові до Бога, автор передає у зворушливому передсмертному зверненні молодого князя: «Брати, приступивши, закінчіть доручене вам. І нехай буде мир брату моєму (Святополку) і вам, брати!»

Так само чинить і Гліб: з іменем Бога на устах, з вірою і смиренням у серці. Але Гліб молодший, і тому автор дозволяє йому проявити певну слабкість: те, що Борис намагався зробити власним прикладом, поведінкою, його брат виражає словами – він просить убивць помилувати його. «І дивлячись на вбивць, змирившись, з болем у серці, важко вдихаючи і заливаючись слізьми, почав жалібно просити». Але бачачи, що найманці глухі до його прохання, Гліб пікорюється долі, відкриваючи в останньому викрику всю чистоту своєї душі: «Якщо вже почали, зробіть те, для чого послані!»⁴⁶¹.

Люди давньої України-Руси, що постають перед сучасниками зі сторінок її пам'яток, відрізнялися одні від одних своїм внутрішнім світом, своїми бажаннями, своїм характером. Незважаючи на певну трафаретність у зображенні людини, продиктовану пануючим у тогочасній літературі стилем монументального історизму, портрети і характеристики давніх русичів є так само цікавими і яскравими, якими їх бачили давньоруські письменники. Крім того, самі автори нерідко постають перед читачем як герої власних творів. Їх оцінка дійсності, їх бачення світу проглядається за кожним рядком, і завдяки цьому сучасний читач має можливість судити про душу давньоруської людини, яка затаїла в собі свій антропологічний код.

⁴⁶¹ Сказание о Борисе и Глебе // Памятники литературы Древней Руси: XI – XII века. Москва: Художественная литература, 1978. С. 278 – 303.

РОЗДІЛ 4

АНТРОПОКУЛЬТУРНІ І МЕНТАЛЬНІ ПРОЦЕСИ В УКРАЇНІ ДОБИ РЕНЕСАНСУ І РЕФОРМАЦІЇ

Отримавши потужний ресурс християнських цінностей, традиційний антропологічний код української культури, незважаючи на нищення культурних осередків і освіченої еліти, глибокі травми монголо-татарського панування, асиміляційні процеси, відсутність власної держави, виявився готовим до сприйняття людиноцентричних ідей Ренесансу. Як це не парадоксально, але перебування більшості українських земель у складі Великого князівства Литовського, а відтак Речі Посполитої, тісно пов'язаною зі західною культурою, сприяло, хоч із певним запізненням, долученню українства, насамперед його передової верстви, до загальноєвропейської філософії гуманізму епохи Відродження.

Визнання цінності людини як особистості, її права на свободу і самовираження накладалося на нове розуміння культурних надбань античної спадщини, їх світськості, на осягнення пріоритету гідності і благородства духу, а не багатства, заклало фундамент для своєрідного обожнювання людини, утвердження її цілісності, індивідуальності та самоцінності. Для ренесансного світогляду характерні тенденції взаємодії людини, природи і Бога, підвищення інтересу до освіти і науки, їх гуманізація.

Людиноцентричний Ренесанс органічно, хоча й суперечливо доповнювала філософія Реформації. На теренах України ці процеси розгорталися паралельно в пошуках шляхів для примирення католицької та православної конфесій, призвели до появи Української греко-католицької церкви, поступово набуваючи соціального і національного забарвлення. Не пориваючи з візантійсько-києворуською традицією, культурні процеси в Україні дедалі ширше спиралися на західноєвропейські цінності та надбання. Водночас вони формували дуалістичні культурні орієнтації, поліфонічність культурного і релігійного життя, що, в свою чергу, стримувало природний процес утвердження української ідентичності, але активізувало протидію чужоземній експансії.

Українське середовище доби Ренесансу та Реформації продукувало цілу плеяду мислителів, які здобули західну освіту і, з одного боку, долучилися до європейського цивілізаційного процесу, а з другого, створювали місцеві ренесансні осередки і формували український тип гуманістичної культури.

4.1. Людина в епоху Ренесансу та раннього модерну

Низка кардинальних змін в економічному, соціальному і духовному житті Західної Європи в кінці XIV ст. ознаменувала початок нової епохи, що дістала назву Відродження, або Ренесансу (заново народжений) – епохи в історії культури, яка прийшла на зміну культурі середніх віків, – попередниця культури Нового часу. Умовні хронологічні рамки епохи: початок XIV – остання чверть XVI ст., а в деяких випадках – перші десятиліття XVII ст. (наприклад, в Англії і особливо в Іспанії). Відмітна риса епохи Відродження – світський характер культури і її антропоцентризм (тобто цікавість, у першу чергу, до людини і її діяльності). З’явилася цікавість до античної культури, відбулася ніби її відродження – так і з’явився цей термін. Термін «відродження» бачимо вже в італійських гуманістів, наприклад, у Джорджо Вазарі. У сучасному значенні термін був уведений в обіг французьким істориком XIX ст. Жюлем Мішле. Нині термін «Відродження» перетворився на метафору культурного розквіту і широко застосовується в науковій літературі⁴⁶².

Помітне значення для становлення Відродження мало падіння Візантії. Візантійці втікали в Європу, взявши зі собою книги і твори мистецтва, що містили багато античних джерел, невідомих середньовічній Європі. Епоха Ренесансу посідає особливе місце в історії людської цивілізації, оскільки вона дала людству цілу плеяду видатних учених і суспільних діячів, серед яких Микола Кузанський, Леонардо Бруні, Марсиліо Фігіно, Галілео Галілей, Микола Коперник, Джордано Бруно, Джовані Піко дела Мірандола, Лоренцо Валла, Джаноцо Манеті, П’єтро Помпонаці, Жан Боден, Мішель Монтень, Томас Мор, Еразм Роттердамський, Мартин Лютер, Томаза Кампанелла, Ніколо Макіавеллі. Вершина Ренесансу – це творчість трьох великих італійців – Леонардо да Вінчі (1452 – 1519), Мікеланджело Буонаротті (1475 – 1564) і Рафаеля Санті (1483 – 1520).

З погляду людиноцентризму цієї доби, на перше місце висунулася **проблема індивідуальності**. Власне, саме цим відрізнявся дух Ренесансу від Середньовіччя – іншим образом людини. Вже на початку епохи Відродження, наприклад, людей переповнювало палке прагнення до слави. Ця життєва установка, здавалось би, абсолютно природна, не була притаманна людині середньовічного суспільства. У людей розвинулося усвідомлення краси природи, якого раніше практично не існувало. Починаючи з XVI ст. виникає непоборна пристрасть до праці, якої до того не було у вільної людини.

⁴⁶² Кашуба М. В., Паславський І. В., Захара І. С. Філософія Відродження на Україні: [монографія]; АН УРСР, Ін-т сусп. наук. Київ: Наук. думка, 1990. 332 с.

Процес зростаючого відособлення людини від першопочаткових зв'язків досяг найвищого стану саме в епоху Ренесансу. «Про жодну культуру, включно Нового часу, не можна було сказати, що стрижнем і основою її розвитку був пошук індивідуальності, прагнення усвідомити й обґрунтувати незалежну перевагу особливої індивідуальної думки, смаку, обдарованості, способу життя, тобто самоцінність відмінності. Отримавши перші імпульси в італійському відродженні, пройшовши через складні перетворення в XVII ст., лише в кінці епохи Просвітництва ця ідея нарешті сформувалася і в минулому столітті почала торувати собі дорогу на європейському ґрунті, потроху втрачаючи зухвалу незвичність»⁴⁶³.

Отже, історія Європи й Америки з кінця Середньовіччя – це історія повного відособлення індивіда. Потрібно було більше чотирьохсот років, щоби зруйнувати світ середньовічних обмежень людини. У багатьох відношеннях індивід виріс, розвинувся розумово й емоційно, ступінь його участі у культурних досягненнях набув незбагнених раніше масштабів. «Але водночас диспропорція між свободою від будь-яких зв'язків і обмеженими можливостями для позитивної реалізації свободи й індивідуальності призвела в Європі до панічної втечі від свободи в нове ув'язнення або, меншою мірою, до позиції повної байдужості»⁴⁶⁴.

Саме в епоху Ренесансу проявилася двоякість свободи. З одного боку, зростаюча незалежність людини від зовнішньої влади, а з іншого – посилення її ізольованості, відчуття мізерності і безсилля. Підсумком прогресуючого руйнування середньовічної соціальної структури було виникнення індивіда в сучасному сенсі слова. Ось що писав з цього приводу Я. Буркхардт: «в Італії зароджується об'єктивізм щодо держави і людських справ взагалі, а поряд з цим виникає і швидко зростає також суб'єктивізм як протиположна, і людина, пізнавши саму себе, набуває індивідуальності і створює свій внутрішній світ. Так, раніше греки піднялися над варварами, а араби, завдяки їх яскравішій індивідуальності – над іншими азійськими племенами»⁴⁶⁵.

Людина усвідомлює, що вона, як й інші, – це індивіди, окремі істоти, відкриває для себе, що природа – щось окреме від неї, і ця окремішність має два аспекти. По-перше, необхідно теоретично і практично нею володіти, а по-друге, можна насолоджуватися її красою. Людина відкриває світ і, практично, віднаходячи нові континенти, розвиває в собі той дух, який дозволив Данте Аліг'єрі сказати: «Моя країна – увесь світ»⁴⁶⁶.

⁴⁶³ Баткин Л. Возрождение // Человек. Москва: Наука, 1991. Т. 1. С. 217.

⁴⁶⁴ Фромм Э. Бегство от свободы. Москва: Прогресс, 1990. С. 40.

⁴⁶⁵ Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии. Опыт исследования. Москва: Юрист, 1996. С. 129.

⁴⁶⁶ Цит. за : Гуревич П. Философия человека. Москва: ИФРАН, 1999. С. 53.

Висування на передній план людини і її активно-подвижницької ролі у бутті привели до переоцінки акту гріхопадіння, що розглядалося в попередній період однозначно з негативного боку як подія, з якої розпочався гріховний і самотній шлях людства. У поглядах багатьох передових діячів тієї епохи (К. Салютаті, Дж. Манетті, Л. Вала) підкреслювалося, що це заклало початок не тільки людській історії, але й висуванню людини на небачену раніше вершину з активізацією в ній творчого початку⁴⁶⁷. У цьому творчому подвигу і міститься індивідуалізація людини, яка характеризувалася проявом таланту, неперевершених здібностей у різних галузях і всебічною розвиненістю своєї особистості. Але це була доля сильних особистостей, які володіли великими інтелектуальними і творчими здібностями, що виділяли їх з маси. Ця обставина дозволяла їм не бути прив'язаними до громади чи роду, тобто вони намагалися зберегти свою індивідуальність – «Я», яке приводило до виникнення «передчуття» самотності.

Перетворення, що почалися в суспільному житті і в свідомості людей епохи Ренесансу, породжували і протилежні тенденції, спрямовані не тільки на руйнацію корпоративного духу Середньовіччя через утвердження особистості, що індивідуалізувалося, але й зростаюче відчуження людини, яке супроводжувалося відчуттям непотрібності і загубленості у безкінечному Всесвіті. У філософській системі Б. Паскаля людина саме і постає такою самотньою, нікому не потрібною істотою, залишеною Богом у Всесвіті. Як наслідок – невизначеність, дезорієнтація і відчуження, що призводять до інтелектуальної самотності. Пізніше Д. Юм на підтвердження слів Б. Паскаля пише: «Перш за все, мені страшно і сумно за ту безнадійну самотність, на яку прирікає моя філософська система»⁴⁶⁸. У філософській системі Б. Паскаля, з одного боку, Бог, що знаходиться за межами цієї «безкінечної розміреності», з іншого – сам Всесвіт. Таке становище породжує тільки екзистенціальну безперспективність і пізнавальну невизначеність. Світ чужий, у ньому немає місця людині, обмеженій у своїх можливостях. «Так що ж є людина в природі? Ніщо, порівняно з небуттям, середина між ніщо і все»⁴⁶⁹. Але вона є щось по відношенню до небуття, і це гарант її буття. «Всі наші чесноти знаходяться в думці»⁴⁷⁰. І тільки наше усвідомлене сходження від буденного знання до абсолютного знання піднімає людину над безкінечністю Всесвіту, наближаючи її до Бога. Самотність у Всесвіті долається роздумами. Таким чином, думка може прирікати на самотність, а може бути спасінням від неї.

⁴⁶⁷ Полікарпов В. Лекції з історії світової культури. Київ: Знання, 2000. 359 с.

⁴⁶⁸ Цит. за : Таранов П. Многоликая философия. Донецк: Сталкер, 1998. С. 319.

⁴⁶⁹ Паскаль Б. Мысли. Малые сочинения. Письма. Москва: Нф «Пушкинская библиотека», ООО «Издательство ЛСТ», 2003. С. 108.

⁴⁷⁰ Там само. С. 112.

Необхідність подолання відчужуваної свідомості і тенденцій народжуваної космічної самотності була однією з основних завдань філософії М. Монтеня, який орієнтував людину, на відміну від Паскаля, шукати спасіння навколо себе – в природі, а не за її межами, в Богові. Його філософія базувалася на натуралістичному уявленні людини як органічної частини природного світу. «І якщо ви прожили один-єдиний день, ви бачили вже все. Кожен день такий самий, як всі інші дні. Немає ані іншого світу, ані іншої пільми. Це сонце, цей місяць, ці зірки, це облаштування Всесвіту – все це те саме, з чим жили ваші предки і що виростить ваших нащадків»⁴⁷¹.

Водночас, варто відзначити суттєву роль протестантизму в переході від аполлонівського духу (духу спільності) до фаустівської душі (самотної душі), що презентував внутрішньо-діяльний тип особистості, з притаманною йому установкою на глибоку внутрішню рефлексію. Розчинена індивідуальна воля людини в Богові, за законом «зворотного зв'язку», набуває певної багаторазової сили в земній діяльності, що обґрунтовувало активну поведінку в земному житті. Тому зовнішні риси поведінки – працелюбність, бережливість, накопичення, скромність, помірність поєднувалися з відчуттям глибокої провини, страху і розкаяння перед всемогутнім Богом. У кінцевому підсумку в європейській культурі такий тип особистості і почав переважати⁴⁷².

Перш за все, це стосується вчення М. Лютера, яке, зовнішньо звільняючи людину, внутрішньо, навпаки, закріпачувало її ще більше. «Лютер переміг рабство за набожністю тільки тим, що поставив на його місце рабство за переконанням. Він зруйнував віру в авторитет, відновивши авторитет віри. Він перетворив попів на вірян. Він звільнив людину від зовнішньої релігійності, зробивши релігійність внутрішнім світом людини. Він емансипував плоть від кайданів, наклавши кайдани на серце людини»⁴⁷³.

У психоаналітичному дослідженні лютеранства Е. Фромм, розділяючи погляди К. Маркса, зазначав, що воно сприяло звільненню індивіда «від усіх кайданів, якими сковувала його духовна влада; але саме це звільнення принесло йому самотність і поселило в його душі повну розгубленість, крім того, придушило його відчуттям власного безсилля і нікчемності»⁴⁷⁴. Таким чином, постулат «загальної святості», висунутий і обґрунтований

⁴⁷¹ Монтень М. Опыты: в 3-х кн. Москва – Ленинград: Изд-во Академии наук СССР, 1954. Кн. 1. С. 118.

⁴⁷² Войналович В. Протестантизм // Політична енциклопедія редкол.: Ю. Левенець (голова). Ю. Шаповал (заст. голови) та ін. Київ: Парламентське видавництво, 2011. С. 611.

⁴⁷³ Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 50-ти т. Изд. 2-е. Москва: Государственное изд-во политической литературы, 1995. Т. 1. С. 422 – 423.

⁴⁷⁴ Фромм Э. Бегство от свободы. С. 98 – 99.

М. Лютером, ламав середньовічний корпоративний дух, розривав зв'язки людини не стільки з церковною організацією, скільки з усіма оточуючими, індивідуалізуючи його в «священстві». Віднині кожна людина сама була собі священиком. орієнтована на внутрішнє переживання своєї власної гріховності, на внутрішній голос винятково своєї совісті, залишаючись з Богом наодинці. Її душа була звернена до внутрішньої аскези, стаючи для самої себе справжнім монастирем, де відбувається інтимно-особистісний діалог з Богом, в якому людина має переживати істину в смиренній самотності. У кінцевому підсумку, в лютеранстві августинівський погляд на людину піддався радикалізації, людина мала ще глибше і в самотності переживати своє гріховне, мізерне і безпорадне становище у світі⁴⁷⁵.

Ще в більш категоричній формі подібне становище людини висловив кальвінізм у своєму центральному догматі про початкове божественне розділення людей на вибраних і невибраних: «Святий Августин стверджував, що Бог розділив людей на вибраних і проклятих не за їх заслуги і гріхи, а за власним розсудом»⁴⁷⁶. Цей догмат, на наш погляд, утверджував амбівалентне ставлення людини до Бога й оточуючого світу. З одного боку, це призводило до відчуження людини від Бога, з іншого – підкоряло її Богу. Але з того й іншого боку вона уявлялася пасивною і смиренною істотою. Зате це надавало людині значного спектра можливостей у своєму земному житті, трансформуючи її з пасивної істоти, якою вона була в середньовічному світі, в активно діяльне створіння з сильною волею, як сам Бог. Водночас людина включалася механічно в соціум як інструмент Бога на знак своєї вибраності. Світ і суспільство ставали зовнішніми, чужими і відчуженими (людина «визрівала» самотійно), всі інтенції людини були спрямовані на Бога і на свою сутність⁴⁷⁷.

Друга особливість поглядів епохи Відродження на людину пов'язана з проблемою *духовності та гуманізму*. Зміни у духовному житті суспільства найраніше проявилися у Флоренції. Саме тут був сформульований заклик про відродження античної культури і філософії. Розвиток італійських міст-республік привів до зростання впливу станів, які не брали участі у феодалних відносинах: майстрів і ремісників, торговельників і банкірів. Для них була чужою ієрархічна система цінностей, створена середньовічною, здебільшого церковною, культурою, і її аскетичний, смиренний дух. Це привело до появи гуманізму – суспільно-філософського духу, що розглядав людину, її активну, творчу діяльність як вищу цінність і критерій оцінки суспільних інститутів. У

⁴⁷⁵ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. Москва: Прогресс, 1990. С. 66.

⁴⁷⁶ Рассел Б. История западной философии. Москва: Феникс, 1998. С. 414.

⁴⁷⁷ Лященко М. Феномен одиночества как тип личности в эпоху Возрождения и Реформации // Философские науки, 2017. № 1 (75). С. 143 – 145.

містах почали виникати світські центри науки і мистецтва, діяльність яких була поза контролем церкви. Соціальними коріннями гуманізму визначалася антифеодална, антисхоластична й антитеологічна спрямованість гуманістичної філософії. І завданням філософії було вже не протиставлення в людині божественного, природного, духовного і матеріального початків, а розкриття їх гарантійної єдності⁴⁷⁸.

Ідеї великого флорентійця Франческо Петрарки, основоположника ренесансного гуманізму, такі, як усвідомлення цінностей людського буття, були розвинені і доповнені його продовжувачем Колюго Салютаті. К. Салютаті вважав, що у людини земне призначення і її обов'язок – спільно будувати земний град⁴⁷⁹. Якщо з часів Сократа філософська антропологія більшого значення надавала усамітненому внутрішньому діалогу людини, то гуманісти пішли далі. Ф. Петрарка зазначав, що якщо ми хочемо залишатися людьми, потрібно спілкуватися з людьми, допомагаючи їх душам нашими словами⁴⁸⁰.

Звичну філософську схоластику мислителі Відродження замінили дослідженням конкретних етичних проблем, а також проблем політики, економіки, права, логіки й естетики. Це був і новий метод, і нова філософія. Неоплатонік Марсиліо Фігіно, голова Платонівської академії, урівноважив платонізм з християнською релігією; при цьому і філософія, і християнська ідеологія зберегли своє «лице»⁴⁸¹. В Академії були досить освічені люди, які знали стародавню міфологію, Біблію, християнство, всю світову філософію і світову літературу. Такий різносторонній тип ерудиції назавжди залишився в історії людства як парадигма освіченості взагалі. Духовна атмосфера епохи Відродження чудово відбивається в літературі, піонером якого прийнято вважати італійського поета Данте Аліг'єрі, який розкрив сутність людей того часу у творі за назвою «Комедія», згодом переназваному «Божественною комедією»⁴⁸².

Виразником душ гуманістично мислячої європейської інтелігенції епохи Відродження визнаний Еразм Роттердамський. Він залишив значний літературний спадок: підручники, за якими вся освічена Європа навчалася витонченості латинської мови; трактати про виховання, які говорять про Еразма як творця нової гуманістичної педагогіки; діалоги, в яких він захищав принципи нового гуманізму. Еразм створив так звану філософію Христа, де

⁴⁷⁸ Семенов А. Досконалість як форма добродесного життя людини в гуманістичній філософії XIV – XVI століть.: автореф. дис. канд. філософ. наук; Львівський державний університет імені Івана Франка. Львів, 1998. 24 с.

⁴⁷⁹ Киричок О. Філософія. Підручник. Полтава: РВВПДАА, 2010. 381 с.

⁴⁸⁰ Там само.

⁴⁸¹ Фігіно М. Коментарий на «Пир» Платона // Естетика Ренессанса: Антологія. В 2-х т. Т. 1. Москва: Искусство, 1981. 495 с.

⁴⁸² Скрипалюк Б. Данте Аліг'єрі. URL: <https://tureligious.com.ua/dante-alihjeri>

він засуджував богословські суперечки, зовнішню обрядову релігійність, пишноту культу, виправдання грабіжницьких війн і спалення еретиків. Релігійному фанатизму Еразм протиставив широке розуміння християнства, яке допускає спасіння всіх чеснот людей⁴⁸³.

Парадигма особистісного розвитку людини як елемент духовності формувалася в літературі, драматургії, а також під впливом кращих зразків архітектури. Особливе значення в цьому напрямі надавалося симетрії, пропорції, геометрії складових частин, про що наочно свідчать уцілілі зразки римської архітектури. Складна пропорція середньовічних будівель змінюється впорядкованим розташуванням колон і піластр, на зміну несиметричним обрисам приходять напівколо арки, напівсфера купола, едикули тощо.

У скарбницю світової архітектури увійшли роботи Мікеланджело Буонарроті – головного архітектора пізнього Відродження, який керував грандіозними будівельними роботами в папській столиці (собор Святого Петра, драбина Лауренціани)⁴⁸⁴. Філіппо Брунеллескі, засновник ренесансної архітектури, розробив теорію перспективи й ордерну систему, повернув у будівельну практику багато елементів античної архітектури, створив уперше за багато століть купол Флорентійського собору, який донині домінує в панорамі Флоренції⁴⁸⁵.

Через філологію і поезію, тісно пов'язані між собою, через наукове пізнання народилися нові принципи духовності і гуманізму. Така людина повна віри в саму себе і приписує собі всі свої заслуги. Ідеал людини тепер – універсальність і різнобічність, яку шанують і якій поклоняються. З обдарованістю і різнобічністю людини гуманісти пов'язували уявлення про її чесноти. Особливо знаменна «Мова про чесноти людини» Джовані Піко дела Мірандоли, в якій доводиться, що людина – це четвертий світ і становить максимальний синтез усіх сфер буття, не притаманний ніякому з інших трьох світів (піднебесного, небесного і підмісячного). В цьому творі Джовані Піко формулює важливу для всього вчення Відродження про людину думку: людина творить себе сама. Згідно з християнським ученням, Бог створив людину за своїм образом і подобою, але оскільки Бог – істота, ніким не створена, то створена ним людина має створити саму себе. «Ти не обмежений ніякими кордонами, визначиш свій образ за своїм рішенням. Я ставлю тебе в центрі світу, щоби звідти тобі зручніше оглядати все, що є в світі»⁴⁸⁶. Гімн

⁴⁸³ Кочан Н. Роттердамський Еразм Дезідерій // Політична енциклопедія / редкол.: Ю. Левенець (голова), Ю. Шаповал (заст. голови) та ін. Київ: Парламентське видавництво, 2011. С. 643.

⁴⁸⁴ Брион М. Микеланджело. Москва: Молодая гвардия, 2002. 320 с.

⁴⁸⁵ Степанов А. Искусство эпохи Возрождения. Италия. XIV – XV века. Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2009. С. 509.

⁴⁸⁶ Пико делла Мирандолла Дж. 1981. Речь о достоинстве человека. Комментарии к канцоне о любви Дж. Бенивьени. Эстетика Ренессанса. Москва: Искусство. Т. 1. С. 84.

антропоцентризму створив інший гуманіст – Альберті в трактаті «Про сім'ю». Людина – це «щасливий смертний бог», який розкриває земні таємниці: «він один створений для пізнання і захоплення красою і багатством небес, він осягає і діє за допомогою розуму і доброчесності»⁴⁸⁷.

Деякі критики дорікали гуманістам Відродження у філософському дилетантизмі, що проявлялося, на їхню думку, у відсутності систематичних побудов. Але не варто забувати, що філософією, як вважає Е. Гарен, може бути й інший тип філософствування: відкритий, проблематичний, несистематичний⁴⁸⁸. І гуманісти справді не захотіли жертвувати власним стилем мислення заради такої філософії, яка узагальнює будь-яку проблему, вміщуючи в заздалегідь підготовлені рамки будь-які можливі варіанти. На противагу схоластичному вченню про природу, мислителі епохи Відродження на перший план висувають вивчення природи, експериментальний метод дослідження. Саме так виникає натурфілософія. Її, перш за все, відрізняє предмет дослідження – «філософія природи» і підхід до основних проблем філософії. Початок натурфілософії поклав Бернардіно Телезіо. Філософія, на його думку, має звільнитися від теології, хоча сам Ф. Телезіо визнає акт божественного творіння. Подальший розвиток природи не потребує втручання потойбічних сил. На думку філософа, розумна душа не вільна від матерії, від людського тіла. Люди відрізняються одні від інших розумом, зростом, формою голови і всього тіла і ще більше – через дух, який поширюється по всьому тілу, заповнюючи нервову систему людини.

Натурфілософія різко підвищила цінність окремої людини як унікальної істоти. Але все-таки головна особливість ренесансної філософії – її гуманістичний пафос, відчуття краси і величі природи, стихійна діалектика. Ідею зближення Бога зі світом, Творця – з творінням ще більше поглибив Джордано Бруно, створивши пантеїстичне вчення, вороже середньовічному теїзму. Центральною категорією філософії Дж. Бруно є єдине, що одночасно є причиною і самотутністю речей. У Єдиному матерія збігається з формою, а духовне – з тілесним. Єдине – це Всесвіт. Він існує і не може щезнути. Людина божественна, так само як божественна і природа, що її створила і частиною якої вона є. Але божественним робить людину потяг до знання і вищої діяльності⁴⁸⁹. Дж. Бруно – один з найскладніших мислителів Відродження. Багато його ідей зараз оцінюються заново.

Поворот Відродження до людини і її культури помітний у сфері філософських поглядів на суспільство і політику. Замість однобокого релігійного

⁴⁸⁷ Альберті Л. Трактат о семье. Опыт тысячелетия. Москва: Юрист. С. 362.

⁴⁸⁸ Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. Москва: Прогресс, 1986. С. 56.

⁴⁸⁹ Элиаде М. История веры и религиозных идей. Том III. От Магомета до Реформации. Москва: Критерион, 2002. 505 с.

підходу з'явилися концепції, які розглядали життя людини в її природному прояві – економічному, соціальному і політичному. Центром соціально-філософських поглядів стала держава, в якій прогресивні сили суспільства розглядалися як головне зброя проти церковної влади. Ці проблеми, хоча і по-різному, ставляться в реалістичній концепції Ніколо Макіавеллі і в утопічних конструкціях Томаса Мора і Томазо Кампанелли.

В історію науки Н. Макіавеллі ввійшов як родоначальник політичного реалізму і творець доктрини моральної ціледоцільності. У своїх працях «Правитель» і «Роздуми на першу декаду Тіта Лівія» він найбільш послідовно висловив політичну думку епохи Відродження. Предметом його аналізу є світ людських стосунків, проблеми перетворення, підняття і загибель держави. Н. Макіавеллі не розділяє ідею еволюції суспільства і природи: «роздумуючи про історичний хід подій, я приходжу до переконання, що світ завжди однаковий»⁴⁹⁰. Зі суто земних, практико-політичних позицій, він розглядає релігію, вважаючи, що, як і все в житті людей, релігія знаходиться у владі необхідності. Християнська релігія перебуває в занепаді тому, що вступила в суперечність з політичною практикою. Політиці має підпорядковуватися не тільки релігія, але й мораль. Завдання релігії – забезпечити духовну єдність народу і держави через виховання в населення мужності, громадянської доброчесності і любові до земної слави.

Не менш важливою в філософії Ренесансу є проблема *природи людини*. Тогочасні мислителі розглядали її як постійну величину. Так, уже згадуваний знаменитий французький скептик XVI ст. Мішель Монтень вказував на великі труднощі для тих, хто досліджує людські вчинки. «Як правило, наші дії так різко суперечать одні одним, що видається неймовірним, щоби вони виходили з одного джерела»⁴⁹¹. «Досвіди» – основний філософський твір М. Монтеня, в якому в несистематизованій, афористичній формі викладені його спостереження над оточуючим життям, «практично-філософський погляд» на людину. Автор підкреслював, що є певні підстави складати собі думку про людину за найбільш звичними для неї рисами поведінки у житті. Однак наші звичаї і погляди непостійні. Ті самі мислителі, які намагаються представити нас постійними, насправді підганяють наші вчинки під певний узагальнений образ. У житті, як розмірковував М. Монтень, ми метушимися між різними планами: в наших бажаннях ніколи немає постійності, немає свободи, немає нічого безумовного. Ми всі позбавлені цілісності і складаємося з окремих клаптиків, кожен з яких у конкретний момент відіграє свою роль. Настільки багатогранна і різноманітна будова, що в різні моменти ми не менше

⁴⁹⁰ Цит. за: Аралова Е. Духовность и гуманизм эпохи Возрождения // Власть. 2015. № 3. С. 50 – 51.

⁴⁹¹ Монтень М. Опыты // Человек. Москва: Наука, 1991. С. 259.

відрізняємося від самих себе, ніж від інших. Погляди М. Монтеня пов'язані з тотальною критикою ренесансного титанізму. Це визнання слабкості людської істоти і це вираження безсилля перед хаосом життя. Вчений не сприймав ренесансний титанізм, ренесансний артистизм і ренесансне самоствердження людської особистості в її принциповому і непорушному антропоцентризмі.

Про людську природу роздумував і інший мислитель, засновник експериментальної науки Нового часу Френсіс Бекон. На його думку, природа в людині часто буває прихована, інколи придушена, але зрідка знищувана. «Примус змушує природу помститися за себе, повчання дещо утихомирюють її прагнення, але тільки звичка може її переробити або підкорити»⁴⁹². Де природа могутня і перемога, відповідно, важка, першим кроком до неї має бути вміння вчасно приборкати своє прагнення. І нехай ніхто не вірить перемозі над своєю природою, оскільки природа може довго не давати про себе знати і знову ожити за певних обставин.

Інший італійський філософ Томазо Кампанелла зазначав: людина піднімається над тваринним духом набагато вище, ніж цей дух піднімається над неживими речами, але це відбувається не тому, що людина володіє кращими органами, а тому, що в ній міститься дещо вище, ніж просто тілесний дух. За його словами, важливо враховувати також божественність людини, на яку вказує магія. Вона творить чудеса руками людини – як ті, які може створити природа, на зразок чудес єгипетських магів.

Роздуми представників пізнього Ренесансу про людську природу зводилися в основному до обґрунтування винятковості людини як живої істоти, що піднімається над іншими живими істотами. Філософи вказували на той факт, що саме людська діяльність виділяє людину з природного царства⁴⁹³. Ренесансний індивідуалізм відбивав стихійне самоствердження людини. Звідси вільне і незалежне ставлення до середньовічної ортодоксії. Неоплатонізм надавав світовідчуттю людини Ренесансу поетичний, життєрадісний характер. Природа трактувалася як наповнена божественними силами. Все це зумовило народження гуманізму як системи поглядів у сфері моралі, політики, педагогіки і суспільного прогресу. Індивід, який у філософії Ренесансу розглядався як ізольований від усієї оточуючої природи, не міг тлумачитися як остання і абсолютна підстава і для природи, і для суспільства, і для історії. Звідси відчуття недостатності і незавершеності образу людини, що склався. В історії європейської думки не було іншої епохи, яка з подібною силою утверджувала б людську особистість в її грандіозності, в її красі і величі.

⁴⁹² Бэкон Ф. Опыты или наставления нравственные и политические // Человек. Москва: Наука, 1991. С. 265.

⁴⁹³ Гуревич П. Философия человека. С. 62 – 65.

На пізній Ренесанс у часовому вимірі накладається ранній модерн (премодерн). У цьому зв'язку варто нагадати, що трансформація світоглядних підстав особистого і суспільного життя в європейській культурі, включаючи українську, історично проходить декілька хронологічних періодів: премодерн, модерн, який поділяється на ранній модерн і, власне, модерн, модернізм і постмодернізм. ПреMODERн, найбільш характерні риси якого проявилися в Середньовіччі, базується на методології ірраціоналізму. В підставі цієї культури, на думку П. Сорокіна, лежить принцип надчуттєвості і надрозумності Бога як єдиної реальності і цінності, а мораль і звичаї, спосіб життя і мислення, що панують, підтримують свою єдність з Богом як вищу мету. В цей період також утверджувалося негативне або байдуже ставлення до реального світу, його багатства, радощів і цінностей.⁴⁹⁴

В історії Європи XVI ст. стало абсолютно особливим періодом, своєрідним «вісьовим часом», епохою наступу модерну. В науковій літературі можна знайти багато визначень змісту і хронологічних меж модерну. Ми приймаємо ті, які пропонує Ю. Габермас у книзі «Модерн: свідомість часу і самообґрунтування». Даючи визначення самому явищу, він вказав на три події, які «утворюють поріг епох між Новим часом і Середньовіччям»,⁴⁹⁵ що і є раннім модерном: відкриття Нового Світу, Ренесанс і Реформацію. «Модерн» – буквально означає «теперішній», «сучасний». Таке використання терміна почалося близько 1580 р. І якщо Христофор Колумб зміг реалізувати географічний «хрестовий» проект «шлях в Індію» і «звільнення гробу Господнього», то більш освічений у фізиці, астрономії і географії Америго Веспучі, який отримав свого часу протекцію Х. Колумба на подорож до Вест-Індії, більше досяг у рекламі своїх дій через переписку і щоденники, свідчення з яких лягли пізніше в анонімні видання «Новий світ і нові країни, що прийшли від Альберіко Веспучі з Флоренції». Так людство отримало термін і відомості про Новий Світ або Америку.

Однак, якщо розглядати першу з призначених Ю. Габермасом «порогових» подій не тільки як вказівку на конкретні факти в історії мореплавання, але і як метафору викликаного ними розширення світоглядного горизонту європейців, то необхідно згадати й інші відкриття того часу, особливо ті, які безпосередньо вплинули на теологію і заклали підставу для зміни уявлень про її місце в універсумі наук. Ідеться про природничо-наукову революцію, що почалася в цей час і дала поштовх для перегляду старої картини світу. Приблизно в той самий час, коли великі мореплавці відкрили Новий Світ, зі

⁴⁹⁴ Сорокин П. Социодинамика культуры // Человек. Цивилизация. Общество. Москва: Политиздат, 1992. 430 с.

⁴⁹⁵ Хабермас Ю. Модерн: сознание времени и самообоснование // Философский дискурс о Модерне. Москва: Наука, 2003. С. 11.

своєю теорією, що піддала сумніву геоцентричну космологію, виступив М. Коперник. Його ідеї і тих, хто пішов за ним, сприяли зміні панівних уявлень про всесвіт, можливості і шляхи пізнання світу, ставши одним з етапів відмови від підтримуваних теологією уявлень про «теїстично витлумаченого всесвіту»⁴⁹⁶. У ситуації «знищення загартованого космосу»⁴⁹⁷ і нової топології наукового знання, що активно формувалася, місце теології в системі наук було переглянуто. Йдеться про те, що модерн виявився серією спроб обґрунтувати нову і зрозумілу метафізику.

Не переоцінюючи безпосереднього впливу відкриття Нового Світу і наукової революції на теологію, можна вказати на його подвійне значення: прискорився процес секуляризації і перехід до новочасного «горизонтального суспільства»⁴⁹⁸, в якому наука, публічна сфера і мистецтво все більше відособлювалися від релігії, а також уявлення про світ і людину, її мораль.

Але, мабуть, чи не найбільше оновленню суспільства сприяв той комплекс змін у різних сферах життя Європи, який дійстав назву «Відродження». Як уже зазначалося, з цією епохою пов'язаний і антропологічний поворот у богослов'ї. Відродження відкрило людину як автономний від Бога об'єкт пізнання. На ці уявлення вказав засновник Платонівської академії Марсиліо Фічіно. На його думку, людина «заслужено може вважатися центром природи, уособленням всесвіту, всесвітнім родом, загальним образом, єдністю світу»⁴⁹⁹. Флорентійський гуманіст був упевнений, що люди не тільки мають панувати на Землі, але і здатні проникнути «по той бік небес»⁵⁰⁰. Незаперечно, що зміщення змістових акцентів від Бога до людини неминуче мало відбитися на богословській думці. Якщо раніше в уявленні людей Бог як безумовний і нерухомий центр задавав усю систему світових координат, то в антропоцентричному всесвіті все (і метафізичні, і догматичні уявлення) почало формуватися від людини. Характерні для попереднього типу мислення образи Бога як центру світобудови, джерела святості і сакральності в антропоцентричному Відродженні поступилися місцем уявленням про Бога-митця. Наступним етапом цієї еволюції буде ідея Бога-механіка філософсько-блогословських уявлень деїзму.

Звичайно, все це мало привести до появи іншого уявлення про саму теологію, коли для неї головним завданням стало «не сконструювати, наскільки можливо точно, уявлення про Бога, людство і світ», а знайти «підставу для виправдання таких конструкцій»⁵⁰¹. Навіть саме її призначення

⁴⁹⁶ Тейлор Ч. Секулярний век. Москва: Наука, 2017. С. 18.

⁴⁹⁷ Там само. С. 100.

⁴⁹⁸ Там само. С. 269.

⁴⁹⁹ Ficino M. *Theologia Platonica* III (цит. за: Тейлор Ч. Секулярний век. С. 78).

⁵⁰⁰ Там само.

⁵⁰¹ Kaufman G. *An essay on Theological method* Atlanta, 1995. P. 45 – 46.

почало трактуватися «від людини»: тепер її завданням оголошувалася здатність «допомогти нам і світу навколо нас рухатися вперед до все більшої гуманізації»⁵⁰². Проте вплив Ренесансу на богослов'я виявився не тільки в цьому. Він пробудив цікавість до культурних і художніх ідеалів класичної Античності і до давніх біблейських мов. Зі середини XV ст. європейські гуманісти спробували реставрувати латинь Цицерона і Вергілія. Приблизно в той самий час твори, які потрапили в Італію через Візантію і перекладені на латинь, що приписуються Гермесу Трисмегісту, і кабалістичні тексти, принесені сюди ж вигнаними в 1490-х рр. з Іспанії і Португалії іудеями, пробудили в європейських інтелектуалах цікавість до давньогрецької і давньоєврейської мов. Кінець XV – початок XVI ст. стали епохою бурхливого розвитку класичної філології. Знання, накопичені нею, дуже швидко були застосовані гуманістами для дослідження священних текстів. У результаті поряд з церковним використанням виникає традиція читати Біблію як одну з найдавніших пам'яток, яка як об'єкт філологічного дослідження мало чим відрізняється від поем Гомера і Вергілія, кабалістичних книг або герметичних трактатів. Захоплене філологічним підходом до вивчення Біблії, XVI ст. стає тією межею, після якої ставлення вчених європейців до вивчення Святого Письма змінилося, переставши не тільки сприйматися як виняткова форма богословської роботи, але почавши перетворюватися на філологічну дисципліну, прямо не пов'язану зі вченням Церкви.

На теологію справив вплив ще один характерний для світогляду раннього модерну чинник – становлення історичної свідомості. Важко в попередній період знайти богословські праці, в яких автори не тільки б розмірковували про історію (що завжди було в християнській традиції), але і значною мірою обумовлювали свої висновки аналізом історичного контексту. Алістер МакГрат виділяє характерну особливість цього явища. Це насамперед усвідомлення величезної різниці між минулим і теперішнім⁵⁰³. Для Ренесансу *primum et verum*, тобто ідеал, до якого потрібно повернутися, лежить у далекому минулому. Саме в цей час почало формуватися уявлення про Середньовіччя як про темні століття, від нашарувань і викривлень яких утрачений ідеал має бути очищений через засвоєння великого духу давнини. Гаслом гуманізму XVI ст. стає заклик *Ad fontes!* («Назад до першоджерел!»), що поширювався на ставлення до спадковості не тільки стародавнього імператорського Риму, але і на ідеї раннього християнства. В богослов'ї повною мірою це помітно вже у Еразма Роттердамського (1469 – 1536). Саме XVI ст. зробило досконале вивчення джерел (біблейних, патристичних та історичних) важливою і незамінною рисою наукової

⁵⁰² Kaufman G. An essay on Theological method Atlanta. P. 47.

⁵⁰³ McGrath A. The genesis of doctrine. A study in the foundation of doctrinal criticism. Grand Rapids, 1997. P. 111.

теології всіх наступних часів. У зверненні до аналізу історії і джерел богослов'я набуло «другого дихання». Його помітний вплив відчули на собі всі розділи богословської науки: догматика, біблеїстика, патрологія, літургіка, власне церковна історія, канонічне право тощо.

Торкаючися третьою з вказаних Ю. Габермасом «подій» модерну – Реформації, необхідно підкреслити, що все, що відбулося в цей час з протестантською теологією, неможливо розглядати у відриві від двох інших «подій», особливо від Відродження. У Реформації була ціла плеяда «попередників»⁵⁰⁴ з-поміж пізніх гуманістів. Систематизувавши їх ідеї, фундатори Реформації намагалися відійти від типу богослов'я, що панував у тодішніх університетах, і переглянути призначення теології, методи її доказовості, богословські джерела тощо. Але говорячи про протестантську теологію, слід також мати на увазі відповідну реакцію з боку Католицької церкви. Сукупність цих двох процесів (Реформація і католицька Контрреформація) значною мірою зумовила магістральні напрями подальшого розвитку теології.

Майже всі лідери раннього протестантизму були так чи інакше пов'язані з інституціональною теологією свого часу. Саме в системі теологічної освіти вони вбачали одну з причин того стану, в якому тоді перебувало богослов'я. Тому не дивно, що вже від початку вони спробували її перебудувати. Так, однією з перших реформ Мартіна Лютера стала корінна зміна системи богословської освіти на теологічному факультеті Віттенберзького університету.

Головним змістом богословської освіти стає вивчення не спадковості схоластів, а Святого Письма і церковних авторів перших п'яти століть на мовах оригіналу. Для цього особлива увага в навчальній програмі почала приділятися вивченню давніх біблійних мов (давньогрецької і єврейської). Новий навчальний план богословського факультету Віттенберга став своєрідним синтезом ренесансних ідей з богослов'ям латинських отців⁵⁰⁵, був зразком для реформування богословської освіти в інших університетах Німеччини.

Ще одним важливим фактом, що сприяв зміні теології, стала широка програма відповідних заходів, які здійснила Католицька церква. В середині XVI ст. її розробив і затвердив Тридентський собор (1545 – 1563). Для нас не настільки важливі прийняті ним богословські рішення (про Святе Письмо, спасіння, таїнства тощо), скільки три кола інших питань, які безпосередньо обговорювалися на Соборі, або на формування яких він вплинув. По-перше, це відповідна програма реформування богословської освіти і підготовки теологів у Католицькій церкві, що враховує досвід Реформації. Собор заснував семінарії в кожній діоцезії та схвалив діяльність єзуїтських коледжів,

⁵⁰⁴ Oberman H. A. *Forerunners of the Reformation. The Shape of Late Medieval Thought*. Holt, Reinhart and Winston. N. Y., 460 p.

⁵⁰⁵ Scheible H. *Die Reform von Schule und Universität in des Reformationszeit // Aufsätze zu Melanchton*. Tübingen. 2010. S. 152 – 172.

значення яких для європейської теології і для розвитку богослов'я в Україні неможливо переоцінити. Тут доречно згадати, що перші навчальні заклади (Острозький і Київський колегіуми – майбутні академії) були засновані за зразком єзуїтських коледжів і вся система православної богословської освіти кілька століть так чи інакше орієнтувалася на зразки, затверджені Тридентом.

По-друге, з роботою Собору пов'язана проблема богословської доказовості, зумовлена засвоєнням багатьох ідей пізнього Відродження. Так, один з учасників Собору, іспанський домініканський богослов Мельхіор Кано (1509 – 1560) у книзі «Про теологічні локуси» порушив питання про ступінь авторитетності теологічних тверджень. Він запропонував десятичленну схему джерел богословської доказовості або «теологічних локусів», розташувавши їх за значимістю. Перші сім є внутрішніми, власне церковними, які володіють найбільшим і безумовним авторитетом. Це Святе Письмо, Заповіт Христа й апостолів, авторитет Римської церкви, Церковні собори (особливо Вселенські), авторитет святих отців (період патристики), авторитет богословів (період схоластики) і кантоністів. Ще три локуси, що мають у М. Кано лише допоміжне значення, є зовнішніми для церковної теології. Це природний розум (раціональність), філософія і юриспруденція, історія⁵⁰⁶. Але, на застереження М. Кано щодо меншого статусу трьох останніх локусів, принципове значення мала сама легітимізація їх використання як способів доказовості. Цим було узаконено введення в католицьке богослов'я «профанних дисциплін», тих, які пізніше будуть називатися «гуманітарними науками»⁵⁰⁷.

По-третє, вже в процесі Тридентського собору, стала очевидною спроба надати «нового дихання» схоластиці. На відміну від протестантів, що почали з заперечення цієї мертвої науки, Католицька церква, навпаки, всіляко сприяла відродженню і відновленню її методів та прийомів. Під впливом ідей Тридентського собору і за підтримки папської влади у другій половині XVI ст. активного розвитку набув напрям так званої «другої схоластики». Завдяки їй були актуалізовані такі питання, як мораль, свобода волі, право тощо. Друга схоластика мала значення і для наступної наукової думки, всього європейського інтелектуального простору аж до XVIII ст., сприяючи, зокрема, розвитку філософської метафізики і філософії релігії.

Таким чином, на перетині епох великих географічних відкриттів. Відродження і Реформації – формувався специфічний проект модерну. Реформація, а згодом Контрреформація самі виступили як своєрідні «відродження» – відродження «істинного» початкового християнства, що привело до гуманізації суспільного життя. Так завжди і виходить: намагаючись щось відродити, ми завжди створюємо нове.

⁵⁰⁶ Хабермас Ю. Модерн: сознание времени и самообоснование. С. 171.

⁵⁰⁷ Там само. С. 172.

Але це ще не все, оскільки епоху модерну формувала не тільки гуманізація, але і його капіталізація, про що ґрунтовно довів Ф. Бродель⁵⁰⁸. При цьому наука, наукова філософія і національна держава виникали у своєму сучасному вигляді раніше капіталізму й індустріалізму. Саме наука і нова наукова філософія формували ідею машини і принципи раціоналізму до виникнення власне індустріалізму і машинного виробництва, а наукова революція XVI – XVII ст., створивши нову систему духовного творення (перші патенти на винаходи і їх промислове і комерційне застосування виникли саме в цей час), легітимували майбутню промислову і політичну (ліберальну) революцію, як і капіталізм, що формувався.

Національна держава через легітимацію протекціонізму і перерозподілу податків на користь національних еліт, практики владного нагляду і війни з використанням військової могутності легітимізували народження національного капіталізму і стимулювали національний мануфактурний індустріалізм. Усе це і дозволило першим організаторам капіталістичного виробництва подивитися на людину як на машину: знаряддя праці залишалися тими самими, ремісничими, але були змінені функції головної виробничої сили – людини. Внаслідок розподілу праці всередині майстерні, що робило працю ремісника абстрактною, частковою і монотонною, досягалася інтенсифікація сукупної праці, підвищувалася її продуктивність, а тим самим і прибуток, отримуваний капіталістами після реалізації продукції.

Не відставала в цьому від Західної Європи і Україна. Початок мануфактурного періоду промисловості в Україні датується по-різному. Початкові форми мануфактури, на думку більшості істориків, виникли ще в першій половині XVI ст. Основою появи мануфактур були селянські та міські промисли і ремесла. Саме сільські та міські промисли, де не було цехових обмежень, виявилися найпридатнішими для технічних нововведень, нових форм організації виробництва і праці. Технічною передумовою для створення мануфактур було широке використання водяного колеса, що забезпечувало перехід від дрібного ручного виробництва до великого механізованого. Водяні млини механізували виробничі процеси не лише у борошномельній галузі промисловості, а й використовувались у текстильній, деревообробній, металообробній та інших галузях.

Найкраще розвивалися борошномельні мануфактури, яким служили не лише водяні, а й вітряні млини. У 1640 р., у маєтках Яреми Вишневецького

⁵⁰⁸ Бродель М. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV – XVIII вв. Т. 1. Структура повсякденності: можливе і неможливе. Москва: Весь мир, 2006. 592 с.; Бродель М. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV – XVIII вв. Т. 2. Ігри обміну. Москва: Весь мир, 2007. 506 с.; Бродель М. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV – XVIII вв. Т. 3. Время мира. Москва: Весь мир, 2008. 540 с.

було 476 млинів. У Гетьманській державі на будівництво та використання млинів видавалися спеціальні універсали, а їхніми власниками чи орендарями були шляхта, старшина, козаки та селяни. Успішно розвивалося гуральництво, броварництво та медоваріння, які мали добру сировинну базу в Україні і приносили великі прибутки своїм власникам. Гуральні та пивоварні були в кожному фільварку, маєтку, в кожному селі України. На новому рівні розгорталася металургійне виробництво, найпоширенішою формою якого були рудні, які склалися з млина, димарні, де з руди плавилася залізо, і кузні. В кінці XVII ст. з'явилися перші доменні мануфактури, на яких спочатку виплавляли чавун, а потім сталь.

У першій половині XVI ст. в Україні почали виробляти папір. Найбільше папірень було у Східній Галичині, основним центром українського паперового виробництва вона залишалася впродовж XVII ст. Папірні були в основному власністю поміщиків, монастирів і козацької старшини. У XVI ст. здобутки у паперовій промисловості України дозволили відкрити добу книгодрукування, яке також здійснювалося у друкарнях мануфактурного типу.

У Слобжанщині та Лівобережжі України успішно розвивалося селітряне виробництво, зосереджене в басейнах рік Псла, Ворскли, Орелі, нижнього Дніпра та Бугу, в районі Чугусва та Путивля. Ще до Хмельниччини в Україні існувало 20 селітроварень, які були монополією держави. Наприкінці XVIII ст. лише на Слобжанщині було 500 селітряних мануфактур. В Україні у XVI ст. існувало багато інших видів мануфактур. Серед них успішно розвивалися гуті (виробництво скла), буди (виробництво поташу), солеварні, порохівні. До мануфактур належали підприємства з виробництва гармат і дзвонів, карбування монет, текстильні, суднобудівні та інші підприємства⁵⁰⁹.

Великий вплив на становлення модерну справив і комунікативний аспект. Р. Мандру висунув сміливу гіпотезу про те, що саме друкарство сприяло культурній моделі організації перших мануфактур⁵¹⁰. Його думку продовжив американський соціолог І. Мартін, який писав: «Ставлення людей до ідей і ідей до соціальних зрушень було радикально змінено з виникненням друкарського станка і з наступним розвитком інших технологій і засобів комунікацій»⁵¹¹. Україна також не стояла осторонь. Найновіші дослідження свідчать, що перша українська друкарня, ймовірно, існувала у Львові ще за століття перед тим. Багатий львівський міщанин Степан Дропан у 1460 р.

⁵⁰⁹ Субтельний О. Україна. Історія. Київ: Либідь, 1993. С. 227 – 228.

⁵¹⁰ Мандру Р. Франція раннього Нового часу. 1500 – 1640: есе по исторической психологии. Москва, 2010. С. 189.

⁵¹¹ Martin W. C. The Role of the Intellectual in Revolutionary Institution // The Mythmakers: Intellectuals and the Intelligentsia in Perspective. New York: Westport, Connecticut; London, 1987. P. 61.

подарував церкві Св. Онуфрія і монастиреві при ній свою власну друкарню, яку польський король Казимир IV підтвердив привілеєм 1469 р. У 1574 р. у Львові у друкарні Федорова вийшов перший український друкований підручник «Буквар». Іван Федоров під час перебування в Острозі, куди його запросив князь Острозький, видав Новий Завіт (1580 р.) і справжній шедевр з-поміж стародруків – Острозьку Біблію (1581 р.). Це було перше повне друковане видання Біблії слов'янською мовою.

З-поміж перших українських книжок були граматики (підручники для вивчення мов): «Адельфотес» (1591 р.) та «Грамматика словенська» (1596 р.). «Адельфотес» – греко-слов'янська грамматика, складена у Львівській братській школі. «Грамматику словенську» видав у Вільні український учений Лаврентій Зизаній. Він був також автором «Лексиса» – першого українського друкованого словника, де церковнослов'янські слова перекладалися українською мовою. Чималий вплив на розвиток української науки й шкільництва мала «Грамматика» Мілетія Смотрицького, що вийшла друком у 1619 р. Протягом двох століть вона залишалася основним підручником граматики в школах України, Білорусії, Росії, Болгарії та Сербії⁵¹².

Наведені тут теоретичні положення про епоху Відродження, Реформації, та раннього модерну, їх філософію людини важливі й для українського контексту⁵¹³. Йдеться принаймні про два аспекти. По-перше, вони дозволяють глибше осягнути ренесансні процеси, які не минули й українські землі, що входили до складу Великого князівства Литовського, а згодом до Речі Посполитої та Московського царства. По-друге, ренесансні, реформаційні та ранньомодерністські ідеї так чи інакше поширювалися в Україні, позначилися на діяльності Острозької та Києво-Могилянської академій, братств, сприяючи процесу поступової перебудови духовного й культурного життя на засадах гуманізму, який більш виразного характеру набере пізніше – у XVII – XVIII ст. Не слід забувати також, що чимало вихідців з України навчалися і працювали на теренах «латинського» світу, зокрема, Ю. Дрогобич, П. Русин, С. Оріховський, С. Кльонович та ін. Про це йтиметься в наступних підрозділах.

Таким чином, під впливом Ренесансу, Реформації та раннього модерну і внаслідок зміни соціокультурної реальності, переосмислення християнських догматів людина у своєму усвідомленні себе як вільного богоподібного творця поступово звільнялася від абсолютизації домінуючої ролі у своїй діяльності Бога і починала усвідомлювати творцем себе і свою життєдіяльність. З цим пов'язана і така риса людської особистості, як індивідуальність,

⁵¹² Субтельний О. Україна. Історія. – Київ: Либідь, 1993. С. 198–199.

⁵¹³ Юсов С. Л. Відродження і Україна // Енциклопедія історії України : у 10 т. / редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. ; Інститут історії України НАН України. Київ: Наукова думка, 2003. Т.1. С.21.

що свідомо культивувала і визрівала в епоху Відродження. Завдяки новим світоглядним домінантам провідне в ціннісному відношенні місце в культурі посідала творчість. Підносячи в людині творчі здібності, культура Відродження проектувала творчий пафос на всі сфери діяльності. Однак креативна активність людини культури Відродження зосереджена в теоретико-творчій діяльності і повною мірою, поряд зі становленням наукової сфери, розвитком філософії, реалізувалася у сфері художній. Недаремно епоху Відродження відрізняє культ художньої творчості.

Просякнута пафосом творчості людини, епоха Відродження кінцево реабілітувала статус праці, предметно-практична діяльність прирівнювалася в ціннісному відношенні до креативно-теоретичної. Про це свідчать перші в історії західноєвропейської культури спроби стирання кордонів між ними. Однак культурний інтерес проявлявся в цю епоху більше в духовно-теоретичній сфері, ніж у матеріально-практичній. Отже, в антропоцентричній культурі Відродження відбувалося своєрідне відкриття людиною самої себе; через стихійне самоствердження своєї індивідуальності – відкриття іншого; методом усвідомлення і культивування естетично-світоглядних ознак – світу навколо себе. Однак матеріально-практична сфера культури була недостатньо розвинена і багато в чому залишалася другорядною, порівняно зі сферою духовно-теоретичною. Відповідно, соціокультурною моделлю об'єктивації нового в цю історичну епоху виступало відкриття. Мануфактурний раціоналізм перетинався з раціоналізмом підприємницьким, грошовим, політичним, семіотичним і соціально-комунікативним, а вони, в свою чергу, здобували легітимацію в раціоналізмі науки і філософії XVII ст., поштовхом до розвитку яких стали великі географічні відкриття, Відродження і Реформація, що і привело, зрештою, до утвердження епохи модерну.

4.2. Витоки і зародження українського гуманізму

З погляду історії формування антропологічного коду української цивілізації осмислення філософської і релігійної культури середини XV – початку XVII ст. є однією з найцікавіших і малодосліджених тем у гуманітаристиці. Саме у цей період було закладено підвалини для становлення української ранньоновітньої гуманістичної думки в її різних виявах – раціоналістичному і містичному. Ще до виникнення професійної філософії сформувалися ренесансно-гуманістичні й реформаційні ідеї, які в подальшому функціонували і розвивалися в межах культури українського бароко. Виокремити в такому творчо насиченому і різноспрямованому у своїх духовних пошуках періоді ренесансно-гуманістичний феномен важливо з огляду на розширення і поглиблення знань про людину в цю недостатньо досліджену епоху.

Як зазначає В. Литвинов, всебічне і глибоке вивчення українського феномену ренесансного гуманізму не лише заповнює прогалини у вітчизняному культурному, філософському та релігійному розвитку, але й сприяє кращому усвідомленню джерел виникнення у нас культури бароко, показує нинішній Україні досвід поєднання греко-візантійської і західної традицій у живий синтез, дає нам усвідомлення себе законним членом європейської культурної спільноти і водночас переконує в необхідності остаточного завершення цього синтезу в межах сучасного європейського вибору⁵¹⁴.

Переважає більшість учених, які вивчають проблематику Відродження, хоча й не заперечують факту збагачення європейського Ренесансу кращими здобутками візантійської культури, все ж таки вважають його витвором «латинського» Заходу. Україну ж, як країну православно-слов'янського кола, зорієнтовану насамперед на традиції греко-візантійського Сходу, часто-густо вилучають зі сфери поширення західної моделі духовного розвитку. З таким підходом до проблеми українського Ренесансу стикаємося у праці С. Єфремова «Історія українського письменства»⁵¹⁵, у монографії М. Грушевського «Культурно-національний рух на Україні в XVI – XVII ст.»⁵¹⁶. М. Грушевський, говорячи про цей рух, навіть не вживав термін «Ренесанс». Подібні погляди на проблему українського Ренесансу висловлював Д. Чижевський у праці «Історія української літератури»⁵¹⁷, стверджуючи, що українська література XVI ст. «не тільки має в собі малопомітні елементи Ренесансу та Реформації; вона є в цілому незначна», навіть більше, ці елементи нового, на думку вченого, засвоювалися «напівсвідомо, непомітно» і глибше проникали в життя, ніж у літературу. Знову ж таки Є. Маланюк у «Нарисі з історії нашої культури»⁵¹⁸, характеризуючи добу бароко, побіжно торкнувся ренесансного гуманізму і Реформації як запізнілих, мало виразних і несамостійних явищ нашої культури, що виникли і розвивалися лише в контексті бароко, всуміш з духовними традиціями княжої доби. Скомплікована суміш запізнілих Ренесансу і Реформації, вказував він, зустріла на терені нашої Батьківщини величезні поклади культури ще Київської держави

⁵¹⁴ Литвинов В. Д. Ренесансний гуманізм в Україні: (Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII століть: дисертація д-ра філос. наук: 09.00.11 / Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. Київ, 2003. URL: <http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/29613.html>

⁵¹⁵ Єфремов С. Історія українського письменства. Київ: Femina, 1995. 528 с.

⁵¹⁶ Грушевський М. Культурно-національний рух на Україні в XVI – XVII віці. Київ, Львів: Друк. «С. В. Кульженко» в Києві, 1912. 248 с.

⁵¹⁷ Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму). Нью-Йорк: Українська Вільна Академія Наук у США, 1956. 511 с.

⁵¹⁸ Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури. Нью-Йорк: Український Народний Університет, 1954. 81 с.

Середньовіччя, отже, «київський візантинізм» ще культурно живий і духовно живучий, хоч джерело його – Царгород – вже давно перед тим згасло. Наприкінці 60-х – у 70-х роках минулого століття тема українського Ренесансу і України в епоху Відродження зазвучала дещо по-новому в працях українських учених, зокрема Д. Наливайка⁵¹⁹, в яких бароко характеризується як «синтез середньовічних і ренесансних елементів». У контексті аналізу барокового стилю говорить про засвоєння в Україні ренесансних ідей і мотивів І. Іваньо⁵²⁰. І все ж найбільш вагомим дослідженням зазначеної проблематики є праця В. Литвинова «Ренесансний гуманізм в Україні»⁵²¹. На його думку, появі і поширенню ідей ренесансного гуманізму в Україні сприяла сукупність факторів тогочасного соціально-економічного, політичного, культурного життя, а також це позначилося на характері функціонування філософських ідей. Починаючи від 2-ї половини XV ст. в Україні, яка входила до складу Великого князівства Литовського, а відтак Речі Посполитої, створюються реальні передумови для формування елементів ранньобуржуазної духовної культури, ренесансно-гуманістичної філософської і громадсько-політичної думки. Важливим чинником виникнення усіх цих передумов була поява значної кількості економічно незалежних міст із магдебурзьким правом, які ставали центрами не тільки ремісництва і торгівлі, але й соціально-політичного та культурного життя. Про тодішню тенденцію зростання міст можуть свідчити такі цифри: у Подільському воєводстві в XVI ст. було 66 міст, а на середину XVII ст. їх уже налічувалося 170. Ренесансно-гуманістичні ідеї виникали і розвивалися в Україні на ґрунті двох різних традицій: західноєвропейської і руськовізантійської, яка була тісно пов'язана з церковною традицією, а тому й більш прийнятною для вітчизняної культури перехідного періоду.

У творах українських мислителів Юрія Дрогобича, Павла Русина, Станіслава Оріховського, Симона Пекаліда, Герасима Смотрицького, Дем'яна Наливайка, Івана Калимона, Івана Домбровського, Іпатія Потія та ін. знаходимо гуманістичні погляди на історію, на роль і місце людини в історичному процесі. Історію вони розглядали не як реалізацію наперед визначеного Божественного припису, а як людську драму в дії, де якщо якісь надприродні сили й вирішують долю людини, то це не завжди був християнський Бог. Гуманісти звеличували людину – творця історії, проголошували людину

⁵¹⁹ Наливайко Д. Україна в західноєвропейських історико-літературних пам'ятках доби Відродження // Слов'янське літературознавство і фольклористика: республіканський міжвідомчий збірник. Вип. 4. Київ, 1968; його ж. Українське бароко. Науковий проект. Харків, 2004. 312 с.

⁵²⁰ Іваньо І. Про українське літературне бароко // Українське літературне бароко. Київ: Наукова думка, 1987. С. 3 – 18.

⁵²¹ Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні. Київ: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2000. 472 с.

рівною Богові. Так, властиві середньовічній історіографії провіденціоналізм і фаталізм були відкинуті гуманістами і поступилися місцем історично зумовленим учинкам персонажів, які стають активними суб'єктами дії. У працях українських мислителів утверджується ідея активності особи, спостерігається інтерес до народного життя і національної історії. Головною рушійною силою історичного розвитку і суспільного прогресу гуманісти вважали мудрість, розум, знання, освіту. Як і представники західноєвропейської гуманістичної історіографії, українські гуманісти зверталися до історії для пробудження самосвідомості народу, його історичної пам'яті, виховання патріотичних почуттів, любові до вітчизни. Популяризація цих чеснот засвідчувала ренесансно-гуманістичні тенденції їхнього мислення, їхню спрямованість проти середньовічного космополітизму, проповідованого церквою.

Патріотизм українських мислителів виявився у симпатіях до вітчизни України-Руси, у турботі про її долю, в заклику до відсічі всіляким загарбникам, які зазіхали на рідну землю. Вони одними з перших у європейській філософській думці поставили під сумнів божественне походження влади й держави, виступили проти підпорядкування світської влади духовній, відстоювали невтручання церкви у державні справи. Держава, на їхню думку, виникла внаслідок угоди між людьми, які слухаються обраного правителя добровільно. Виділяються, зокрема, дві причини виникнення держави: вроджений гандж, який вимагає взаємної допомоги, та вроджений потяг одного до другого. Нашим гуманістам імпонував центральний принцип етики гуманізму – принцип спільного блага (блага народу), за яким патріотизм, служіння державі, суспільна активність ґрунтувалися на підпорядкуванні приватних інтересів спільному благу тощо. На думку наших гуманістів, благо народу є найвищим законом і метою державної влади, а тому вони розробляли ідею природного права, яке вважали вищим за людські закони, що їх за потреби можна й змінювати. В розглядуваний період на перший план виступає також комплекс ідей, яких називають сьогодні ідеями громадянського гуманізму: національна самосвідомість, патріотизм, громадянське служіння, справедливість, політичні свободи. Популяризація цих ідей українськими гуманістами зробила свій вагомий внесок у майбутню переможну національно-визвольну війну українського народу під проводом Б. Хмельницького⁵²².

Загалом український Ренесанс припадає на 80-ті рр. XV – початок XVII ст. Це був час формування нових художніх течій і напрямів, появи модерних жанрів. І. Франко наголошував на тому, що «нові явища в духовому житті південної Русі виступають фактично аж у XVI ст. Їх виникнення зумовлює велика кількість політичних і цивілізаційних чинників першорядної ваги, а

⁵²² Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні.

саме: винахід друку і запровадження друкарень на Русі, реформація і пропаганда протестантизму в Литві і в південній Русі, об'єднання Литви і Русі з Польщею в один політичний організм, завершене вікопомним актом Люблінської унії, падіння Константинополя, а отже, ослаблення духовних і церковних візантійських впливів. Натомість простежувались щораз потужніші впливи науки і мистецтва Заходу на Литву і Русь, які приходили через торговельні стосунки, через подорожі шляхетських синів за кордон на навчання, через приїзд до краю зарубіжних учених і митців; нарешті, контрреформація, з одного боку католицька (єзуїти і здійснена їхніми стараннями унія грецької церкви з римською), а з другого – православна (братства, ставропігії, братські друкарні і школи)»⁵²³.

70-ті рр. XVI ст. в історії української культури і літератури характеризуються зростанням національної свідомості в суспільстві, піднесенням ролі козацького стану. Важливо, що Велике князівство Литовське, до складу якого входила Русь, свою історико-політичну позицію визначало з погляду продовження традицій держави Київської Русі. Це засвідчено у «Хроніці» Матвія Стрийковського, поетичній «Похвалі князю Вітовту» 1428 року. А державною мовою на цих теренах була руська, православна віра не переслідувалася. На зміну середньовічному принципу теоцентризму (у центрі уваги – Бог як найвища субстанція і основа Всесвіту) приходять тези ренесансного антропоцентризму. Відтоді у центрі – людина як суб'єкт суспільного життя, учасник політики і духовна субстанція. Людина з її правами, інтересами, з її відносинами з владою, монархом, церквою, іншими людьми – така тема стає магістральною для тогочасної літератури. Гуманізм як визначальний принцип українського ренесансного літературного світогляду виявляється у поглядах на історію, роль і місце людини в історичному процесі. Українські мислителі розвивають та утверджують принцип активної особистості, національно свідомої. Головними рушіями суспільного прогресу називають мудрість, освіту, знання, інтелект. Інтерес до національної історії виступає тим чинником, котрий формує світогляд особистості та сприяє її національному самоусвідомленню.

У XVI ст. гуманізм і культура Відродження ширяться у польському королівстві, охоплюючи і українські землі. Більше того, ці землі, передусім Галичина, стають одним з найвизначніших вогнищ ренесансної культури в усій Польсько-Литовській державі, зокрема, тут набувають значного розвитку ренесансна латиномовна поезія і проза. Вкажемо хоча б на найзначніші явища, як-от творчість С. Оріховського (1513 – 1566), відомого в усій Європі прозаїка й публіциста; на описові й дидактичні поеми С. Кльоновича (1545 – 1602),

⁵²³ Франко І. Характеристика руської літератури XVI – XVIII століть // Європейське Відродження та українська література XIV – XVIII ст. Київ, 1993. С. 341 – 349.

серед яких виділяється «Роксоланія» (1584), що містить поетичний опис Галичини; поезія Ш. Шимоновича (1558 – 1622), в «селянках» якого традиція буколічної поезії античності поєднується із впливами української народної поезії; Ш. Зиморовича і його «Роксоланки», пов'язані з традиціями ренесансної поезії. В комплексі це є справді промітне явище в літературній історії України, але разом з тим явище специфічне, що потребує особливого підходу.

Поряд з тим вихідці з України, починаючи з Павла Русина з Кросна (близько 1470 – близько 1517 рр.), беруть участь в осередку гуманізму й ренесансної культури при Краківському університеті в Польщі, розвивають свою діяльність і в інших європейських країнах. Той-таки Павло Русин останні роки свого життя провів в Австрії, де читав лекції про давньоримських поетів у Віденському університеті, публікував античні літературні пам'ятки і писав латиномовні поезії в стилі ренесансного класицизму. Переважно у Кракові творили і діяли Лукаш із Нового Міста (помер близько 1542 р.) – автор латинського підручника з епістолографії, Іван Турочинський (1511–1575 рр.) – учений-правознавець і поет; значною мірою Григорій Чуй-Русин (близько 1523 – 1573 рр.) – автор латиномовних поем і еклог; у Польщі й Італії творив Юрій Тичинський-Рутенець (перша половина XVI ст.) – один із значних латиномовних поетів слов'янського світу. Отже, є серйозні підстави стверджувати, що у XVI ст. «гуманісти українського походження, які вважали себе русичами, розвивали свою діяльність у Польщі й на Заході», що вони «поклали свої камені в фундамент чудової будови польського Відродження»⁵²⁴.

Однак, як писав Д. Наливайко, належність названих латиномовних письменників до літературної історії України не означає, що їх можна беззастережно включати до континууму української літератури, як це часом робиться⁵²⁵. Адже беззаперечна також їхня належність до польської літератури. У вирішенні цього питання І. Голенищев-Кутузов пропонував виходити з національної самосвідомості письменників («мірилом національності, точніше – народності, ми беремо самовизначення автора»)⁵²⁶, і цей підхід був прийнятий українськими вченими. Але для XVI ст. це критерій непевний, у ньому наявний значний елемент модернізації. У той час національна самосвідомість тільки зароджувалася, розвинена ж була самосвідомість віросповідальна, а також регіональна, тобто свідомість належності до певного краю чи міста. І коли Павло Кроснянин, як тепер доведено – німець за походженням і латиномовний поет, підписував свої твори

⁵²⁴ Голенищев-Кутузов И. Гуманизм у восточных славян (Украина и Белоруссия). Москва: Славянские литературы, 1963. С. 6 – 7.

⁵²⁵ Наливайко Д. До проблем Ренесансу в українській літературі. URL: chtyvo.org.ua/.../Do_problemy_Renesansu_v_ukrainskii_literatyrі

⁵²⁶ Biblioteka zapomnianych poetow i prozaikow polskich. Z. XXV. Warszawa, 1908. S. 15.

Paulus Crosnensis Ruthenus, то в цьому виявлялася саме регіональна свідомість, фіксувалося його походження з міста Кросна в Руському воєводстві, тобто в Галицькій Русі. Змісту, який можна було б кваліфікувати як вияв «руської самосвідомості», в його поезії немає, як, до речі, й змісту, який засвідчував би польську самосвідомість поета. Іншого типу самосвідомість виразно проявилася у Станіслава Оріховського – свідомість належності до Русі як давньої віросповідальної та етнокультурної реальності зі своїми основами й традиціями, відмінними від польських, «латинських».

Творчість названих письменників має різну причетність до змісту тогочасного життя українського народу – від ледве не нульового рівня до значного його охоплення і загостреного вираження певних процесів і проблем. Останнє стосується передусім С. Оріховського – одного з найзначніших письменників слов'янського Відродження, який заявляв про себе: «Я русич, гордий цим і охоче говорю про це всюди»⁵²⁷. Освіту він здобував у німецьких та італійських університетах, де засвоїв ідеї Реформації та ренесансного гуманізму, які поєднувалися в його світогляді й творчості. Загалом на Заході він провів сімнадцять років і на Батьківщину повернувся зрілою людиною і сформованим письменником. Саме проблема людини, її соціального буття, морального світу визначає світогляд С. Оріховського, де «ідеї гуманістичного антропоцентризму з його трактуванням людини як найвищої цінності обґрунтували стихійне самоствердження особистості в її суто земному втіленні». Він творить концепцію самодостатньої людини, від якої залежить, чи стане вона гідною високого призначення, чи перетвориться на «огидну й нікчемну тварину». Така людина не може існувати без свободи волі. Ідеться про свободу людини в її діях і вчинках, право вибору між добром і злом.

По-новому почала осмислюється в добу Відродження проблема свободи і волі людини, на що вказує І. Куташев. Ідеться про полеміку між Еразмом Роттердамським і Мартіном Лютером. Перший наголошує на праві людини добровільно обирати правильний шлях, необхідності усвідомлення нею відповідальності за вчинки. Мартін Лютер сформулював концепцію абсолютного передвизначення, згідно з якою людська воля не відіграє жодної ролі і значення, розвинув теорію несвободи волі та спасіння через віру. На думку С. Оріховського, людина наділена свободою волі й розумом, які потрібні їй, аби творити добро чи зло. Вона має відповідати за своє майбутнє через здійснені нею вчинки, тому майбутнє визначається людиною, а не Богом. Сенс життя людини, за С. Оріховським, у досягненні щастя та особистої свободи. Найбільша вартість людського життя – залишитися в пам'яті нащадків після смерті⁵²⁸.

⁵²⁷ Лосев А. Эстетика Возрождения. Москва: Мысль, 1978. 624 с.

⁵²⁸ Куташев І. Суспільно-політичні погляди Станіслава Оріховського // Політичний менеджмент. 2005. №3. С. 169 – 170.

Характерним для праць політичних мислителів доби Відродження є звеличення видатної особистості, її ролі в історичному процесі. Це – яскравий вияв реалізації ідеї антропоцентризму. У творчості С. Оріховського ідея видатної і сильної особистості, котра є учасником історії, найбільш зреалізована в «Промові на похороні польського короля Сигізмунда Ягелона». Він підносить постать короля такими словами: «Сигізмунд жив краще, ніж ті говорили, й краще правив, ніж вони навчали. Таким чином, наш король був не вигаданим і не мальованим, але живим, вів справи так, що Бог зробив його прикладом для інших королів». Відповідно до світогляду Відродження, С. Оріховський бачить свого героя у контексті загальносвітової історії, наголошує на його значенні не лише для Польщі, а й інших держав: «Бо коли здобув мир для своєї держави, став речником миру не тільки для своїх підлеглих, а й для інших народів і держав»⁵²⁹.

Ідея звеличення видатної особистості звучить і в творі «Життя і смерть Яна Тарнавського». Тут герой є втіленням ідеального сенатора, людини, котра підтримує короля: «Ян Тарнавський, високої проби сенатор, дораджував не тільки на війні, а й удома, охороняючи республіку. Знаючи, що республіка є не що інше як тільки *coetus civium commonione iuris et societate utilitatis* («зібранням громадян, поєднаних правом і спільною користю»), він найбільше дбав, щоб наша польська громада, спільністю права і одностайним пожитком з'єднана, цілою в Польщі була. Але оскільки вважав, що справедливість у Речі Посполитій є ніби душею в тілі... (держави, позбавлені справедливості, є ні чим іншим, як справжньою злочинністю), то і дбав про справедливість у Польщі як про власну душу»⁵³⁰.

З образу ідеального правителя С. Оріховський виводить ідеал людської добродетності, а це – цнотливість. Для мислителя характерний яскраво виражений оптимістичний погляд на людське життя, в котрому слід досягати гармонії і щастя. А щастя, за С. Оріховським, – можливість для повного вияву особистості, її максимальної реалізації. Серед особистих якостей людини автор особливо виокремлює розум, що дається людині Богом. Саме розум творить підстави для вчинення доблесних учинків, він є також інструментом духовного спасіння, засобом пізнання навколишнього світу, Божественного єства. Про користь розуму в суспільному житті С. Оріховський зазначав у «Напученні» та в промові на «Похорон Сигізмунда», ототожнюючи розум з мудрістю. В цих творах виявляються й історіософські погляди С. Оріховського, котрий «сприяв формуванню нової історіографії з виразним національним змістом»⁵³¹, надаючи історії соціального й політичного

⁵²⁹ Оріховський Станіслав / Українські гуманісти епохи Відродження: Антологія у 2-х частинах. Київ: Наукова думка; Основи, 1995. Ч.І. С. 192–193.

⁵³⁰ Там само.

⁵³¹ Литвинов В. Д. Ренесансний гуманізм в Україні. С. 139.

значення, оскільки вона допомагає з'ясувати суть і причини сучасних явищ суспільно-політичного життя, вимальовує перспективу. Мислитель наголошував на необхідності об'єктивного опису історичних подій, а певний відступ від правдивості можливий лише у напученнях і надгробних промовах⁵³².

Хоч спеціальних праць, присвячених питанням філософського осмислення історії в ренесансно-реформаційний період в Україні, ще не було, але народний епос, агіографічні, мемуарні, літописні, полемічні, публіцистичні праці цього періоду містять не тільки сукупність оповідей (історію), але включають і спроби її філософської інтерпретації.

Висвітлення подій та явищ суспільного життя у творах українських гуманістів набуває переважно форми локальних описів «славетних діл», «звитяжств», «тріумфів», «героїчних діянь», «подвигів ратних» тощо. Скажімо, поема Аноніма «Про вибиття татар перекопських під Вишнівцем року 1512-го» спеціально присвячена переможній битві війська Костянтина Острозького з татарами. Автор побіжно звертає увагу на невизначеність причини події, не прагнучи осмислити її у контексті загальної динаміки суспільних подій. Але для уникнення спонтанності у взаєминах із татарами автор обґрунтовує необхідність раціонального об'єднання національних сил для боротьби проти татарського засилля, що концентровано втілилось у твердженні: «сила в кулаці, не в окремих пальцях»⁵³³. Таким чином, автор визнає, що впорядкування невизначеності, хаосу буття підвладне в Україні лише людям. Важливо зазначити, що характер подій людського життя Анонімом нерозривно пов'язується з їхньою, тобто з людською, а не Божою волею. Тому він переконаний, що «брати наші нарікають та у відчаї плачі до небес здійсмають, а надію лиш на нас бідні покладають»⁵³⁴.

В іншому творі анонімого автора «Epicedion», себто вірш жалобний про благородного й вічної пам'яті гідного князя Михайла Вишневецького», бачимо розуміння суспільної функції дієписців, що «славлять на весь світ подвиги великі»⁵³⁵. Автор усвідомлює, що оповідь про подію, тобто її історія, є певною мірою обмеженою, суб'єктивною, її особливість полягає в тому, що до неї неможливо «ні додати, ні вкоротити – діло завершилось»⁵³⁶. Тому, будучи впевненим у завершеності своєї оповіді про здійснене діло, автор наголошує на правдивості особисто написаного та наполягає на необхідності розрізнення правди та вимислу. Це значить, що з XV ст. в історії починають

⁵³² Куташев І. Суспільно-політичні погляди Станіслава Оріховського. С. 170 – 171.

⁵³³ Анонім. Про вибиття татар перекопських під Вишнівцем року 1512-го // Українські гуманісти епохи Відродження: Антологія у 2-х частинах. Київ: Наукова думка; Основи, 1995. Ч.ІІ. С. 66.

⁵³⁴ Там само. С. 6 – 7.

⁵³⁵ Там само. С. 20.

⁵³⁶ Там само.

вбачати не тільки моральне повчання, що підтримує традицію. Історія вже постає репрезентантом істини, бо вважається, що правдиве висвітлення подій для «нинішнього віку» є настільки ж важливим, наскільки важливі ліки для хворого, котрий украй їх потребує.

Привертає увагу той факт, що, у світлі поширення ренесансних ідей, українські оповідачі XV–XVII ст. дедалі більше відходять від теологічної проблематики, зосереджуючись на дослідженні багатоманіття виявів людської життєдіяльності. Концентрація уваги на «земній» історії призводить до розширення горизонту її змісту. Так, в оповідях значне місце відводиться описам природно-кліматичних та географічних умов, тваринного та рослинного світу, аналізу етнічного та соціального складу населення, характеристикі суспільних відносин, побуту, торгівлі, ремесел тощо (наприклад, збірка епіграм ієромонаха Климентія, «Похвала місту Острогу» Симеона Пекаліда).

Своєрідний апогей ренесансного осмислення історії українськими філософами XV ст., на наш погляд, репрезентований доробком Ю. Котермака-Дрогобича. Так, у «Прогностичному судженні про 1478 рік» філософ вибудовує таку версію інтерпретації суспільного поступу, за якою все людське життя виявляється підпорядковане не сліпому провидінню, а небесним законам. Подібно до киево-руських літописців, які внутрішні усобиці, нашествия чужинців пов'язували астрологічно з дією небесних світил (скажемо, Київський літопис мовить про появу знамення на небі, як сигнал кровопролиття), Ю. Дрогобич причини речей у світі також пов'язує зі силою та взаємовідносинами зірок⁵³⁷. На думку мислителя, історія, як оповідь про життєвий шлях людей, виявляється, неможливою без уміння узгоджувати свою мету із подіями не небі, враховувати небесні впливи⁵³⁸.

У творах українських мислителів ренесансної епохи порушувалося також питання доброчесності, гідності та мудрості людини. За Юрієм Дрогобичем, завдяки доброчесним думкам, що знаходять свою актуалізацію у вчинках, людина може не лише наблизитися до Бога, а й уподібнитися до нього. Про це читаємо у вірші-присвяті Папі Римському:

*Ти досягнув завдяки своїй зірці найбільшої цноти, –
З тої причини усі мають за Бога тебе*⁵³⁹.

Гідність українськими мислителями розумілася не тільки як дар природи, а й як наслідок виховання, самовдосконалення, праці людини над собою впродовж усього життя. Ідею необхідності морального зростання висловив у своєму вірші Павло Кросненський:

⁵³⁷ Дрогобич Ю. VERBA MAGISTRUM: пророцтва і роздуми. Дрогобич: Вимір, 2001. С. 177.

⁵³⁸ Шакун Н. В. Історична свідомість в добу Ренесансу та Реформації: Український контекст // Молодий вчений. 2015. №3(18), березень. С. 98.

⁵³⁹ Цит. за: Литвинов В. Д. Ренесансний гуманізм в Україні. С. 175.

*Якщо бажаєш, хто б ти не був, сягнуть
 Похвал найвищих, благ найжаданіших...
 Служи щоденно милій наставниці, –
 Святій Чесноті, тільки до неї слід
 Невтомно йти... її над усе цінувати⁵⁴⁰.*

Мудра й добродісна людина здатна оцінити й гідно сприйняти себе, усвідомити важливість і потрібність свого буття. У мудрості, на думку Кирила-Гранквіліона Ставровецького, багатство перебуває «у правиці, а слава, честь і держава – у лівиці»⁵⁴¹. Підкреслюючи, що гідність людини залежить від наявності особистих якостей, автор водночас відзначав важливість іншого аспекту цієї проблеми, а саме: гідність виявляє себе як інтегральний результат морально витриманого добродісного життя. Мислитель виводить принцип користі як основи людської моральності, одночасно засуджуючи паразитизм, «леность і праздность преклятую»⁵⁴².

Людина, на думку вітчизняних гуманістів, здатна розуміти, оцінити все багатство і красу навколишньої природи, спроможна творити духовні цінності, що мають велику суспільну вагу. У стилі ренесансних оцінок людини Юрій Рогатинець теж убачав вище благо в «народній користі», активному, діяльному житті, спрямованому на благо суспільства. Він відкидав позицію пасивного спостерігача, бо вона, на його думку, є позицією крайнього егоїзму й користь від неї сумнівна⁵⁴³. Аналогічний підхід до досліджуваної проблеми спостерігаємо в західноєвропейських гуманістів, які проголошували метою життя активну діяльність на благо собі й суспільству. Людина, на їхню думку, повинна вести такий спосіб життя, щоб бути «задоволеною сама собою, цінованою іншими і корисною багатьом». У цьому й полягає гідність людини. Як наголошував один із найбільш видатних подвижників українського ренесансного гуманізму Лаврентій Зизанія, справжньому християнину «не досить самої віри, але й добрих учинков є потреба». Людина мусить активно трудитися на благо суспільства з глибокого переконання в тому, що це принесе користь людям, а не зі страху за бездіяльність у потойбічному світі. Мислитель підкреслював, що служити добру на землі людина повинна завжди, «навіть хочай бы жодних мук грішникам зготованих не было»⁵⁴⁴.

⁵⁴⁰ Цит. за: Литвинов В. Д. Ренесансний гуманізм в Україні. С. 176.

⁵⁴¹ Памятка братських шкіл на Україні: Кінець XVI – початок XVII ст.: Тексти і дослідження. Київ: Наукова думка. 1988. С. 248, 262.

⁵⁴² Ставровецький К.-Т. Зерцало богословія избрана от многих книг. Почаїв: [б. в.], 1618. С.12.

⁵⁴³ Кашуба М. В., Паславський І. В., Захара І. С. Філософія Відродження в Україні. Київ: Наукова думка, 1990. С. 82.

⁵⁴⁴ Там само. С. 92.

Захищаючи ідеали громадянського служіння, активного суспільного життя, Лаврентій Зизаній, подібно до Юрія Рогатинця, виходив із ренесансного розуміння людини як істоти тілесно й духовно здорової, не зіпсованої «гріховним» минулим, створеної для творчої самореалізації та самоствердження. Він твердив, що людина – рівна Богові, проте актуалізація цієї рівності, розкриття в собі божественних властивостей досягається в добродійній практиці, безкорисливому служінні людям. Ця думка є лейтмотивом філософії гідності в українському гуманізмі кінця XVI – першої третини XVII ст.

Згаданий уже Кирило-Транквіліон Ставровецький у «Зерцалі богословія» закликав людину спрямовувати всі свої життєві сили на пробудження свого сумління, на «добродетельное житіє», що, на його думку, дозволить їй уподібнитися Христу, досягти стану обоження⁵⁴⁵. Цей мотив є домінуючим й у Віталія з Дубна: «Сообразуйся, молю житію Христа и получиш сладость и доброту житія Бога»⁵⁴⁶. Гідні вчинки за умов перманентної моральної рефлексії стануть основою реалізації кращих сил душі людини, дозволяють привести саму душу у відповідність до її природного Взірця.

Варто зазначити, що ідеї гуманізму, людської індивідуальності, антропоцентризму знаходили своє вираження не тільки у філософських творах вітчизняних мислителів, але й у театральному мистецтві, архітектурі, малярстві. З кінця XV ст. розвивався український ренесансний театр. Його витоки – у віршованих діалогах, які практикувалися в братських школах за зразками західноєвропейської драматургії того часу. Це були так звані містерії та міраклі – релігійні спектаклі, що ілюстрували біблійні сюжети, сценічно відображали життя святих, а також мораліте – театральні постанови, героями яких були алегоричні постаті, – Душа, Чеснота, Любов, Покора, Гнів, Заздрість, що вели розмови моралізаторського характеру. З XVI ст. усі ці жанри релігійної драматургії стали складовими шкільної драми, актуальність якої в ренесансній культурі була зумовлена потребами освіти, передусім, вивченням латинської мови. У шкільний театральний репертуар увійшли не тільки класичні античні комедії Теренція і Плавта, а й твори самих освітян з міфологічними та історичними сюжетами. Вистави, що синтезували елементи драматичного і музичного театру, багаті, а іноді й розкішні сценічні декорації, аристократичні імена виконавців на афішах, присутність високих достойників, нерідко коронованих осіб – усе це притягувало публіку, надаючи блиску виставам⁵⁴⁷.

⁵⁴⁵ Ставровецький К.-Т. Зерцало богословія избрана от многих книг. С. 59.

⁵⁴⁶ Віталій з Дубна. Діоптра, або Зерцало, и выражене живота людского на том свѣтъ... Ев'ю: Тип. Виленского братства, 1612. 182 л.

⁵⁴⁷ Дойчик М. Специфіка розуміння ідеї гідності в українському ренесансному гуманізмі // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. 2011. Вип. 16 (1). С. 47 – 52.

Національною особливістю української шкільної драми було те, що поміж віршовані діалоги релігійного, міфологічного, алегоричного змісту виконавці вводили комедійні дійства у формі інтермедій або інтерлюдій. Спочатку це були веселі, насичені національним гумором побутові сценки, що вставлялися між актами драми для розваги глядачів, пізніше вони розвинулися у самостійні постанови.

Окремим театральним жанром стала вертепна драма, у якій виступали ляльки (маріонетки). Вертепи – дерев'яні скриньки на кшталт хатини з двома поверхами – носили зі собою учні, студенти та мандрівні дяки, переходячи з дому в дім на різдвяні свята. Спектакль складався з двох частин: релігійної (відбувалася у верхньому поверсі вертепу, (що уявляв собою Віфлеєм) з чергуванням сцен народження Христа, поклону пастухів, вибухів гніву й люті Ірода, його смерті. В інтермедійній частині нижнього поверху виступали персонажі з народного буденного життя: козак, поляк, литвин, що розважали глядачів. Загалом розвиток української шкільної драми XVI ст. свідчить про її взаємозв'язок з європейським літературним і театральним процесом. Гуманістичний пафос епохи, її поривання до духовного багатства життя, його чуттєвих радощів виявлявся і в просторових мистецтвах. Поступово змінювалась їхня роль у художній культурі. Малярство, скульптура, графіка стали самостійними мистецтвами, відмежувавшись від архітектури, яка втрачала своє домінуюче становище в системі видів художньої творчості⁵⁴⁸.

Гуманізм не оминув й архітектуру. Найактивніше у XIV – XVI ст. розвивалося оборонне будівництво, використовуючи й досягнення в Європі. Дерев'яні укріплення змінювалися мурованими та цегляними. Були надбудовані стіни та вежі Луцького замку; збільшений і доповнений системою земляних валів з бастіонами Хотинський замок, повністю побудований з каменю Кременецький. Могутністю та неприступністю вражав Невицький замок на Закарпатті. А в XV ст. була завершена найбільш потужна українська оборонна споруда – фортеця у Білгород-Дністровському, що нараховувала 20 веж; довжина стін – 2 км при висоті до 7 м та товщині до 5 м. Ще більшим за довжиною оборонних систем був Кам'янець-Подільський замок – 4,5 км. Ця недоступна фортеця й досі вражає функціональністю і мистецькою довершеністю, гармонійним зв'язком з рельєфом місцевості. У другій половині XVI ст. фортеці будувалися майже в усіх тогочасних українських містах та магнатських маєтках. Саме в архітектурі оборонних споруд відбилася одна з найважливіших тенденцій художньої культури Відродження – поступовий перехід просторових мистецтв від готичного стилю до ренесансного (замок

⁵⁴⁸ Абрамович С., Тілло М., Чікарькова М. Культурологія: навчальний посібник. Київ: Кондор, 2005. 347 с.

Любарта в Луцьку, Острозький замок, що споруджувалися у XIV ст. як готичні, перебудовувалися в ренесансні)⁵⁴⁹.

Виразний оборонний характер мали і культові споруди (Святогірський монастир на Волині, церква у Сутківцях та монастир-фортеця у Міжгір'ї). В їх будівництві брали участь іноземні майстри, які привносили не лише суто фортифікаційні новації, але й ренесансні архітектурні форми. Поступово з розвитком світської придворної культури споруди починали поєднувати функції фортеці та палацу. Оборонні стіни зменшували свою суворість та неприступність, видозмінювалися стрільниці, на фасадах з'являлися елементи декору. Житлові будівлі на території замкових комплексів повністю втрачали оборонне значення, прикрашалися різьбою та орнаментами. Характерні приклади розкішних замків-палаців – Олеський, Жовківський, Золочівський, навколо яких розташовувалися парки зі скульптурою.

З XVI ст. стиль ренесанс починав домінувати і в міській культовій та цивільній архітектурі. Це яскраво простежується на прикладі Львова, де виразно виявляються дві тенденції. Одна з них представлена в будівлях патриціату, католицьких костелів, каплицях – це слідування інноваційним формам Рінашименто та Північного Відродження. Друга – синтез давньоруських та ренесансних архітектурних форм – помітна в православних храмах. Саме вона і започаткувала новий суто український стиль, який гармонійно поєднав традиції вітчизняної архітектури і досягнення західноєвропейської. Найбільш яскравий приклад – ансамбль Успенської церкви (1591 – 1629), до якого також входять каплиця Трьох святих (1578 – 1579) і вежа К. Корнякта (1572 – 1580), що порушили давню традицію домінування в силуеті вітчизняного міста вертикалі собору як знаку верховенства духовної влади⁵⁵⁰.

Серед актуальних мистецтв епохи Відродження – скульптура, яка саме в цей час набувала особливої досконалості в різноманітних різновидах і жанрах. Західний вплив відіграв роль каталізатора, що прискорював розвиток місцевої школи, збагативши її художню практику новими засобами і технікою. Розвитку декоративно-монументальної скульптури сприяли як різьблений, орнаментальний декор архітектурних споруд, так і традиції античності, готики. Площа Ринок у Львові являє собою не тільки музей ренесансної архітектури, а й скульптури. Декори фасадів будівель створюють величезний художній килим із гірлянд рослин і геометричних орнаментів,

⁵⁴⁹ Юсов С. Відродження і Україна // Енциклопедія історії України: у 10 т / редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. ; Інститут історії України НАН України. Київ: Наукова думка, 2003. Т.1. С.21.

⁵⁵⁰ Малі міста та містечка Галичини доби Відродження (друга половина XVI – XVII ст.): містобудівні аспекти / С. І. Топило; (наук. ред.: Г. П. Петришин). Львів: Растр-7, 2015. 272 с.

фігур атлантів і ветхозавітних пророків, античних масок і янгольських крилатих голівок – неповторне буяння життя в єдності прекрасного, піднесеного, трагічного і комічного.

Суто ренесансною ясністю та стриманістю відрізняються барельєфи на зовнішній стіні каплиці Кампіанів (кін. XVI – поч. XVII ст.), вбудованої в стіну Кафедрального собору. В середині вітвар каплиці прикрашають зображення апостолів Петра і Павла – чудові зразки ренесансної культової скульптури. Спокійні постаті, мудрі та шляхетні вирази облич, гармонійні складки одягу – все спрямовано на створення образів, які поєднують духовну велич і фізичну досконалість⁵⁵¹. Ще виразніше гуманістичні ідеї Відродження проявилися в численній надгробній скульптурі. На відміну від готичних, ренесансні надгробки зображували людину не в стані смерті, а в стані сну, прагнули донести до нащадків не лише зовнішні риси, але й характер людини, її гідність і неповторність.

Поряд з надгробною поступово розвивалась і станкова скульптура: магнатські парки прикрашали статуями античних богів і героїв, з'явився скульптурний портрет, що наслідував найкращі риси давньоримського. Досконале знання анатомії, вміння передавати рух, висока майстерність в обробці каменю дозволяла скульпторам вільно втілювати в творах свої задуми⁵⁵².

Якщо архітектура і скульптура цієї доби були результатом творчості здебільшого іноземних або місцевих майстрів, які пройшли навчання в мистецьких центрах Західної Європи і повністю сприйняли стильову мову ренесансу, вкорінюючи її на українському ґрунті, то малярство найбільше зберігало традиції художньої спадщини княжих часів Києва, Галича, Чернігова. Передусім це виявлялося в іконописі XIV–XV ст., де використовувалися давні православні канони – символічність кольорів, плоскість, застиглість постатей, зворотна перспектива. Це був не релігійний живопис, як в Італії чи Німеччині, а саме іконопис. Така вірність традиціям, навіть певний консерватизм, стала засобом збереження самобутності національних духовних цінностей. Але поступово в київських і львівських церквах з'являлися ікони, в яких змінювалися пропорції тіла, обличчя святих набували більшої виразності, навіть елементів портретності, рухи ставали більш природними, порушуючи стабільність. Зі збереженням канону монументальний живопис набував певної витонченості, глибокої, стриманої емоційності. У фрескових розписах Кирилівської церкви в Києві («Різдво Христове», «Успіння Богородиці») та Вірменського собору у Львові («Ісус Христос», «Іван Богослов»), замість золотого фону, – пейзажі, види міських вулиць і площ, побутові сцени.

⁵⁵¹ Малі міста та містечка Галичини доби Відродження (друга половина XVI – XVII ст.): містобудівні аспекти / С. І. Топило; (наук. ред. Г. П. Петришин). Львів: Растр-7, 2015. 272 с.

⁵⁵² Грушевський М. Нарис історії українського народу. Київ: Либідь. 398 с.

Зворотна перспектива змінилася лінійною, композиція і постаті набували певної реалістичності. Митці прагнули надати сакрального виміру земному людському життю, наблизити до глядача Христа і святих, передавали ідеал жіночої тілесної і духовної краси в образі Богоматері.

У розвитку ренесансного іконопису проявилася ще одна антропологічна тенденція епохи – образотворче мистецтво поступово втрачало анонімність, воно ставало авторським. Одна з найвидатніших пам'яток монументального живопису XV ст. – розпис Троїцької замкової каплиці в Любліні, виконаний і підписаний 15 серпня 1418 р. українським майстром Андрієм. Цей «Джотто Півночі», за характеристикою дослідників, наважився поставити своє ім'я не у глухому куті, а під постаттю благословляючого Ісуса Христа. Всупереч середньовічним звичаям, майстер Федуско зі Самбора підписався під «Благовіщенням» (1579), що зберігається в Харківському художньому музеї⁵⁵³.

Оригінальністю і неповторністю відзначався і український станковий живопис, центром якого був Львів. У 1596 р. тут відкрився малярський цех, але до нього могли належати лише католики та уніати. Православні майстри, що залишалися поза цехом, де традиційно здобувався фах через роботу з матеріалом (фарбами, пензлем), освоювали професію через проникнення в теорію, розуміння своєрідності предмета мистецтва, тобто через засвоєння художнього методу. Поступовий відхід живопису від ремесла став початком професійної спеціалізації в образотворчому мистецтві, хоча самим художникам Відродження не можна дорікнути щодо професійної обмеженості. Самобутність майстрів відображала велич особистості кожного з них; водночас спільність їхнього загального високого звучання, єдність традиції і новаторства були основою розквіту цього виду мистецтва.

Станковий живопис XVI ст. представлений батальним і міфологічним жанрами, натюрмортом, але найцікавішим був портрет, що відображував внутрішньо суперечливе, психічно напружене життя людської особистості. Оминаючи деталі, митці зосереджували увагу на обличчі, прагнули передати гідність, шляхетність, розум, силу волі чоловіків, а у жіночих портретах – красу, ніжність і в той же час своєрідність характеру, тобто підкреслювали ті риси портретованих, які наближали їх до суспільного ідеалу епохи.

XIV–XVI ст. – епоха розквіту українського мініатюрного живопису. За твердженням фахівців, навіть французький малюнок того часу поступався українському в досконалості, а головне – в композиції. «Лебединою піснею» тонкої й майстерної української мініатюри називають дослідники ілюстрації рукописного «Життя Бориса і Гліба» (XIV ст.). Серед видатних зразків

⁵⁵³Історія української культури / за заг. ред. І. Крип'якевича. Київ: Либідь, 1994. 656 с.

ренесансної мініатюри – декоративні рамки славнозвісного «Пересопницького Євангелія» (1556 – 1561). Це одна з наших національних святинь: саме на цьому Євангелії складають присягу на вірність народу українські Президенти.

Нарешті, поширення книгодрукування сприяло розвитку такого виду образотворчого мистецтва, як графіка. Високим художнім рівнем відмічені дереворити (гравюри на дереві) «Апостола», «Острозької Біблії», інших книг друкарні І. Федорова. У Львові плідно працювала майстерня художників-граверів, які не просто виготовляли гравюри для книг, але й розробляли все їхнє художнє оздоблення (ініціали, комбіновані прикраси, заставки, рамки, кінцівки), що перетворювало друковану книгу в цілісний мистецький витвір.

Кінець XVI ст. – час певного розкладу ренесансної картини світу, що породив суперечливі тенденції в художній культурі; однак у них є і загальне – піднесення «внутрішнього бачення», суб'єктивного і фантастичного над авторитетом Природи і Античності. Перша, що прагнула зберегти в недоторканності гармонійний ідеал Відродження, схилилася до формального академізму. Друга, навпаки, характеризувалася глибоким творчим проникненням у нову реальність, завдяки чому народжувалося мистецтво, що поглиблювало гуманістичний ідеал, який набував більшої драматичності, напруженості, трагічності. Саме ця тенденція стала основою для неповторного українського бароко XVII – XVIII ст.⁵⁵⁴.

На звершення можна з впевненістю сказати, що в Україні в XV – на початку XVII ст. формується інтелектуальне середовище, в межах якого набули розвитку різні види гуманістичної діяльності, які засвідчують своєрідну ретрансляцію західних гуманістичних цінностей на вітчизняному ґрунті. За даними Г. Нудьги, тільки в Краківському університеті впродовж XV – XVI ст. навчалася 800 українських студентів. Загалом же в паризькій Сорбонні, у Болонському, Падуанському, Празькому, Гейдельберзькому університетах українці вчилися вже починаючи з XVI ст., а в XV – XVII ст. їх можна знайти у списках Лейпцизького, Кенігсберзького, Страсбурзького, Віденського, Будапештського і навіть Оксфордського університетів⁵⁵⁵.

Гуманізм як феномен західноєвропейської культури стає поширеним явищем і в українському духовному житті. Українські мислителі, як і західноєвропейські, в центр Всесвіту ставлять людину, яка створена за образом і подобою Бога. Особливістю українського гуманізму є те, що Україна, яка належала до країн православно-слов'янського кола і була зорієнтована на традиції греко-візантійського Сходу, не тільки не була осторонь європейських

⁵⁵⁴ Фартушний А. Культура українських земель у складі Великого князівства Литовсько-Руського та Речі Посполитої // Українська культура. Ч.2. Львів: Державний університет «Львівська політехніка», 2000. 112 с.

⁵⁵⁵ Нудьга Г. У колі світової культури. Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2006. 440 с.

духовних, зокрема, релігійних процесів, а й розвинула свою версію ренесансного гуманізму, яка полягає у спробі зближення Бога з природою та поступовій переорієнтації української філософської думки від богопізнання до пізнання природи.

Відродження принципово змінило становище художньої творчості та митця в суспільстві. Мистецтво сприяло єдності духовного життя епохи, воно стало справжнім рушієм процесу творення нового ідеалу. Ядро ренесансної художньої культури становили ідеї єдності краси і правди, природного і божественного, ідеалу і реальності, античності і християнства. У вітчизняному мистецтві XIV – XVI ст. стиль Ренесанс передусім утверджувався в літературі й образотворчих мистецтвах, що найяскравіше відображали земну людину у Всесвіті.

4.3. Новий погляд на самоцінність людини на тлі Реформації та релігійних процесів в Україні

Помітний вплив на формування нового розуміння природи людини та її образу справила доба Реформації, яка посідає важливе місце в історії людства і з якою пов'язане зародження нового типу світогляду та розширення функціональності релігії. Реформація – це масштабний релігійний, суспільно-політичний і соціокультурний рух у Західній та Центральній Європі XVI – початку XVII ст., за яким стоять події від «95 тез» Мартина Лютера, прибитих на дверях віттенберзької Замкової церкви 31 жовтня 1517 р. до Вестфальського миру, який завершив тридцятилітню війну (1648 р.). Не вдаючись до аналізу передумов Реформації, все ж зазначимо, що вони сягають до вигнання у травні 1347 р. Кола ді Рієнцом сенаторів Риму і прийняття ним статусу трибуна, який очолив Римську республіку. У цій події, за словами Ніколо Макіавеллі, Європа побачила відродження Риму⁵⁵⁶. І не тільки Риму, але й інших міст Європи. Серед низки історичних постатей, які наслідували «предтечу Реформації», були англієць Джон Уікліф (1320 – 1384), чех Ян Гус (1369 – 1415), італієць Джироламо Савонарола (1452 – 1498) та ін.

Охопивши фактично більшість країн Західної і Центральної Європи, Реформація справила потужний вплив і на українські землі, більшість яких після Люблінської унії (1569) надовго опинилася у складі Речі Посполитої, тобто в європейському соціокультурному просторі. В часовому вимірі розгортання Реформації, її цінності та глибинні наслідки збіглися з епохою Відродження, а в українському вимірі ще й із зародженням козацтва, з перетворенням його у передову верству національно-визвольного руху, з

⁵⁵⁶ Макиавелли Н. История Флоренции. Москва: Наука, 1987. С. 42.

національною революцією середини XVII ст. і утворенням Козацько-гетьманської держави⁵⁵⁷. Ось чому наукове осмислення сутності сучасного розуміння Реформації, її впливу на суспільно-політичні, соціокультурні та релігійні процеси на теренах України в XIV – XVII ст. є актуальним і має важливе значення, особливо з погляду антропологічного осмислення української минувшини.

Спираючись на наявні праці, в яких знайшли відображення окремі аспекти означеної проблеми, зокрема з історії протестантизму⁵⁵⁸, українського середньовіччя⁵⁵⁹, соціокультурних процесів⁵⁶⁰, європейського виміру історії України козацької доби⁵⁶¹, автори ставлять за мету з'ясувати реформаційний контекст в історичній долі українського народу. Для проведення паралелей і встановлення певних подібностей між реформаційними подіями в Західній Європі та національно-визвольним рухом і конфесійними відносинами в тогочасній Україні видається доцільним зробити акцент на ідейних засадах Реформації, а також на селянських повстаннях, які перегукуються з козацькими повстаннями.

Сучасна українська і зарубіжна гуманітаристика, аналізуючи ідейні та світоглядні засади Реформації, звертає увагу на причини і мотиви зародження протестного руху, на погляди його фундаторів, їх актуальність, намагається екстраполювати їх на тогочасні українські реалії. Як відомо, М. Лютер виходив з того, що ієрархія Католицької церкви, чернецтво відірвалися від «справжнього слова Божого», «істинного Євангелія». Посилаючись на апостола Павла, він стверджував, що «людина виправдовується однією вірою»: те, що належить до релігії, – справа совісті християнина: джерело віри – священне писання, «чисте слово Боже». Все, що знаходило підтвердження в текстах Біблії, вважалося незаперечним і священним; все інше розглядалося як людська установка, підлягало раціональній оцінці і критиці. В результаті заперечувалися міфологізація «церковної легенди» й абсолютизація монополії Католицької церкви. Ставлення до світської влади базувалося на уявленні, що людина живе в двох сферах: сфері «Євангелія» (релігійне середовище, ставлення до царства небесного) і в сфері «закону» (царство земне, держава). У творі «Про світську владу» (1523 р.) М. Лютер писав, що якби весь світ

⁵⁵⁷ Калакура Я., Юрій М. Козацько-гетьманська Україна в інтер'єрі Реформації // Епоха Реформації та сучасна Україна: зб. наук. праць. Полтава, 2017. С.168 – 182.

⁵⁵⁸ Балаклицький М. М. Медіатизація протестантизму в Україні 1991 – 2010 років. Харків: Історико-філологічне товариство, 2011. 379 с.; Любашенко В. І. Історія протестантизму в Україні: курс лекцій. Львів: Просвіта, 1995. 350 с.

⁵⁵⁹ Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. Вид. друге. Київ: Критика, 2005. 378 с.

⁵⁶⁰ Калакура Я. С., Рафальський О. О., Юрій М. Ф. Українська культура: цивілізаційний вимір. Київ: ІПІЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2015. 496 с.

⁵⁶¹ Смолій В. А., Степанков В. С. Українська національна революція (1648 – 1676 рр.). Київ: Альтернативи, 1999. 352 с.

складався зі справжніх християн (тобто із істинно віруючих), то не було б необхідності ні в князях, ні в королях, ні в мечі, ні в законі. Однак тільки менша частина людей поводить ся відповідно до християнських заповідей: злих завжди більше, ніж благочестивих. Тому Бог запровадив два правління – духовне (для справжніх віруючих) і світське (яке стримує злих і змушує їх зберігати зовнішній світ і спокій). Справжній християнин не потребує ані права, ані меча, оскільки він піклується про інших людей. У разі, коли меч корисний і необхідний для охорони миру, християнин платить податки, поважає керівництво, служить, робить усе, що йде на користь світській владі⁵⁶².

У процесі Реформації, як провісника нового часу, зростала роль людини низів, які вимагали глибших змін, ніж їх декларувала Лютерова доктрина про розподіл земного і божественного, з якою пов'язувалась ідея християнської справедливості і свободи особи. Під її впливом нового змісту набуло поняття «соціальний», збагатилися форми соціальних рухів, взаємодії локального й універсального, політичного і конфесійного. Наприклад, у Німеччині Реформація послужила сигналом до загального руху спротиву селянства і міських низів становій нерівності, феодальній ієрархії, численним повинностям і здирствам. Жителі сіл і міст вимагали повернення до практики християнської рівності як у церковному, так і у суспільному житті, а поширення боротьби лютеранства з католицизмом стало ідейною передумовою виникнення більш радикальних релігійно-політичних течій Реформації. Однією з них став кальвінізм, сформований Жаном Кальвіном, який заснував у Женеві «нову церкву». Громада віруючих керувалася виборною консисторією, яка складалася з пресвітерів (старійшин), проповідників і дяків. Спочатку в кальвінізмі були сильними теократичні тенденції (спроби поставити консисторії вище державних органів); у кінцевому підсумку утвердилася ідея незалежності кальвіністської церкви від держави, право церкви судити й про дії державної влади. У кальвінізмі знайшли послідовне вираження головні положення протестантської етики, яка склала, за визначенням відомого соціолога Макса Вебера, майбутній «дух капіталізму».

Для антропологічного розуміння Реформації і тих процесів, які згодом розгорталися в козацькій Україні, важливо згадати знамениту Гейльбронську програму, з якою певною мірою пов'язана Селянська війна в Німеччині. В ній йшлося про реформування міст, комун й общин «за Божим і природним правом», щоб жодна людина не терпіла несправедливих обтяжень, обґрунтовувалася традиціоналістська вимога обмежити діяльність «докторів права» – носіїв нового порядку, заснованого на писаному праві. Гейльбронська програма символізувала те, що, по суті, було змістом конфліктів між

⁵⁶² Юрій М. Ф. Соціокультурний світ України. Видання 2-ге. Київ: Кондор, 2004. 738 с.

імперськими органами і містами, які протистояли князівському абсолютизму, хоча й не означала відмови від послуг докторів права⁵⁶³.

Для цивілізаційного осягнення наслідків реформаційного руху для козацької доби української історії дуже важливо звернути увагу на їх вплив на модернізацію суспільства, передусім, на її прояви в соціокультурній сфері. Тут вона проявилася, по-перше, в утвердженні нового розуміння відносин між Богом, людиною і суспільством і, по-друге, в переході від домінування усної культури до суспільства, де відносини будуються на основі писемності і друкованого слова, на ґрунті яких виробляються нові норми і цінності. Якщо в Західній Європі модернізацію здійснювали насамперед носії писемної культури, народжувана бюрократія, то на теренах України цю функцію взяли на себе духовенство та освічена частина світської спільноти, включаючи й козацьку старшину. Функціонально модернізація відбувалася у форматі комунікативного перевороту, в принциповій зміні методів спілкування і зв'язків між об'єктами суспільства. За такого тлумачення цього явища всі його сегменти: розвиток освіти, книгодрукування, монетаризм, становлення публічного правового порядку – а всі вони були характерними і для державності козацько-гетьманської України, – постають як складові єдиного цивілізаційного процесу. Хоч комунікації людей загалом функціональні, але вони спонукали сутнісні зміни в ціннісних орієнтирах суспільства, що принципово змінювало відносини між Богом і людиною, а християнський персоналізм, виступаючи в такій формі побутування, як ринковий індивідуалізм, ставав основою нового суспільного устрою.

Продовжуючи розмову про антропологізм Реформації, необхідно сказати, що вона була широким історичним рухом германських народів, викликаним їх переходом від католицького уявлення про потойбічного, трансцендентного Бога до уявлення про Бога в душі, який виступив як «Я», як свідомість або совість людини. Однак моральне і релігійне оновлення, досягнуте завдяки цьому руху, не було вільним від внутрішнього протиріччя, яке необхідно зрозуміти, щоб не впасти в апологію Реформації як великого, всесвітньо-історичного явища. Це суттєве протиріччя виразилося в численних парадоксах феномену Реформації і перш за все в тому, що проголошений Мартином Лютером принцип *sola fide* – віри без добрих справ, спеціально спрямованих на спасіння душі, обернувся осягненням звичайних мирських справ, який менш ніж за три століття привів до повної світськості релігії в реформованих країнах. Католицьке служіння Богу поза людиною змінилося протестантським служінням йому в самій людині. Досягнуте реформаторами усвідомлення того, що царство Боже всередині нас, обернулося зовнішнім царством потреби і творчої праці – благоустроєм людського світу, цього раю на землі.

⁵⁶³ Elton G. Reformation Europe: 1517 – 1559. London: Fontana, 1963. 344 p.

Поняття суб'єктивної свободи духу, в релігійній формі розкриті М. Лютером і його сподвижниками, з необхідністю перейшло до своєї реалізації у сфері його об'єктивної свободи – до побудови духовного світу сім'ї, громадянського суспільства і держави. Внаслідок цієї об'єктивації свободи совісті була утверджена субстанціальна самостійність суб'єкта, його самість.

Людина сама, без посередників створила свій власний духовний світ і таким чином діяльно примирилася з Богом. Німецькою примирення буквально означає всиновлення, *des Versöhnung*. Сенс такого примирення полягав у тому, що людина, виступивши творцем свого духовного світу, стала сином самій собі і вперше усвідомила себе такою. Тим самим вона, подібно до блудного сина, сама, вільно і тому остаточно повернулася до батька – в душі своєму з'єдналася з батьком як син. М. Лютер не випадково зберіг старозавітне теоретичне уявлення про Бога як зовнішньої, відмінної від суб'єкта субстанції, хоча у формі вільної віри християнина він практично зробив субстанцію внутрішньо притаманну суб'єкту. Завдяки цьому пункту Реформація стала початком відходу християнської релігії – початком перетворення релігійної віри і культу в щось інше, ніж вони самі. В цьому і полягає, на наш погляд, основне протиріччя Реформації, яке пояснює всі її парадокси й антиномії. Оскільки протестантизм – це поклоніння Богу вже в душі, але ще не в істині. Він є вищою історичною формою християнства, через яку відбувається вихід релігії в свою іншу, надісторичну, справжню форму, що успадковує від історичних форм релігії тільки її вічний, неперехідний зміст-пізнання абсолютної сутності в її ставленні до самої себе, до природи і кінцевого людського духу. Пояснимо, що маємо на увазі.

«Ніхто не може прийти до Мене, якщо не покличе його Отець, який післав Мене» (Ін. 6:44). На ці слова Христа посилається М. Лютер у параграфі сьомому статті «Про свободу християнина», формулюючи принцип Реформації – принцип віри без справ⁵⁶⁴. У шостому розділі Євангелія від Іоанна, звідки взяті ці слова, розповідається про те, чим можуть стати п'ять хлібів і дві рибини для п'яти тисяч людей, що прагнуть духовної їжі, якщо вони отримують її. Саме після цього епізоду Ісус говорить про себе: «Я є хліб життя... Я – хліб живий, що зійшов з небес; той, хто їсть хліб цей, житиме вічно; хліб, який Я дам, є Плоть Моя, яку Я віддам за життя світу» (Ін.: 48 – 51). Йдеться, зрозуміло. Про хліб духу – хліб насущний. Насущний хліб виходить прямо з Логоса-Слова, яке є початком усього суцього, тобто з того, що вище самої сутності суцього і що в поверненні суцшому врятує його, давши всім, хто вільно візьме цей логічний хліб, вічне життя. Ісус, в якому Слово Бога-Отця вперше стало плоттю, усвідомлює себе насущним хлібом духа, що зійшов з неба на землю для того, щоб дух відтворив світ, щоденно

⁵⁶⁴ Лютер М.: 95 тезисов. Санкт-Петербург: Роза мира, 2002. С. 90.

утверджуючи вічність у часі, свободу – в необхідному і випадковому. Це і має на увазі М. Лютер, коли пише, що «єдиною достойною справою і заняттям усіх християн було б прагнути до того, щоб втілити в собі Слово і Христа, постійно зміцнюючи таку віру, оскільки ніяка інша справа не може зробити християнина»⁵⁶⁵. Однак захоплений боротьбою з трансцендентним елементом християнства, який був особливо сильний в католицизмі, М. Лютер перекладає слова Христової молитви про хліб насущний (Мф. 6:11) просто як *unser tägliches Brot*, «наш повсякденний хліб». У «Короткому катехізисі» він вказує, що цим словосполученням позначається «будь-яка необхідна для тіла їжа і все, що служить для задоволення потреб наших, як, наприклад: їжа, вода, майно, сім'я, діти, добродішні слуги, доброзичливе начальство, гарна погода, мирне життя, здоров'я, гарне ім'я, друзі, вірні сусіди тощо»⁵⁶⁶. Наскільки очевидне протиріччя лютерівського вчення, пов'язане з протиріччям самої формули «хліб насущний», на наш погляд, досить характерно виражає основне протиріччя всієї Реформації як всесвітньо-історичного явища сутності духу – його абсолютної свободи. Воно тому якнайкраще пояснює, у що саме перетворюється християнство завдяки Реформації⁵⁶⁷.

Встановлене католицизмом абстрактне протиріччя земного і небесного, хліба і духу, тобто буття і поняття, в процесі Реформації певним чином вирішувалося. Як уже було сказано, від проголошеної М. Лютером суб'єктивної свободи духу і розробленого реформаторами морального віросповідання необхідний практичний хід веде тільки до реалізації цієї віри в сфері об'єктивної, моральної свободи – до створення духовного світу у вигляді певної організації сім'ї, громадянського суспільства і держави. На цій підставі утверджуються три основні протестантські добродішності замість католицьких: цінності сім'ї витісняють чернечу безшлюбність, прагнення до нажитого чесною працею багатства змінює принципovu злиденність, свобода совісті панує над сліпим послухом. Нові християнські цінності створюють новий світ – світ нового часу на місці середньовічного світу, що сягає своїм корінням античності. Такий результат Реформації, що привів у капіталізм сучасну західну цивілізацію і культуру з її незаперечними техніко-економічними, правовими, моральними і політичними досягненнями.

Аналізуючи релігійний бік антропологізму Реформації, важливо подивитися на Реформацію з точки зору соціальної антропології. Для початку висловимо деякі теоретичні думки з приводу соціальних змін, що відбулися в Європі, включаючи й Україну, і торкнулися долі людини. Але для цього

⁵⁶⁵ Лютер М.: 95 тезисов. С.90

⁵⁶⁶ Там само. С. 114.

⁵⁶⁷ Муравьев А. Реформация и современность. URL: <http://credonew.ru/content/view/200/54>

необхідно звернутися до генези сучасних соціальних понять. Раніше цим питанням не прийнято було займатися, оскільки такі соціальні феномени, як класи, стани, здавалися такими самими незмінними атрибутами людської історії, як і напіввікова стратифікація. І все ж соціальна природа західних суспільств до XVII ст. незмінно породжувала певні дослідницькі пошуки та сумніви. Чому варто торкнутися західного суспільства, розглядаючи це питання? Та тому, що Україна, перебуваючи в складі Речі Посполитої, так чи інакше втягувалась у західноєвропейський суперетнос і, відповідно, в ній відбувалися ті самі зміни в соціальній структурі, що й на Заході. На думку історика Л. Баткіна, «українська культура та соціальне життя епохи Середньовіччя були більш або менш близькими до Заходу з деяким відставанням у часі»⁵⁶⁸.

Може виникнути питання: невже люди XVI ст., прославлені юристи, богослови, історики та філософи не замислювалися над особливостями соціальних груп, що становили тогочасне суспільство? Звичайно, про це багато думали й писали як у XVI ст., так і раніше. Всі тепер знають про горезвісну «трипартицію» – поділ суспільства на *oratores*, *bellatores* і *laboratores*. Знають і про своєрідну соціологію «екземплів»⁵⁶⁹. Свій поділ є і в «танцях смерті». В них ведуть смертельний танок усі «стани світу» – «клас селян», а також «клас королів», «клас дітей» тощо. Подібних систем було багато. Вони контекстуальні й функціональні – соціальні категорії не могли бути раціоналізовані абстрактно, тим самим вони менше всього нагадують російський «Табель про ранги».

Але як бути з усією відомою ієрархічністю Середньовіччя, зі суворою регламентацією поведінки згідно зі своїм рангом і чином, з тим Середньовіччям, яке відоме нам з підручників? У багатьох сферах медієвістики з'являються ніяк не пов'язані одна з одною праці, що значно змінюють існуючі стереотипи. Уявлення про незмінність соціальних груп і жорсткість соціальних бар'єрів, соціальних перепон, про чітку структурованість середньовічного суспільства піддаються перегляду.

Європа, якою її застало XVI ст., була складним і фрагментарним суспільством, цілісність якого забезпечувалася суто персональними зв'язками. Людина була одночасно включена в різні холистичні спільноти, які насправді перебували між собою в надзвичайно заплутаних відносинах підпорядкування, суперництва, конкуренції, суперечностей тощо. Все це можна назвати феноменом пізньосередньовічної «гітарархії». До кінця Середньовіччя таких спільнот стає дедалі більше, а ступінь їхньої складності критично зростає.

⁵⁶⁸ Баткин Л. Несколько нудных замечаний // Одиссей. 2001. Москва: Наука, 2001. С. 48.

⁵⁶⁹ Гуревич А. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. Москва: Искусство, 1989. 366 с.

Головним фактором підтримки рівноваги всередині цих солідарностей, а відповідно, і між ними, була метафора єдиного містичного тіла.

Середньовічна римсько-правова версія поняття «*corporatio*» і теологічна концепція «*universitas*» народила доктрину єдиного містичного тіла, в свою чергу пов'язаної з доктриною «*respublica*», суспільного блага. Численні політичні спільноти володіли «юридичною особистістю», розуміючись як єдине ціле в категоріях *persona ficta* і *persona publica*, розроблених, до речі, Томою Аквінським. Ці уявлення цементували відчуття єдності, а тому однією з форм ритуалізації цієї єдності були численні процесії, які останнім часом дедалі частіше привертають увагу істориків. За словами Барбари Діфендорф, процесії «пропонували бачення, в якому зливалися міські, королівські та католицькі символи; соціально-політичне тіло і тіло Христове були нероздільними»⁵⁷⁰.

Метафора єдиного тіла надавала певної гармонії королівству, в якому кожен член повинен був виконувати свою роль для загального блага. Але ця сама метафора працювала і всередині буквально всіх пізньосередньовічних типів спільноти. У всіх спільнотах (крім родинних) людей пов'язувало між собою відчуття єдності щодо єдиного сакрального начала. Метафора містичного тіла підкріплювалася клятвою на святих мощах, хресним цілуванням, культом святого патрона, спільним володінням реліквіями, святим причастям. До того ж і парафія, і міська община, і королівство, і церква, і весь християнський світ мали досить конкретну кінцеву мету свого існування – колективне спасіння душі та спасіння від гніву Господнього.

Створюється враження, що сила множинних солідарностей зовсім не була притаманна всьому Середньовіччю. В останній його період спільнот і корпорацій було набагато більше і вони були значно сильнішими, ніж у період високого Середньовіччя. Горезвісний індивідуалізм Ренесансу та «осені Середньовіччя» не зовсім заважав зміцненню духу комунітаризму, швидше навіть «гіперкомунітарності». Посилення жорсткості вимог до солідаристичного єднання було відповіддю на швидке ускладнення життя.

Саме XV – XVI ст. стали золотим віком «братств». Кількість реліквій Середньовіччя множилася «полюванням на відьом» і гонінням на маврів, іудеїв та «нових християн» у Піренеях. Винищили вальденсів, з якими раніше у Провансі не одне століття мирно співіснували. Наявність реальних або уявних «інших», «чужих» заважало зміцненню метафори єдиного містичного тіла. Але в одному ряду з цими гоніннями – і недопущення в члени цеху незаконнонароджених, і публічні покарання лихословів та ганьбителів Бога, і закони проти розкоші тощо. Сюди ж належать і відчайдушні спроби очистити

⁵⁷⁰ Diefendorf B. *Beneath the Cross. Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century*. Paris: Oxford, 1991. P. 48

міста від усякого роду скверни: від нечистот, бродячих псів, жебраків, еретичної зарази, проституції. Треба було боротися проти усього, що заважало общині бути справжньою подобою Граду Божого, оплотом спасіння. Зрозуміло, що в кожному випадку були досить конкретні матеріальні або політичні приводи, що стимулювали ці процеси. Сучасники бачили їх не гірше наступних істориків-редукціоністів і часто описували в категоріях «суспільного блага», «загальної вигоди і спокою», «полегшення народу» або ж «жадібності», «користолюбства», «честолюбства». Але всім була зрозуміла й узгодженість їх з метафорою «містичного тіла». Ця сама метафора пов'язує досить прагматичні дії Д. Саванароли (відкриття майстерень, допомога бідним) зі «спаленням сует» і з проголошенням Христа безпосереднім правителем Флоренції. Вона дає ключ до розуміння парадоксу Жана Бодена, на тлі сміливих та раціональних політичних теорій якого писалася його не менш знаменита «Демонomanія». Вона роз'яснює нам, чому кращий знавець французького права Жан Дюмулен пожертвував кар'єрою заради боротьби проти «панського свавілля».

Подібні процеси спостерігалися і в Україні, яка, перебуваючи спочатку в складі Польщі та Великого князівства Литовського, а пізніше і в складі Речі Посполитої, втягувалась у те соціально-політичне життя, яке, проникаючи через останню, відбувалося у Західній Європі. Тут так само, як і на Заході, було присутнє єдине сакральне начало, що виражалось в діяльності братств і цехів, які, в свою чергу, вели до зміцнення метафори єдиного «містичного тіла». Першим братством, що виникло в Україні, було Успенське церковне братство, засноване при Храмі Успіння Богородиці в руській ділянці м. Львова ще у 1460-х роках (у 40-х роках XVI ст. на його передмістях виникли ще два руські церковні братства, згодом підпорядковані старшому Успенському).

Аналогічні братства існували також в інших містах на Заході України, на Волині та в Білорусі (наприклад, Луцьке Хрестовоздвиженське фіксується з 1483 р.) як спілки парафіян певної церкви. Спочатку вони займалися благодійницькою та опікунською діяльністю серед своїх членів, що потрапили в скруту, контролювали моральність цієї громадки, дбали про забезпечення храму книгами, іконами та свічками, влаштовували храмові свята тощо. Тобто це були типові, як уже підкреслювалось, для Середньовіччя корпоративні осередки, без яких не мислилося життя індивіда-одиначки. Відповідно до середньовічних традицій життя братств оточувалося таємничістю та ритуалізацією. Так, до характерних братських ритуалів належали спільні банкети, знаки зі символами братств (цехи), братська скринька, тобто каса колективних грошових внесків, штрафи воском за певні порушення усталених правил поведінки, заборона виносити секрети громадки назовні. Внутрішні

порядки в цих мікроосередках перегукувалися зі звичаями цехових організацій – замкнених об'єднань ремісників певного фаху⁵⁷¹.

Водночас, якщо подивитися на структурну будову Запорозької Січі та її ритуалізоване життя, то зрозуміємо, що це також було братство у його класичному середньовічному розумінні: тут був виборний «батько», старшина, рядові члени, «учні». Система посвят і святкових ритуалів – братчин. Як і в братствах, у козацькій організації було багато таємничого і навіть містичного. Справжній козак вважався причетним до «нижнього світу», напівчаклуном («характерником»). Козаки швидше грали в неписьменність, як і в пияцтво, і нецерковність; це були елементи демонстративної поведінки, пов'язані зі загальною роллю мало не потойбічних охоронців культурного, освоєного світу на краю землі.

Реформація, що почалася, була одночасно і логічним продовженням тих тенденцій, про які вже йшлося, і реакцією на їх крайнощі. Очищення віри, її «відновлення» було необхідним для того, щоб врятувати єдине тіло общини вірних. Але трапилося непередбачене: Реформація не перемогла повністю, але й не прогала. В результаті була втрачена конфесійна єдність і поставлена під загрозу метафорична природа солідарності. Треба було будь-що відновити конфесійну єдність общини, королівства, християнського світу і, відповідно, всього макрокосму. І в цьому католики і протестанти сходились у думках. Релігійний конфлікт був невідворотним.

Сама по собі ситуація релігійного розколу не така вже й унікальна. В Японії християни були фізично винищені. В Росії старовіри виявилися відтиснутими на периферію як у соціальному, так і в географічному розумінні. На Заході ж, остаточне вирішення релігійних суперечок виявилось можливим не скрізь. Та й не було в Європі таких лісів, щоб ті, хто програв, змогли б у них сховатися. Сторонам конфлікту довелося домовлятися.

Прозрінням Заходу була ідея, що не будь-яким шляхом можна відновити конфесійну єдність світу. У противному разі країна загине – або буде завойована, або стане ареною нечуваного народного бунту, або опустіє від голоду та братовбивчої війни. Звичайно ж, давалися ознаки особливості європейської цивілізації, сильні правові традиції, що стояли на сторожі індивідуальних та колективних «свобод». Звичайно ж, європейська система підприємництва володіла великим досвідом компромісних рішень. Звичайно ж, політична система Європи була складним механізмом стримувань і противаг. Не менше значення мали особливості західного християнства. Хоча такий фінал релігійного протистояння і, як результат, – актуалізація «європейського дива» зовсім не були фатально наперед визначені. За великим

⁵⁷¹ Яковенко Н. Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII ст. Київ: Генеза, 1997. С. 140.

рахунком це зіткнення обставин причинно-наслідково не пояснюється, що надає мутації XVI – XVIII ст. флер історичної випадковості.

Таким чином, «суспільство» було поставлене на межу розпаду, що супроводжувалося на додачу масштабним поширенням есхатологічних настроїв. І все ж ... У Сполучених провінціях, у Франції, Англії, частині імперських земель протилежні сторони змогли дійти до суспільного компромісу. За словами Ернста Геллнера, «поява сучасного суспільства стала результатом свого роду патової ситуації... Вихід був знайдений за допомогою компромісу, що узаконив, з одного боку, помірний ритуалізм, а з іншого – недоторканність тих ентузіастів, представників релігійних меншин, які, замість джихаду, надали перевагу економічній діяльності»⁵⁷².

Не зумівши знижити одне одного, сторони релігійного протистояння вимушені були дійти до «відкриття» нового розуміння терпимості у суспільстві. І католиками, і протестантами терпимість сприймалася зовсім не як благо. Вона була для них швидше злом, але злом, яке усі вважали тимчасовим і найменшим. Згідно з Геллнером, вони перетворили зовнішній джихад у внутрішній. Замість війни за загальне спасіння почали турбуватися за спасіння своє і своїх близьких. Ось тоді і включився механізм пуританської ділової активності. Тоді ж і настала епоха, що називалась у Франції «віком святих», – вибух поглибленої релігійності, духовних пошуків тощо. Але нова релігійність (і протестантська, і «посттридентська» католицька) була згубною для ідеї єдиного «містичного тіла». Ще більш згубною була й нова політична ситуація: абсолютизм, в одному випадку, «штанденштаат» і представницька система – в другому.

Втрата конфесійної єдності відбулася надзвичайно швидко навіть за сучасними поняттями – за життя практично одного покоління. Головне, людина пережила шок декорпоративізації. Єдине «містичне тіло» щезло. Корпорації залишались, але залишалися швидше як об'єкти державної правотворчості, ніж як общини вірних. Крайнім вираженням усвідомленості атомізації стали праці Г. Гроція, Т. Гоббса, С. Пуфендорфа. Але це відбудеться дещо пізніше, а перші спроби структурування соціального простору, що раптово утворився, стосуються самого початку XVIII ст. Тоді й з'являються праці Шарля Луазо, Антуана де Лавалю, Антуана де Луазеля тощо. Починається період інтенсивного пошуку соціальних сутностей і соціальних символів, що утворюють соціальне єднання людей. Пошук спочатку здійснювався на основі підбору спільних знаменників, заснованих на формально-раціональних ознаках. Шок соціалізації породжує абстрактне соціальне мислення – а воно і стало атрибутом нового соціального порядку, епохи модерну.

⁵⁷² Геллнер Э. Условия свободы. Москва: Московская школа политических исследований, 1995. С. 57.

Ідеться про дуже важливий для генези сучасної культури процес. Людина залишила свій контекстуально детермінований мікрокосм і приступила до поступового конструювання простору соціальності, в якому вона скрізь і завжди залишається прозорою і передбачуваною для будь-яких комунікативних процедур – текстом – особистістю. З одного боку, соціальна типовість зміцнювала в ній суб'єктивну універсальність простих соціальних і культурних інтерпретацій. Починається поступовий процес становлення, за Г. Маркузе, одномірної людини. Чи варто дивуватися вибуху історизму? Людина почала відчувати себе втягнутою у світову історію, на протигагу контекстуальній історичності попередніх століть.

Виникає також дуже важлива для Нового часу практика соціальних вилучень. Із загального соціального простору з тих чи інших причин вилучались як окремі особи (через ненормальність, деліквентність, важковиховуваність тощо), так і цілі групи (хворі, жебраки, жінки, діти). Мішель Фуко і багато дослідників за ним визначили цю епоху як початок «Великого закриття»⁵⁷³. Створюються установи для душевнохворих, тюрми тощо. Дітей не тільки виокремлюють у специфічну категорію, а й намагаються відділити від дорослого суспільства. Друга половина XVI ст. – початок XVII ст. стає, таким чином, періодом культурних демаркацій, періодом зародження у великому суспільстві соціальних «меншин». Але це також був період виділення людини з її локального культурно-антропологічного контексту. На зміну йому приходить модерністська логіка вільної мобільності та підпорядкування стандартному біографічному проекту. Правда, людина, як і раніше, не припиняла брати участь у різних соціальних групах – давалася взнаки спадщина пізньосередньовічної «гіперкомунітарності», особливо в містах. Але ця «прописка» виявилася менш стійкою і довговічною, ніж раніше.

Метафора єдиного «містичного тіла» розсипалася. Утримати старі общини-корпорації і, тим більше, масу ізольованих індивідів у єдиному цілому повинно було ще одне «відкриття». В цей дивний період починається епоха «гранд-наративів», епоха доктрин та ідеологій. Одними з перших дослідів були доктрина абсолютизму і доктрина громадянства. Потім з'являються теорії суспільного договору, а ще пізніше ідеологія Просвітництва і, насамкінець, концепція нації – держави.

Відкриття «соціального» слугувало підґрунтям для примирення непримиримого, яким так багате XVI ст. У структурах соціальної взаємодії відбулася «процедурна революція». Релігійна нетерпимість змінюється вимушеною терпимістю. На її основі поступово виробляється модель соціокультурної толерантності. Останній буде дано втілити інтерактивні принципи сучасного

⁵⁷³ Фуко М. Нужно защищать общество. Санкт-Петербург: Наука, 2005. 312 с.

суспільства. До них в ідеалі належать анонімність особистості (а не мовчазна безіменність людини), неупередженість (а не байдужість), незримість суб'єкта (а не його розчинення у «містичному тілі»).

Відкриття «соціального» насправді є відкриттям процедури, яка дозволила досить рано сформуватися найважливішій цивілізаційній амбіції Нового часу – амбіції вирішення буквально всіх конфліктів ненасильницьким, мирним шляхом, через вироблені людьми процедури: в політиці й на ринку, в суспільстві і в культурній взаємодії. Постійність у зверненні до процедури, починаючи з кінця XVI ст., означала розвиток абстрактного соціального мислення. Воно дозволило привести до злагоди досвід соціального теоретизування (бачення світу) і досвід повсякденності (розроблення світу). Суспільство в цьому розумінні відбулося несподівано і раптово саме тоді, коли соціальне структурування світу збіглося (або практично збіглося) з його класифікаціями, тобто з мислячими практиками соціального уявлення та соціального конструювання.

На основі сказаного важливо торкнутися процесів, що відбувалися у цей період у Речі Посполитій і, відповідно, в Україні. Реформація була першим кроком на довгому еволюційному шляху модернізації країн Європи. Непідготовленість тогочасного суспільства до сприйняття її як системного явища з передбачуваною перспективою відбилася й на характері революційних рухів на теренах Речі Посполитої. Те, що прийнято зараховувати до революцій, що знайшло відображення у продовженні так званих «комунальних революцій», у нових масштабах селянських повстань, було, по суті, реакцією на абсолютизм Середньовіччя, який відходив у минуле.

Реформаційний процес породив поняття «революційності» та «реакційності», які разом з іншою термінологією історичної науки склалися і наповнювалися змістом у межах лівої традиції. До них належить і термін «феодально-сеньйоріальна реакція». Селянські війни в Європі, як і повстання селян та козаків на українських землях, були, зрештою, спрямовані саме проти цієї «реакційності», яка стала наслідком монетаризації суспільного життя, пристосування феодального господарства до принципово нових феноменів, тобто поступово втрачала реакційний зміст. Аналогічні процеси простежуються і на прикладі селянської війни в Угорщині⁵⁷⁴.

Принагідно видається доцільним наголосити, що термін «селянська війна», поширений в українській та зарубіжній історіографії, у цьому разі був умовним, особливо стосовно того, що відбувалося в Німеччині. Історики протягом майже п'ятсот років користуються терміном *Bauernkrieg*, який

⁵⁷⁴ Шушарин В. П. Крестьянская война 1514 года в Венгрии. Москва: Институт славяноведения и балканистики РАН, 1994. С. 151.

вживали провідники подій, чудово розуміючи небезпеку, що йшла від руйнівних, асоціальних, по суті, антицивілізаційних рухів і ересей. Ці рухи і ересі були наслідком якісного стрибка в комунікаціях, пов'язаного з книгодрукуванням, нового інтелектуального розвитку в середньовічній Німеччині, тобто недостатньо «християнізований» країні. Внаслідок поширення Святого Письма сам його текст, усупереч змісту і духу, набував магічного характеру, часто тлумачився тілесно, матеріально, соціально. Відбулася руйнівна соціальна об'єктивація фундаментальних принципів іудео-християнської цивілізації, насамперед тому, що читачем виявилася людина общинна, яка не оперувала в своїх тлумаченнях Біблії категоріями, пов'язаними з особистістю, з її трансцендентною гідністю, зі свободою волі. Йдеться про масове сприйняття Святого Письма. Але це не знімало відповідальності з проповідників протестантизму, що належали до інтелектуально активної частини суспільства.

Стосовно перших років Реформації навряд чи можна говорити про конфесіоналізм як про політичний фактор. І взагалі, коли мовиться про епоху Реформації, а відтак і Контрреформації, не слід пов'язувати якісні, модернізаційні зміни лише з однією з конфесій – католицизмом чи протестантизмом. Для когось ім'я М. Лютера асоціювалось із розбратом, для когось, навпаки, – з порядком, який встановлювався в громадах, або ж з можливостями посилення публічно-правової влади. Безглузді й роздуми в категоріях класової боротьби – «католики і лютерани об'єднувалися і проти селян, і проти дворян, точніше кажучи, проти асоціальних сил всередині обох станів. Лідерами опору руйнівним рухам були князі, які становили й пріоритетну модернізаційну силу. А тому проти князів, зокрема проти бюрократів, що зароджувалися під їхньою егідою, проти публічно-правового порядку були спрямовані протести традиціоналістських середньовічних сил. Це вже і згадувана бюрократія, яка народжувалася, керувалася не тільки звичаєвим, але писаним правом; і купці-монополісти, що ігнорували церковний устрій; і князі; і об'єднання князів, яким був, зокрема, Швабський союз. Саме князівська влада у Габсбургів, яка поєднувалася ще і з імператорською, була головним суб'єктом модернізації. Саме вона зміцнювала публічно-правовий порядок і пов'язані з ним нові соціальні прошарки, нав'язувала суспільству монетаризацію всіх сторін його життя. Саме вона запобігла соціальній катастрофі під час Селянської війни. І тільки за підтримки князівської влади інституціалізувалося нове реформаційне вчення⁵⁷⁵.

Ідеї Реформації проникали на українські землі з різних країн і різними шляхами, зокрема, через студентів, які навчалися в Італії, Німеччині, Чехії та

⁵⁷⁵ Culloch D. M. *Reformation: Europe House Divided. 1490 – 1700.* London: Allen Lane, 2003. P. 132.

інших країнах, але головні реформаційні процеси розгорталися безпосередньо в середовищі Речі Посполитої, до складу якої входила й Україна. Реформаційний рух з Пруссії (західна Пруссія була частиною польської корони, а східна перебувала в ленній залежності від Польщі), в 1520-х р. поширився на Польщу, а в 1530-х р. і на Литву, згодом торкнувся Білорусі та України. У вік, пов'язаний з правлінням Сигізмунда I, провідниками Реформації були юнаки з Польщі і Литви, які навчалися в німецьких університетах, зокрема в Лейпцизькому. До того ж у Кенігсберзі був заснований університет спеціально для посилення впливу протестантства на Польщу. В ньому працювало кілька кафедр з польською і литовською мовами та зі стипендіями для поляків і литовців. Тут друкувалася протестантська література для Польщі і Литви. Разом з тим, католицька ієрархія і клір були на досить низькому рівні богословської підготовки. Багато з них шляхом підлабунництва досягали підтримки з боку світських патронів. Усіх їх Реформація застала несподівано. Сигізмунд I вжив деяких заборонних заходів: 1) їздити вчитися в протестантські університети; 2) ввозити книги. Усіх, хто спокушався, піддавали дії закону про еретиків, який загрожував їм смертною карою.

Протестантизмом ще більше захопився син короля Сигізмунд II Август (великий князь Литовський з 1548 р. по 1572 р.). Коли в 1518 р. до Польщі прибула донька міланського герцога Бона Сфорца, яка стала дружиною Сигізмунда I Старого, в її оточенні було багато італійських протестантів, які під охороною самої Бони відкрито проповідували своє вчення. Син Сигізмунда I і Бони Сигізмунд II теж виростав в оточенні протестантів, відповідно, критично сприймаючи католицизм. До речі, він збирав протестантську бібліотеку і своїм придворним проповідникам дозволяв проповідувати в протестантському дусі. Для вищого суспільства це було знаком заразної людини. Настала фактично повна свобода протестантського віросповідання. Серед німецького населення Польщі поширилося лютеранство, а серед поляків, литовців і українців інша форма протестантизму – кальвінізм. Лютеранство, як уже зазначалося, несло ідею панування правителя, а польське суспільство жило ідеями аристократичної олігархії. Йому ближчим був кальвінізм, схильний до теократичного самоуправління громад і до республіканізму. Зі Сигізмундом-Августом особисто листувалися самі засновники Реформації: король листувався з М. Лютером, Ф. Меланхтоном і Ж. Кальвіном, а М. Лютер присвятив йому свій знаменитий переклад німецькою мовою всієї Біблії. Ж. Кальвін присвятив своє тлумачення Послання до євреїв. Але король грав у ліберальність, залишаючись за повинністю своєї корони католиком. Інші аристократи не були настільки пов'язані і масово переходили на бік Реформації, тягнучи за собою залежних від них слуг і населення. Таким був, наприклад, Віденський воєвода і Литовський канцлер, князь Микола

Радзивіл Чорний, двоюрідний брат самої королеви Варвари, який навчався за кордоном і там прийняв у 1553 р. кальвінізм усією сім'єю. Як великий магнат, він все кріпосне населення буквально заганяв у кальвінізм, разом з ксьондзами, з новим протестантським переконанням. В самому Вільно на Бернардинській площі за його розпорядженням було збудовано кам'яний кальвіністський храм. Подібні храми були зведені і в інших володіннях: в Клецьку, Несвіж, Девалтоні, Орші, Шилянах, Кейданах, Бресті-Литовському тощо. М. Радзивіл запрошував з-за кордону і вчених богословів, і пасторів, яким був, наприклад, Симон Будний. Зброєю протестантської місії була загальна освіта і облаштування шкіл. У самій столиці Вільно М. Радзивіл Чорний заснував середній навчальний заклад – колегіум з наміром перетворити його в університет. Колегіуми також були відкриті у Слуцьку, Несвіжі, Ковно, Вітебську і на Волині, а також нижчі школи в інших містах. Польські літератори у своїй більшості пішли в кальвінізм⁵⁷⁶. У Несвіжі і Бресті-Литовському Микола Чорний заснував друкарні, де й була надрукована перша польська Біблія в 1563 р., присвячена особисто Сигізмунду-Августу. Після смерті М. Радзивіла його справу продовжував двоюрідний брат Микола Радзивіл Рудий, рідний брат королеви Варвари. Наскільки поширена була мода на протестантизм серед литовської аристократії, видно вже з того, що протестантом став навіть київський латинський біскуп Микола Пац⁵⁷⁷. Із семисот латинських парафій, що налічувалися в Литві в 1566 р., уціліли близько однієї тисячі католиків.

Криза католицизму, його послаблення були на руку православному українству, але пропаганда протестантизму не оминула й українську православну знать. Православні родини Ходкевичів, Воловичів, Горських, Вишневецьких прийняли протестантизм. Уся ця мода майже не стосувалася простого православного люду, особливо там, де не записували його в протестантизм насильно. Тому для пропаганди і вербування простого українського народу був присланий відступник від православ'я, пастор Симон Будний, який навчався в Краківському університеті. В 1562 р. у Несвіжі він видав Кальвінів катехізис «для простих людей мови руської». Він же видав «Про виправдання грішної людини перед Богом». Не без прийнятого тоді насильства обертали і католицькі, і православні церкви в кірхи. Тільки в Новогрудському воєводстві Симон Будний розорив шістьсот п'ятдесят православних церков. Згодом, через два-три десятиліття, майже всі ці аристократи-кальвіністи перейшли в католицизм і, відповідно, втрачені були для православ'я. Така загадкова схильність православних родин до переходу в протестантизм пояснюється інстинктом опору католицизму як знаряддя колонізації і деукраїнізації, мовляв, «станемо протестантами, щоб не бути католиками і не ополячитися».

⁵⁷⁶ Wiszniewski S. Historia literatury polskiej 1840 – 1857. Krakow. 1860. S. 171 – 174.

⁵⁷⁷ Юрій М. Ф. Соціокультурний світ України. С. 535.

Певний успіх кальвінізму в Україні пояснює те, що, як у більшості європейських країн, реформатство діяло тут у напрямі адаптації до місцевих традицій та народної культури. Це знаходило відображення, зокрема, в його науково-освітній, перекладацькій, полемічній практиці, у зверненні до національних мов. В українських та білоруських етнічних землях у XVI – XVII ст. виникла низка кальвіністських шкіл, друкарень, культурно-освітніх центрів. Деякі особливості кальвінізму робили його зрозумілішим для православних, культова практика і церковне життя яких також будувалися на демократичних елементах (участь мирян в євхаристії, застосування зрозумілої мови у богослужінні, відсутність целібату). Православ'ю на українських землях у XVI – XVII ст. були притаманні активна участь мирян у церковних справах, менша, ніж у Росії, залежність нижчих церковних ланок від вищих, слабкість релігійної верхівки через практику патронату. Утвердження політичного статусу православних (як і протестантів) зазнавало в Україні перешкод з боку католицьких сил. На думку М. Космана, зовнішня подібність православ'я і кальвінізму давала останньому надію на «мирне завоювання» православних і союз з ними проти католиків⁵⁷⁸. Не випадково серед кальвіністів було чимало представників відомих українських шляхетських родин.

Після Берестейської церковної унії 1596 р. кальвіністські діячі намагалися домовитися з православними про спільну боротьбу проти наступу католицизму. 1599 р. у Вільнюсі було підписано угоду про конфедерацію кальвіністів і православних для захисту політичних та релігійних прав шляхтичів, духівництва, міщан. Однак ця угода не була тривкою.

Помітною постаттю історії кальвінізму в Україні був Андрій Добрянський, син Івана, православного священника з Галичини, який перейшов у протестантизм, щоб стати «слугою Божим народу руському». Андрій – навчався у кількох європейських університетах, професор філософії, поет, перекладач, педагог, пастор зборів у Яблуніві, потім – у Бучачі. Разом зі своїм швагром Яном Зигровським брав активну участь у роботі Панівецької школи, виданні кількох творів Зигровського. Через переслідування католиків вони переїхали до Великого князівства Литовського. Тут Андрій обіймав посаду віленського суперінтенданта, згодом ректора школи у Слуцьку, написав кілька праць, що вийшли у Базелі. Разом з братом Лукашем ще у Глинянах розпочав переклад Послань апостолів, який, однак, не встиг завершити⁵⁷⁹.

Дослідники звернули увагу на те, що протестантський стан у подальшій історії українських родин призводив до втягування їх на шлях римо-католицької релігії, а не до повернення до православ'я. Вони були поглинуті

⁵⁷⁸ Kosman M. Reformacja i Kontreformacja w Wielkim Księstwie Litewskim w świetle propagandy wyznaniowej. Wrocław, 1973. S. 65

⁵⁷⁹ Любашенко В. І. Історія протестантизму в Україні. Київ: Поліс, 1996. С. 103.

могутньою римо-католицькою реакцією, що посилилася. Водночас політика Сигізмунда-Августа щодо вільного змагання вір стимулювала й саме латинство до проведення реформ. На Тридентському соборі відбулося поновлення римської-католицької церкви в Європі, а сама Польща позиціонувала себе як країна свободи. Сюди втікали різні вигнанці, в тому числі й нові протестантські еретики, насамперед так звані антитринітарії, що виступали проти основних догм християнства. Основоположником цієї течії був іспанський лікар М. Сервет, який не визнавав догмату про трипостасність Божу (звідси і назва антитринітарство). Він завзято поширював свої погляди, поки не був спалений у 1553 р. Великим прихильником М. Сервета був італієць Лелій Соцін, який, перебуваючи у Польщі, проповідував свої погляди. Племінник Лелія Фауст Соцін прибув до Польщі у 1579 р., постійно поширюючи ідеї дядька польським антитринітаріям (або унітаріям). Звідси і назва цієї течії – соціанство. Ф. Соцін знайшов собі прихильників і серед оточення королеви Бони, що давало змогу цій сектантській течії безборонно поширюватися. Соцініани проповідували існування тільки одного Бога, а Христос, за їхнім твердженням, був звичайною людиною, вони відкидали також пошану до святих та образів, дотримання всіх таїнств, а хрещення здійснювали тільки над дорослими, визнавали суботу, проповідували пацифізм, не вірили в силу молитви за померлих тощо⁵⁸⁰.

З раціоналістичних позицій соцініани критикували традиційну догматику, виступали за свободу совісті як умову морального вдосконалення людини. У діячів їх лівого крила проповідь морально-етичних засад не вела, як у правих течіях реформації, до примирення зі суспільною несправедливістю, яку вони гостро критикували. Популярним був у них і гуманістичний погляд, що цінність людини визначається не її вірністю релігійним догмам, а тим, чи в своєму житті вона дотримується норм етики. Деякі з антитринітаріїв за своїми філософськими поглядами наближалися до атеїзму. В цьому звинувачували, наприклад, колишнього антитринітарія, а пізніше маршалка світської частини православного Берестейського собору Дем'яна Гуревича.

Протестантизм проникав у Польщу не тільки із Заходу, а й зі Сходу. Сюди прибули і крайні московські протестанти – наступники ожидовілих, Феодосій Косий і Фома. Раціоналізм цих так званих учителів був особливо заразний і для православного народного середовища. І ліберальні протестанти, не маючи що протиставити народній спокусі, самі психологічно переходили від лібералізму до консерватизму, а потім і до прямої латинської реакції. Князь Микола Радзивіл оголосив богословську війну еретикам, але його не підтримали пастори. Староста жмудський Ян Кишка, нащадок старої

⁵⁸⁰Левицкий О. Социанство в Польше и Юго-Западной Руси // Киевская старина. Київ: Типография К. Н. Милевского, 1882. Т.2. 567 с.

української знаті, здобувши освіту за кордоном, вступив заради крайнього сектантства у боротьбу з кальвінізмом. Як багата людина, він відкрив друкарню для видання сектантських книг, наймав учителів, орендував у протестантів храми для своєї секти⁵⁸¹.

Досить несподівану підтримку отримали сектантські протестанти з боку Московського царства, де протестантизм виник у кінці XVI ст. і протримався до смутного часу. Коли Іван IV взяв Полоцьк у 1563 р., він знайшов проповідника Фому і втопив його у Двіні. В глибині Литви і Польщі московські втікачі-вільнодумці шукали захисту в українських магнатів, що ополячилися. За свідченням князя Андрія Курбського, який став біженцем у Литві з 1564 р., антитринітарським еретичним ученням заразилася «буквально вся Волинь». Відомий полеміст проти ересі Ф. Косого інок Зиновій Отенський узагальнив цю картину широкою формулою: «Диявол спокусив світ Башметом, захід Мартином Німчином, а Литву – Косим».

Реформаційний рух настільки захопив Польщу, що тут почала ширитися ідея Народного костюлу («Kosciola narodowy»), незалежного від Риму, з польською богослужбовою мовою. В середині XVI ст. це було дуже актуальне питання для Польщі, яке захопило не тільки церковних діячів, а й письменників та політиків. Так, відомий польський політик і публіцист Фріг Моджевський відстоював у «De sermon vernaculo in publicis Ecclesiae precibus usurpando» необхідність запровадження польської мови у богослужінні, про що турбувався сам король Сигізмунд, відіславши навіть делегацію до Риму з цього питання, на що, звичайно, Рим не відповів⁵⁸². Ідею Народного костюлу відстоював і відомий український гуманіст Станіслав Оріховський, заперечуючи божественне походження держави. Каштелян краківський і великий гетьман коронний, перша особа в Польщі Ян Тарновський також відстоював ідею богослужіння польською мовою, і це питання порушувалося у вересні 1556 р. на з'їзді у Яна Тарновського⁵⁸³. Деякі ксьондзи втілювали цю ідею, не дочекавшись дозволу з Риму. Звичайно, все це тією чи іншою мірою сприяло розвитку польської літературної мови.

З поширенням реформаційних рухів у Польщі ідеї Реформації докотилися й до українського суспільства, причому задовго до Люблінської унії, хоча широкого розмаху цей процес набув після її укладення. Верхи українського магнатства, невдоволені становищем православної церкви, підпадали під реформаційні впливи і переходили в кальвінізм. А коли, як уже згадувалося, кальвіністом став і литовський канцлер князь Микола Радзивіл, то він

⁵⁸¹ Липинський В. К. Релігія і церква в історії України. Київ: ПБП «Фотовідеосервіс», 1993. 434 с.

⁵⁸² Wiszniewski S. Historia literatury polskiej 1840 – 1857. Krakow, 1860. S. 172

⁵⁸³ Grabowski P. Literatura Lutenska. Krakow, 1887. S. 57

навернув до протестантизму багато знатних родин, таких, наприклад, як Вишневецькі, Ласоцькі, Морштини, Воловичі, Гайські, Ходкевичі та інші. Протестантські громади поширилися на Галичині, Волині, Поділлі й Побужжі. Цікаво, що саме тут вони набули найбільшого забарвлення – соцініанства. Чи не найсильніше прищепилося антитринітарство власне на Волині, де його міцно підтримували такі українські родини, як Чапличі, Гайські, Сенкоти, Холоневські, Чеховичі, Любенецькі тощо⁵⁸⁴. Головними центрами соцініанства на Волині були: місто Киселин Володимирського повіту, міста Гоща і Ляхівці Острозького повіту та Берестечко Дубенського повіту. Трохи пізніше помандрувало соцініанство на Поділля та Київщину.

Близько 1612 р. український шляхтич Юрій Федорович Чаплич-Шпанівський заснував аріанський збір (молитовний будинок) у Киселині, а його брат Мартин – у сусідньому Березьку⁵⁸⁵. Чапличі стали також фундаторами громад соцініан у Берестечку, Галичанах, Милостові, Шпанові. До Киселина збиралися на синоди (з'їзди) соцініани з усієї Волині. Після розгрому 1638 р. їхнього краківського осередка у Польщі Киселин став головним центром соцініан Речі Посполитої, і в 1638 – 1640 рр. тут відбувалися генеральні синоди аріан.

Другим важливим центром соцініанства стала Гоща. Збір у цьому місті, як і в Сокалі над Случчю, заснував близько 1600 р. український магнат, краківський каштелян Гаврило Гойський. Павло Христофор Сенюта, який 1616 р. став членом соцініанської громади, заснував збір у Ляхівцях, який незабаром вступив у гострий конфлікт з ляхівецьким домініканським монастирем. П. Х. Сенюта заснував збір і у Тихомлі, який також перетворився в один з важливих осередків аріанства⁵⁸⁶.

Найважливішим центром суспільно-політичної діяльності соцініан Київщини став Черняхів, де збір заснував на початку XVII ст. (мабуть, до 1610 р.) Степан Немирич, який пізніше був овруцьким старостою і київським підкоморієм. Крім перелічених основних осередків соцініанської пропаганди, слід назвати також громади у Водирадах Луцького повіту (тут С. Кандиба 1599 р. перетворив церкву на збір), Бабині поблизу Рівного⁵⁸⁷, Іваничах, Полонному, Варві. Шляхтичі-соцініани засновували громади антитринітаріїв не лише у власних маєтках, а й у тих містах і селах, які вони брали в оренду.

⁵⁸⁴ Довбищенко М. В. Українська шляхта Волині у релігійних рухах кінця XVI – першої половини XVII ст.: автореф. дис. докт. істор. наук. Київ: КНУ ім. Тараса Шевченка, 2010. 32 с.

⁵⁸⁵ Tazbir J. Kisielińsko-bereski zbor Braci polskich // *Przegląd Historyczny*. 1966. Z.1. S. 57

⁵⁸⁶ Dubiecki M. Na kresach i za kresami. Wspomnienie i szkice. Kijów, 1914. T.1. S. 225 – 231.

⁵⁸⁷ Stecki T. J. Z boru i stepu. Obrazy i pamiątki. Kraków, 1988. S. 119 – 124.

Наприкінці XVI – на початку XVII ст. виникли громади соцініан у маєтках найбільшого православного магната, князя К.-В. Острозького – в Острозі, Острополі і Старокостянтинові. Князь користувався послугами аріан у своїй політичній та освітній діяльності. Однак і після смерті князя К.-В. Острозького 1608 р. згадані громади існували і далі.⁵⁸⁸

Безсумнівним внеском соцініан у національно-культурне життя України є їхня науково-перекладацька діяльність. Маємо на увазі, зокрема, незавершений переклад Євангелія (від Матвія, Марка і початок Євангелія від Луки; виданий не пізніше 1570 р.) Василя Тяпинського, здійснений на основі польськомовного Нового Завіту Симона Будного. Переклад Євангелія українською книжною мовою (залишився у рукописі) здійснено 1589 р. соцініанином Валентином Негалевським. Свою спробу автор мотивує гуманістично-патріотичною метою, не приховує і свого прагнення – переконати співвітчизників у необхідності самостійного оволодіння змістом Біблії як важливого кроку у пізнанні Бога. Поширення перекладу В. Негалевського (судячи із записів на полях, твір мав багатьох читачів) свідчить про вплив унітаризму на частину православних.

Не випадково наприкінці XVI – першій половині XVII ст. з православних церковних кіл виходили нові полемічні твори, повністю або частково спрямовані проти протестантів, у тому числі віршований комплекс 80 – 90-х рр. XVI ст., знайдений у бібліотеці Києво-Михайлівського монастиря, «Книга о вірі», датована 1640-ми рр. Аргументовані відповіді на головні анти-тринітарні ідеї бачимо й в «Екзегесисі» та «Патериконі» Сильвестра Косова (друковані у Києво-Печерській лаврі 1635 р.), «Тератургимі» Афанасія Кальнофойського, «Парергоні» Іларіона Денисовича (там само, 1638 р.)⁵⁸⁹.

У другій чверті XVII ст., особливо з кінця 30-х років, у Речі Посполитій посилюються репресії щодо представників антикатолицьких течій. Але соцініанські громади найчастіше зникали не через переслідування, а внаслідок переходу у католицизм шляхтичів, які бачили, що належність до «сретичної секти» стає дедалі не вигіднішою.

На вже згадуваному Тридентському соборі Римо-католицька церква уникла удару, що був завданий їй реформацією, «очистилась» і зміцніла. Католицтво знову чинило наступ як на протестантство, так і на православ'я, почало повертати втрачені позиції. Авангардом його армії став єзуїтський орден, приведений у Польщу в 1564 р., а в Литовську Русь через п'ять років 1569 р., тобто в рік литовської державної унії з Польщею і проголошення Речі Посполитої. Орден був заснований і затверджений Папою Павлом III в 1540 р.,

⁵⁸⁸ Tazbir J. Antytrynitaryzm... S. 99

⁵⁸⁹ Любашенко В. Реформаційний рух. Історія української культури. Т.2. URL: <http://litopys.org.ua/istkult2/ikult234.htm>

а в 1569 р. на останньому засіданні Люблінського з'їзду Сигізмунд-Август заявив: «Тепер, коли на з'їзді затверджена політична унія, я хочу подумати про відновлення єдності за вірою, єдності релігійної, тобто панування єдиної Римської церкви»⁵⁹⁰. Пріоритетним завданням єзуїтів було повернення в лоно католицької церкви спокушених протестантством панівних класів, у тому числі української шляхти. Головними засобами реалізації цього плану мали стати школа, література, проповіді, сповіді та богослужіння. Невдовзі протестанти почали зазнавати поразок, будучи наляканими педагогічним і пропагандистським успіхом єзуїтів. Серед причин поразок Реформації найголовнішою було те, що вона охопила тільки саму шляхту. В середині XVI ст. польська шляхта вперто боролася з духовенством за десятину та власні привілеї, не думаючи при цьому про інтереси народу. Це дає право говорити, що протестантизм серед польської шляхти поширювався в основному не так з релігійних, як з політичних та майнових мотивів; приймаючи протестантизм, шляхта позбувалася церковної опіки, більше того, сама почала панувати в новій церкві. Водночас протестантизм допомагав шляхті в її боротьбі з консервативним духовенством. Тому він і не став у Польщі національним. Крім того, непорозуміння між різними напрямками протестантизму призвели до того, що забулася його первісна мета – боротьба з католицизмом, яка переросла у боротьбу між собою. Можна стверджувати, що з другої половини XVI ст. вся енергія та сили реформаторів витрачалися головним чином на боротьбу зі своїми лівими течіями. Звичайно, всім цим успішно скористалися єзуїти, внаслідок чого протестантизм відступав, а його адепти поверталися в лоно Католицької церкви. Це стосується й української шляхти, яка, прийнявши протестантизм, тепер також почала переходити в католицизм. Упоравшись з протестантами, єзуїти всю свою енергію звернули на православних. Момент виявився дуже слушним, тим більше, що вже був набутий досвід. Насамперед вони вирішили застосувати випробовану протестантську зброю – живе слово, а робити це було не важко, тому що українська еліта, на яку вони повели головний наступ, добре знала польську мову. Але ті самі єзуїти не «щуралися» застосовувати і «руську» (українську) мову. Наприклад, відомий єзуїт Антоній Поссевін, головний діяч католицької реакції у Європі і видатний дипломат, радив своїм «колегам» видавати у Польщі богословсько-полемічні твори «руською» мовою. Він також радив виправити в дусі католицької Вульгати церковнослов'янські Євангеліє, Псалтир і богослужбові книги, роздобув для цього навіть потрібні кошти⁵⁹¹. І справді, під його впливом єзуїти взялися за складання відповідних праць.

⁵⁹⁰ Любашенко В. Історія протестантизму в Україні. С. 178.

⁵⁹¹ Коренькова М. О. Протестантизм у духовному житті України // Філософські дослідження: збірник наукових праць. Луганськ, 2008. Вип. 9. С. 174 – 180.

Так, у 1585 р. у Вільно був надрукований «Катехизис или наука всем православним Хр(и)стиянам к повчению вельми полезно и латинского языка на русский ново преложено. Друкован оу Вильни, року Божого народження 1585, з дозволеньем старших»⁵⁹².

Переживши протестантську Реформацію, Римо-католицька церква приступила до власного реформування і очищення, яке фігурує як контрреформація. Вона стала частиною загальноєвропейського процесу. Але в православній Україні контрреформація мала свої особливості, де зберігалася потужне протистояння Католицькій церкві. Контрреформація руйнувала принцип віротерпимості, не допускала утворення національної протестантської церкви. Православна еліта, що перейшла свого часу в протестантизм, у більшості випадків опинилася потім у лоні Католицької церкви. Це був черговий удар для всього українства. Козацтво лише розгортало визвольну боротьбу, а тому справу утвердження загальнодержавної ідеології і створення загальнодержавної релігії спробувала взяти у свої руки польська держава на чолі зі Сигізмундом III, відвертим прихильником єзуїтів. Суспільству була запропонована ідея унії Католицької і Православної церков. Тобто йшлося про нове утвердження метафоричної природи солідарності, що постала з початком Реформації. Варто зазначити, що спочатку ця ідея не викликала активного спротиву ані з боку феодалів-католиків, ані з боку феодалів-православних. І тільки подальші спроби держави спричинити тиск на тих й інших призвели до наростання опору. Тим не менше, в 1596 р. була укладена Берестейська унія, внаслідок якої оформилася третя християнська церква – Греко-католицька. Ось що з цього приводу писав польський історик Павел Ясеніца: «В недалекому майбутньому дійшов Сигізмунд III до того, що беззаконно скасовував прихильні для вірних церкви вироки трибуналу, підпорядковував усіх православних суду уніатського митрополита, прагнув навіть зробити його володарем самої Печерської лаври! Сейми були змушені обмежувати монарші пориви, стримувати державу від занадто швидких рухів на релігійному полі. Унія справді робила успіхи, здобувала численних прихильників, особливо в Білорусі, але ті, що зберегли вірність православ'ю, навчилися дивитись у бік турецького Цареграда, а особливо царської Москви, де церква сяяла у славі й була знаряддям державної політики. Унія придалася на поміст не між Руссю та Польщею, але між Руссю та Московією»⁵⁹³. Попри суперечливий характер Унії, вона стала важливим чинником у суспільному житті України, оскільки сприяла усвідомленню українцями своєї етнічної належності, утворенню окремої Української греко-католицької церкви, пов'язаної із західною цивілізацією, дала поштовх активізації руху православного духовенства.

⁵⁹² Карский Е. Ф. Западнорусские переводы Псалтыри в 15-16 вв. Варшава, 1896. 320 с.

⁵⁹³ Jasienica P. Rzeczpospolita Obojga Narodow. Warszawa. 1972. S. 219.

Загалом поширення протестантизму в Україні тривало недовго. Вже у другій чверті XVII ст. більшість шляхтичів відійшла від нововірства. Політика польського короля – прибічника контрреформації, єзуїтська пропаганда, посилення репресій проти дисидентів, відсутність необхідної для Реформації соціальної бази, міцного класу бюргера, розвинутої міської демократичної культури, врешті, той факт, що завдання, що їх ставили собі шляхтичі, були значною мірою досягнуті, – все це зумовило спад протестантського руху. При цьому родини, які були колись православними, вже рідко поверталися до віри батьків, а переходили здебільшого у католицизм. У цьому сенсі протестантизм став своєрідним містком на шляху до окатоличення української шляхти. Водночас для успішного здійснення покладеної на протестантів проповідницької місії вони найчастіше обирали культурну сферу, оскільки вона дозволяла найлегше донести свої ідейні переконання. У духовному житті України наприкінці XVI – у першій половині XVII ст. спостерігається розвиток книгодрукування, освіти, літератури. Це відбувалося у контексті ідейної полеміки, що охоплювала всю Україну. Культурно-освітня місія протестантів в Україні найбільш повно виявилася у шкільництві, видавничій і перекладацькій діяльності, а також у літературі та науці. За оцінкою багатьох дослідників, налагодження і широке впровадження вже з другої половини XVI, а ще більше – на початку XVII ст. шкільної справи стало важливим здобутком протестантизму.

Таким чином, Реформація та релігійні процеси в Україні XVI – XVII ст. започаткували багато в чому новий погляд на самоцінність людини, на сенс її життя. Саме під впливом започаткованих ними деяких гуманістичних цінностей зароджується ідея «життя заради інших людей», і в цій ідеї концентрувалися і збігалися світські та християнські погляди на інтереси людини, родини, нації, суспільства, прийдешніх поколінь. Прихильники гуманістичних цінностей спрямовували свої зусилля на утвердження гідності й розуму людини, її права на земне щастя, вільний вияв природних людських почуттів і здібностей. Для людини, як суспільної істоти, ставало небайдужим розуміння того, що вона залишає після себе, тобто про майбутнє.

4.4. Гомілетика як одна з особливостей релігійної практики у процесі формування української особистості в XVI – XVII ст.

Кожна епоха створює своє бачення людини, той набір ідеальних образів, до втілення яких вона прагне. Вони, зазвичай, не завжди узгоджуються з реальною, живою людиною епохи, але і зрозуміти її неможливо, якщо не брати до уваги ці ідеали. Один з них – універсальний образ

досконалого християнина, втіленій в *гомілетичі* (від грецького «гомілія» – бесіда, проповідь) – *науці про церковне проповідництво*. Зародження і розвиток гомілетики, її дослідження в Україні має давню традицію⁵⁹⁴. Означена проблема традиційно була однією з ключових як у творах «високого», так і «популярного» богослов'я. Нових звучань вона набула в епоху Реформації і Католицької реформи (XVI – XVII ст.), однією з визначальних рис якої є процеси релігійно-культурного самовизначення християнських конфесій⁵⁹⁵.

Як уже зазначалось, українські землі історично були зоною контакту католицизму і православ'я в Речі Посполитій: спочатку у формі простого співіснування, почасти діалогу, а після Берестейської церковної унії 1596 р. – у формі відкритого протистояння. І католики, які були органічною частиною Римо-католицької церкви, і українці, що сповідували православ'я, опинилися у сфері впливу процесів релігійно-культурного самовизначення церков, що відбувалися в Європі, і стали важливим каталізатором формування конфесійної ідентичності народів, які населяли Річ Посполиту, включаючи й українців.

Одним з найбільш значущих інструментів формування конфесійної свідомості, що охоплював і уявлення про те, яким має бути досконалий християнин, було церковне учительство, здійснюване, в першу чергу, шляхом общини віруючих. На відміну від суто богословських праць, доступних і зрозумілих лише освіченій меншості, проповідь була одним з наймасовіших і «споживчих продуктів культури»⁵⁹⁶. Вона ознайомлювала християнина з основними істинами віровчення, гнучко пристосовуючись до рівня своїх слухачів, викладаючи найскладніші богословські проблеми у доступній формі, використовуючи приклади й образи з живого повсякденного досвіду. В епоху самовизначення християнських конфесій зміст проповіді ставав більш богословськи насиченим, максимально наближеним до офіційної церковної доктрини; вона прагне передати найменші нюанси, які відрізняють цю доктрину від інтерпретації віровчення іншими християнськими конфесіями. За цим стежила церковна влада, приділяючи велику увагу проповідницькій діяльності парафіяльного духовенства.

Функція церковної настанови не обмежувалася тим, щоби дати християнину богословське знання, навчити його основам віри. Завданням проповідників було дати і практичне знання, яким чином істини віровчення можуть

⁵⁹⁴ Зема В. Є. Гомілетика та проповідництво в Україні 9–18 ст. // Енциклопедія історії України: у 10 т. / редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. ; Інститут історії України НАН України. Київ: Наукова думка, 2004. Т. 2. С. 153.

⁵⁹⁵ Наконечна Г. Українська богословська термінологія: характеристика системи // Християнство і українська мова: матеріали наукової конференції. Київ, 5 – 6 жовтня, 2000 року. Львів: Вид-во Львівської богословської академії, 2000. С. 77 – 92.

⁵⁹⁶ Ле Гофф Ж. Цивілізація середньовікового Запада. Москва: Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. 376 с.

і мають бути реалізовані в житті кожного віруючого. Йдеться про так зване «прикладне богослов'я», або про християнське вчення, перекладене на мову практичних настанов, звернене до віруючих у формі конкретних норм, зразків і моделей поведінки. Образ досконалого християнина в літературі учительного жанру і складається з тих моральних і соціальних ідеалів, втілення яких проповідники пропонували своїм віруючим як нормативну програму. Зазначена специфіка церковної настанови дозволяла використовувати проповідь як джерело розвитку церковної доктрини і реконструкції уявлень окремих проповідників (нюанси інтерпретації ними віровчення і норм християнської етики залежно від належності до тієї чи іншої конфесії, богословського напрямку, чернечого ордену). Зміна акцентів у трактуванні догматів, набору рис і чеснот, що характеризують досконалого християнина, уявлень про соціальну справедливість тощо можуть служити важливим свідченням перемін у системах ціннісних уявлень, які відбуваються в тій чи іншій християнській спільноті. Відмінна риса проповіді полягає ще й у тому: якщо в інших жанрах церковної літератури, які виконують і функцію настанов (життя святих, наприклад), уявлення про «належне» і про «сутнісне» ототожнювалися, то в проповіді присутні обидві ці реальності: детально аналізується «сутнісне», щоб привести слухача чи читача до думки про необхідність здійснювати в житті «належне»⁵⁹⁷. Тому проповідь може бути використана і як джерело для реконструкції менталітету тієї аудиторії, якій вона адресована, і для реконструкції моралі тієї епохи, до якої вона належить.

За визначеннями, поданими в сучасних підручниках з гомілетики, проповідь – це виголошування євангельської науки про спасіння людей⁵⁹⁸. Церковна бесіда – це святе змагання за узгодження людської волі з волею Творця, щоб допровадити людину до її остаточної мети, того найбільшого добра і щастя, яким є Бог⁵⁹⁹. Дефініція, запропонована в сучасному підручнику з риторики, базується на розумінні проповіді як мовленнєвого жанру: проповідь – це особливий вид усного монологічного мовлення, спрямований до мирян з метою повернути їх до християнського віровчення, викликати почуття вдячності Богу, виховати відчуття єдності у вірі, терпіння в ім'я потойбічного життя⁶⁰⁰.

⁵⁹⁷ Лихачев Д. Человек в литературе Древней руси. Москва: Издательство АН, 1970. С. 47.

⁵⁹⁸ Цит. за: Зелінська О. Українська барокова проповідь: мовний світ і культурні витоки. Київ: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2013. С. 23.

⁵⁹⁹ Мудрий С. Проповідництво і катехитика / Владика д-р Софрон Мудрий. Івано-Франківськ: Івано-Франківська теологічна Академія, 2006. С. 42

⁶⁰⁰ Мацько Л. Риторика: навчальний посібник. 2-ге вид. Київ: Вища школа, 2006. С. 220.

Польський лінгвіст Д. Здункевич-Єдинак акцентує увагу на тому, що окремі дослідники прагнуть розрізнити гомілію і казання: гомілією вважають проповідь, що становить інтегральну частину літургії, а казанням – проповідь, тісно не пов'язану з літургійною відправою. Проте на практиці, вважає дослідник, ці різновиди промов важко диференціювати і можна лише констатувати про переважання елементів тієї чи тієї в конкретному тексті⁶⁰¹. У католицькій енциклопедії гомілією називають особливий тип церковної проповіді, завданням якої є пояснення і коментування біблійного тексту⁶⁰².

Українська дослідниця О. Зелінська окреслила такі загальні риси, характерні для проповіді: це твір релігійного змісту, виголошений священником, який існує як в усній, так і в письмовій формі; це акт комунікації, що передбачає взаємодію між промовцем та адресатами. Ознакою проповіді є переконувальний вплив, спрямований одночасно і на розум, і на почуття, і на волю слухачів та читачів; відсутність прихованих намірів промовця стосовно адресатів – принципова ознака проповіді, що відрізняє її від інших промов. Завдання проповіді – змінити (або утвердити) шляхом словесного переконання моральні ціннісні орієнтири відповідно до релігійного світогляду. Принциповою ознакою проповіді є і те, що її переконувальний вплив спрямовано не на якусь одноразову акцію, не на окремих учинок, а на поведінку в цілому протягом усього подальшого життя. Вона передбачає вплив не тільки на інтелект, а й на емоції, волю і почуття, зумовлює художність і публіцистичність мови проповіді, внаслідок чого стає твором красного письменства⁶⁰³.

У цілому, за змістом проповіді XVI – XVII ст. можна поділити на панегіричні (присвячені сучасникам проповідника та адресатів); патріотичні, полемічно-богословські; проповіді, виголошені з приводу родинних урочистостей (наприклад, шлюбу); проповіді, що традиційно виголошувалися під час релігійних свят. У цей період спостерігалось зростання цікавості до релігійних питань з боку вірян, у зв'язку з чим виникла потреба в коментарях до текстів Євангелія. На слов'янських землях Речі Посполитої поширення набули учителі Євангелія, в яких текст Нового Завіту супроводжувався тлумаченнями і поясненнями⁶⁰⁴. Збереглися десятки їх рукописних копій, що групувалися у кількох редакціях, а сумарна кількість списків у другій половині XVI –

⁶⁰¹ Zdunkiewicz-Jedynak D. *Jezykowe srodki perswaziji w kazaniu*. Krakow, 1996. S. 12.

⁶⁰² Brzozowski M., Nadolski B. *Homilia* // *Encyclopedia katolicka*. Lublin, 1993. T. 5. S. 1178

⁶⁰³ Зелінська О. Українська барокова проповідь: мовний світ і культурні витоки. С. 28 – 29.

⁶⁰⁴ Перетц В. К вопросу об учительных Евангелиях // *Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI – XVII вв.* Ленинград: Издательство АН, 1926. С. 5 – 14.

початку XVII ст. нараховувала сотні⁶⁰⁵. Учительні Євангелія широко використовувалися в богослужбовій практиці священниками, які були підставою для формування ними усної проповіді. Як історичне джерело, учительні Євангелія дають можливість реконструювати зміст проповіді православних священників. Тексти учительного жанру представлені в друкованих і рукописних книгах. Склалися традиційні за змістом четві збірники («Бджола» Іова Почаївського, «Ізмарagd» та ін.).

В основі православної учительної літератури – праці Василя Великого, Григорія Ніського, Іоанна Златоуста, Іоанна Дамаскіна. З допомогою вчень цих авторів проповідник міг висвітлити дві основні проблеми: питання про природу людини (гріхопадіння і його наслідки; взаємодію людської волі і Божої благодаті в досягненні спасіння; смерть і посмертна віддача) і про ставлення до мирського життя (ступінь значущості соціального статусу як умови спасіння; ставлення до праці і мирської активності, багатства і бідності; уявлення про любов і справедливість як регулятори ставлення до ближнього; християнсько-благочестива поведінка в церковному, громадському і сімейному житті).

Поряд з релігійними традиціями, сферою культу і богослужбовою практикою церковно-учительна література була одним з інструментів формування конфесійного самовизначення віруючого. Завдання церковного учительства полягало в тому, щоб дати християнину не тільки теоретичні знання (ознайомити з основними істинами віровчення), але і практичне, з тим, щоб християнські істини реалізувалися в житті кожного вірянина. Тут на перший план виступала прикладна теологія, або християнське віровчення, звернене до віруючих у формі конкретних норм і моделей поведінки. Проповідники закликали вірян керуватися в повсякденному житті прикладами з життя Христа, святих або сподвижників, пропонуючи як еталони поведінки приклади з євангельських притч⁶⁰⁶.

Учительні Євангелія за своїм змістом можна розділити на кілька груп. Одна група об'єднала тексти, в яких основна увага приділена шануванню духовенства, покійників, ставлення до бідних і багатих, панів і рабів, обрядів, символіки таїнств і служб⁶⁰⁷. Проповіді учительних Євангелій є спробою заперечення вчень єретиків і їх послідовників у Речі Посполитій. Більшість

⁶⁰⁵ Кирилова Л. Православная проповедь в Киевской Митрополии второй половины XVI века // Проблемы истории российской цивилизации: сборник научных статей. Саратов: Издательство «Научная книга», 2007. Вып. 3. С. 10 – 11.

⁶⁰⁶ Чуба Г. Структурно-стилістичні особливості учительних Євангелій другої половини XVI – XVII ст. // Волинь – Житомирщина: Історико-філологічний збірник з регіональних проблем. Вип. 10. Житомир, 2003. С. 141 – 149.

⁶⁰⁷ Свенціцький І. Опис рукописів Народного дому з колекції Антона Петрушевича. Ч. I. // Українсько-руський архів. Т.1. Львів, 1906. С. XII – XIII.

списків Євангелій цього типу належать до останньої чверті XVI ст., тобто до того часу, коли еретичні вчення набули значного поширення серед православного населення Речі Посполитої. В останній чверті XVI ст. з'явився апокриф за назвою «Другий лист небесний», який погрожував голодом, землетрусом і іншими бідами тим, хто не дотримується постів, свят, не молиться, погано відгукується про отця свого духовного і «не вірить у святу Трійцю»⁶⁰⁸. Метою видання в Острозі Біблії у 1581 р., як писав Герасим Смотрицький⁶⁰⁹, було позбавлення від «тревльнення противных ветров еретических ухищрения», оскільки поширення еретичних думок на межі 70 – 80-х рр. XVI ст. («не вем, аще кому не есть явно, яко в настоящее се время последнее... разгорется великий пламень злохитрых и многоглавных ересей»⁶¹⁰) змушує активно протидіяти їм («инакоже мудрсвующие прельтищася мнози и на пути погибели стаща; сие же молю до никого от чтущих и слышащих очистит»⁶¹¹).

Інша група учительних Євангелій ілюструє проникнення протестантського віровчення в традиційне православ'я і відбиває зміну характеру церковної проповіді. «Няговські повчання»⁶¹², датовані другою половиною XVI ст., а також «Збірник повчань на євангельські й апостольські тексти 1569-х рр.» критикують православне духовенство, звинувачують «попів, патріархів, владик і ігуменів» у забутті пастирських обов'язків, ставлять їм у приклад подвижництво апостолів і першохристиян і закликають: «Не годится попум пановати на сьом свете, але служити много и терпети много за Евангелие Христово»⁶¹³.

У зубожінні благочестя і зростаючій релігійній байдужості автор «Збірника повчань...» звинувачує реформаційну проповідь: «А про тон облудной христиане волят з злобе или допекла, нежели своим добрым пастырем до живота вечного, бо не хотят памятати, ... учителей фальшивых познавали»⁶¹⁴. Полеміка ведеться проти тих, хто не визнає церковних обрядів, покаяння, існування духовенства, заперечує офіційне вчення і обрядовість: «... слепотою, искаранием великим покарал Господь Бог блудный христианы... хвалце, который языки

⁶⁰⁸ Франко І. Карпато-руське письменство. Львів: Наукове товариство імені Т. Шевченка, 1909. С. 25 – 26.

⁶⁰⁹ Яременко П. Герасим Смотрицький // Радянське літературознавство. 1969. №5. С. 57 – 68.

⁶¹⁰ Предисловие к Библии, изданной в Остроге 1581 г. // Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссиею для разбора древних актов, состоящей при Киевском, Подольском и Волыньском генерал-губернаторе. Киев. 1914. Ч. I. Т. VIII. Вып. 1. С. 51.

⁶¹¹ Там само. С. 46 – 47.

⁶¹² Петров А. Памятники церковно-религиозной жизни угрорусов XVI – XVII вв. // Сборник Отделения русского языка и словесности Академии Наук. Пг. 1921. Т. 97. №2. С. 40 – 41.

⁶¹³ Там само.

⁶¹⁴ Цит. за: Кирилова Л. Православная проповедь в Киевской Митрополии второй половины XVI в. С. 13.

свой вывешуют, и жбамн скрежешут, напротив къ Христу и посланцюм его правдивым, тихым и покорным, правду божью любящим. Але они велят зостати, съ зработниками и злодеями, пианицами, костырями, балвохвальцами, блюзннрами попы своими, которых ся так дръжат, иже снх хотят пусти, хотяж видят нх нечнстый справы»⁶¹⁵.

Крім охарактеризованих груп учительних Євангелій, в українських землях Речі Посполитої у другій половині XVI ст. поширилися і списки так званого учительного Євангелія Каліста (або Філофея). Текст Євангелія надрукував у Заблудові Іван Федоров у 1569 р. Видавці вважали, що ця книга необхідна для церковної проповіді «наипаче же нынешний мятеж мира сего понеже мнози крестьянстии людие новыми и различными учении в вере поколебашася»⁶¹⁶.

До Євангелія Каліста (Філофея) близький «Почаївський рукопис другої половини XVI ст.», на що вказав, оглядаючи південноруські і західноноруські пам'ятки писемності XI – XVI ст. П. Владимиров⁶¹⁷. Більша частина статей «Почаївського рукопису» – перероблення повчань з учительного Євангелія 1407 року. В них міститься багато вставлень, що зображують релігійно-церковну ситуацію в Київській митрополії в XVI ст.: поява серед православних великої кількості «ариан, лютров и новокрещенцев». У рукописі є стаття, яка вказує, що місцеві єретики заперечують церковне богослужіння. Укладач закликає до боротьби з єретиками: «Нам с такими не потреба мети едности в злых справах их», – повідомляючи, що ця єресь народилася в 1517 р. «в немцех», а в Литві з'явилася в 1553 р.⁶¹⁸.

Варто зазначити, що на кінець XVI – початок XVII ст. проповідь – і за змістом, і за формою, і за суспільною функцією переросла рамки церковного учительства. Вона, окрім власне релігійно-церковних завдань, виконувала також публіцистичні, просвітительські, а будучи формою словесного (літературного й ораторського) мистецтва, також завдання спеціально естетичні.

Визначним явищем тодішнього релігійного життя була творчість Кирила Транквіліона-Ставровецького, повчання якого видані в його книжках «Зерцало в богословії» (Почаїв, 1618), «Євангеліє учительное» (Рахманів, 1619) і «Перло многоцінное» (Чернігів, 1646). Проповіді, що входять до «Євангелія учительного», окрім традиційних повчальних мотивів, містять описи земного і потойбічного світу, через який мандрує людська душа, щоб

⁶¹⁵ Цит. за: Кирилова Л. Православная проповедь в Киевской Митрополии второй половины XVI в.

⁶¹⁶ Евангелие учительное. Заблудов. 1569. Предисловие. Л. 1 об.

⁶¹⁷ Владимиров П. В. Обзор южнорусских и западнорусских памятников письменности от XI до XVI ст. // Чтения в историческом обществе Нестора Летописца. Киев, 1890. Кн. IV. С. 106 – 107.

⁶¹⁸ Там само.

остаточно поєднатися з Богом у Царстві Небесному. Власне людське життя чітко поділене на земний шлях і посмертне буття, що є тимчасовим перед Страшним Судом, який остаточно розділить душі на грішні і праведні і визначить їхнє пристановище – або «геєна огненна», або «небесний Єрусалим». Тобто душа людини постійно перебуває в русі – від народження до смерті і далі до останнього Суду, на який «іде Господь зо Своїми десятками тисяч святих». За визначенням проповідника, душа народжується і живе у світі, який є трьохвидний: перший – невидимий, дім родів ангельських і духів світловидних, другий світ – видимий, складається з неба і землі і всього, що перебуває в ньому, третій же лежить у майбутньому віці, що належить праведникам, бо там захована радість життя вічного. Якщо перший ангельський світ доступний людині лише для споглядання, то в другому вона діє і мандрує. Її шлях лінійний, навіть векторний, спрямований до третього світу. Як любить часто наголошувати проповідник: від життя до смерті, від смерті – до життя вічного⁶¹⁹.

Земний світ для отця Кирила – плинний, часовий (конечний) і старий. Проповідник описує його через образ зруйнованого Єрихону (див. «Повчання друге у неділю М'ясопусну») і Вавилону – граду нечестя, лігва зміїного, що є домівкою великої блудниці і блудного сина, який пасе свиней, тобто гріховні помисли (див. «Повчання в неділю про блудного сина»). Натомість небесне – нетлінне і вічно нове, бо це – дім нерукотворний і звідти очікується прихід Ісуса, Спасителя і «небесного мандрівника». Антитезою Вавилону і Єрихону постає Небесний Єрусалим – місто вічної слави Божої. Слово «мандрівник» щодо Христа вжито не випадково. Зокрема, у «Повчанні у Лазареву суботу» К. Транквіліон-Ставровецький говорить про земне життя Сина Божого як мандрівку: з надр Отчих у лоно чистої Диви Марії, з неба на землю, з Вифлеєму до Єгипту і знову в Назарет, з Назарету в Єрусалим, і звідти до Візантії. Слід зауважити, що мандрівником називає Ісуса Христа Йосип Аримафейський, коли звертається до Пилата з проханням видати йому тіло мертвого для поховання: «Дай же мнь тьло Ісуса-странного, иже не имъ на земли, где подклонити главы своей»⁶²⁰. Таке зауваження важливе для визначення земного життя Ісуса як ідеалу, на який орієнтується проповідник у своїх казаннях. Адже образ зразкового християнина важливий для реконструкції поглядів К. Транквіліона-Ставровецького на земний шлях людини.

⁶¹⁹ Турчина Т. Мандри душі: земний і потойбічний світ у проповідях Кирила Транквіліона-Ставровецького // Наукові записки Бердянського державного педагогічного університету. 2016. Випуск XI. С. 121 – 123.

⁶²⁰ Кирило Транквіліон-Ставровецький. Євангеліє учителное, або казання на неділя през рок и на празники господскіє и нарочитым святым угодником божіим Рахманов, 1619. Ч.1, арк. 141 зв.

Формою переходу до життя вічного є смерть. В останньому повчанні другої частини книжки «На переставлення вірного чоловіка, надгробне життя дуже душекорисне». К. Транквіліон-Ставровецький з подробицями описує смерть грішника і праведника. І якщо грішник помирає зі страхом великим і скорботою за втіхами цього світу, то праведник відходить до Вишнього Сіону «добрым концем, и веселою душею»⁶²¹. Потойбічний світ і Страшний Суд зображені в проповіді у неділю М'ясопусну. Через образи великих стаждань і пекельних мук у всій повноті розкривається один із важливих аспектів християнської есхатології – зображення Останнього Суду. Для цього проповідник компілює багато біблійних фрагментів. Зокрема, картину руйнування світу запозичує з шостого розділу Об'явлення Івана Богослова. Отець Кирило радше переказує, а не цитує останню книгу Біблії: «Тогда земля потрясется из дна своего, таковым кольбанієм, яко кольблет вихор тростиною, и от сего рассыплются вся горы и холмы; тогда и море начнет врьти яко коноб, и страшно шумьти. Тогда и небо покольблется и измьнит свою доброту, в тои час солнце затумиться, и луна не дасть свѣта своего, и звѣззы с небесе начнут пасти на землю, яко листіє от древа в время бурь зьлнои. И свіється небо яко свиток. И змьнится тогда вся твар, ибо яко имьєт початок: так и конец будут имьти»⁶²². Отже, земне і небесне, реальне і потойбічне у проповідях Кирила Транквіліона-Ставровецького становлять нерозривну єдність і у бінарних опозиціях (тіло – душа, рай – пекло, Єрихон – Небесний Єрусалим) розкривають усю неповторність світогляду автора, сповненого суперечностей і пастирської опіки за кожного, хто читає його твори.

Крім Кирила Транквіліона-Ставровецького до видатних проповідників цього періоду можна віднести також Никифора Парасхес-Кантакузена (? – 1599), Герасима Смотрицького (? – 1594), Василя Суразького (Малюшицького) (? – 1604/1608), Христофора Філарета (? – після 1650), Івана Вишенського (? – між 1621 – 1633). Відсутність літератури проповідницького змісту в арсеналі власної книжності змушувала православних звертатися до іновірних, насамперед протестантських, джерел. Актуальний зміст, просте, доступне пояснення робили твори протестантських авторів, насамперед лютеранських та кальвіністських, бажаними не лише серед віруючих реформованих церков⁶²³. Найбільшу популярність серед руських читачів здобула «Постила» Миколая Рея⁶²⁴, хоча твори інших авторів також не залишалися поза увагою.

⁶²¹ Кирило Транквіліон-Ставровецький. Євангеліє учителное, албо казанія на неділя през рок и на празники господскіє и нарочитым святым угодником божиим Рахманов, 1619. Ч.2. арк. 174.

⁶²² Адрианова-Перетц В. П. Человек в учительной литературе древней Руси // Труды Отдела древнерусской литературы. Ленинград: Наука, Ленинградское отделение, 1972. Т.27. С. 3 – 68.

⁶²³ Чуба Г. Протестантська гомілетика та розвиток українського церковного проповідництва у кінці XVI – першій половині XVII ст. URL: ekmair.ukma.edu.ua/.../Galy%60na_Chuba_Protestants%60k...

⁶²⁴ Kuczynska M. «Postyła» Mikolaja Reja a homiletika ruzka // Mikolaj Rej – w pięćsetlecie wrodzin. Część Z: Interpretacje, recepcja/ Red. J. Okonia. Lodz, 2005. S. 135 – 149.

Аналізуючи проповідницькі тексти другої половини XVI – початку XVII ст., що функціонували в середовищі православних, неважко помітити дві головні тенденції – з одного боку, своєрідне «повернення до джерел», що виявлялося у відродженні старих, освячених часом, традицією та авторитетом автора творів з репертуару власної книжності, з іншого – творення нових текстів, які за змістом і формою наслідували західноєвропейські зразки. Вплив цих зразків на українське проповідництво помітний, наприклад, у зміні функціонального призначення проповідницької літератури, зокрема, у перетворенні її з книг богослужбових на книги для приватного читання на зразок протестантських домашніх постил (Hauspostille). Найвиразніше така зміна проявилась у доповненні тексту сюжетно пов'язаними з ним ілюстраціями. Унаочнюючи текст, вони ставали додатковим засобом коментування та пояснення Писання, елементом релігійної освіти читача. Тенденція до таких функціональних змін помітна вже у виданні учительного Євангелія 1606 р., де було вмішено три сюжетні ілюстрації: дві до притчі про митаря та фарисея й одна до притчі про блудного сина. Прототипом першої, як вказують дослідники, стала гравюра Йосипа Амана 1569 р., використана як ілюстрація до «Постили» Якуба Вуйка, інші ж наслідують гравюри Альбрехта Дюрера та Ганса Зебальда Бегама⁶²⁵.

Вплив протестантської гомілетики на українське церковне проповідництво прослідковується також у рукописних учительних Євангеліях. Першим на це звернув увагу польський мовознавець Ян Янув, який, здійснивши текстологічне зіставлення кількох списків учительних Євангелій із аналогічними текстами католицьких та протестантських авторів, виявив численні цитати, звичайно анонімні, з «Постили» Миколая Рея⁶²⁶. Щоправда, характер та обсяг цих текстових «запозичень» різний: іноді «цитата» становить усю проповідь, включаючи навіть євангельський уривок, проте найчастіше укладач використовував лише окремі фрагменти з твору відомого кальвініста, причому працюючи з джерелом творчо, себто залучаючи цитати з проповідей на інший день календаря або на інший євангельський уривок. Православний автор, вказував Янув, був добре обізнаний з твором іновірця й цитати з нього відбирав дуже уважно, оминаючи ті твердження, що не відповідали православному вченню⁶²⁷. Дослідник виявив також, що у різних списках учительних Євангелій використано цитати з різних видань «Постили» М. Рея⁶²⁸ а це означає, що збірники укладали в різних місцях протягом кількох років.

⁶²⁵ Стасенко В. Проблемні питання історії початку українського кириличного друкарства// Запаско Я., Мацюк О., Стасенко В. Початки українського друкарства. Львів: Центр Європи. 2000. С. 169 – 171.

⁶²⁶ Janow J. Ze studijow nad ewangeliazami «ucztyelnymi» XVI–XVII w. // Slavia. 1950. T. 19. S. 321–331.

⁶²⁷ Там само.

⁶²⁸ Janów J. Tłumaczenia ruskie z Postylli M. Reja w ewangeliazach kaznodziejskich XVI i XVII wieku // Sprawozdania PAU. 1929. № 10. S. 8 – 9.

Донедавна, як зазначає Г. Чуба⁶²⁹, в науковій літературі текстові запозичення із західноєвропейських джерел у проповідях рукописних учительних Євангелій пояснювалися невибагливістю та неосвіченістю православних авторів, а сам факт звертання до іновірних джерел – кризою православного проповідництва у кінці XVI ст. Іншу інтерпретацію запропонував Михайл Дмитрієв, який вбачає у виникненні та поширенні цих пам'яток – і друкованих, і рукописних – пряму відповідь православного середовища, насамперед, очевидно, духовенства, на релігійні потреби мирян⁶³⁰. При цьому, як пише дослідник, виразно проступає суттєва зміна в релігійній культурі православних Речі Посполитої – для втамування «гладу духовного» звертатися до першоджерел церковного вчення, безпосередньо до тексту Святого Письма. Саме це – вчення, що спиралося на новозавітні тексти, а також відповіді на інші актуальні проблеми сучасності приваблювало православних читачів у творчості Рея, відповідало умонастроям тих представників духовенства і мирян, які переписували, виголошували і слухали такі проповіді⁶³¹.

Крім впливу протестантської проповідницької літератури на православну, спостерігався також польський вплив на українське казання. Жанрово-стильові характеристики польського запозичення в українських проповідях зосереджувалися на: визначеності структурних параметрів тексту (екзордіум, нарація, конклюдія), популярності «концептів», які використовувалися з «Римських діянь», «Гостинця», «Великого зерцала». Часто українські проповідники у своїх виступах наслідували Петра Скаргу, Хому Млодзяновського щодо прийомів і засобів, пізнавальності, «народності». Унаслідок таких впливів і взаємовпливів розгорталася непряма переповідність: наприклад, в українському казанні активно цитувалися святі Августин, Ієронім, які не були визнані святими у православній традиції. Виразність польського впливу на українське казання цього часу часто характеризувалося як «латино-польська проповідь».

Запозичення в українській проповіді, безумовно, стирало певні грані релігійного протистояння і піднімало на поверхню питання екуменізму. І це проявлялося по обидва боки релігійного віросповідання. Ми вже згадували Петра Скаргу. Зрозуміло, що та проповідницька полеміка, яка розгорнулася між ним і його українськими опонентами, була інтелектуально різномірною. Теологічні методи обох сторін були досить відмінні, вони віддзеркалювали різні соціальні ніші провідних мислителів та різні доктрини, які вони

⁶²⁹ Чуба Г. Протестантська гомілетика та розвиток українського церковного проповідництва у кінці XVI – першій половині XVII ст. URL: ekmair.ukma.edu.ua/.../Galy%60na_Chuba_Protestants%60k...

⁶³⁰ Дмитрієв М. Между Римом и Царьградом. Генезис Брестской церковной унии 1695 – 1596 гг. Москва: Издательство МГУ. 2003. С. 63.

⁶³¹ Там само. С. 65.

підтримували. Було б серйозним промахом вважати, що полеміка щодо першості церкви і символів церкви віддзеркалювала загальний горизонт інтелектуальної історії XVII ст.⁶³². Вона торкалася свободи вибору Бога із набору тодішніх можливостей. Зусилля Петра Скарги сконцентрувалися довкола вчення про ставлення Бога до людини через благодать і таїнства. Після Тридентського собору (1563 р.) Петро Скарга розкриває структуру і прерогативи церкви, місце Божої Матері в домобудівництві порятунку і функції Папи як намісника Христа на землі. У певному сенсі він пропагує екуменізм, закликаючи до об'єднання християнських церков, подолання релігійної ворожнечі, віддаючи пріоритет Католицькій церкві⁶³³.

З іншого боку релігійного світобачення, проблему екуменізму порушив Петро Могила. Це чітко прослідковується в його проповіді щодо тайни Хрещення. «Тайна Хрещення – це інтегральна частина богословської думки Петра Могили, – підкреслює польський науковець М. Мельник, – а особливо його візії людини, його християнської антропології. П. Могила розумів людину як істоту в дорозі до спасіння. Зазвичай спасіння відбувається тут і тепер, але Хрещення дуже пов'язане з концепцією едемської тотожності людини, яку кожна особа має в собі. Це пам'ять про стан людини перед гріхопадінням»⁶³⁴.

Дефініція Хрещення, представлена П. Могилою, спирається на сотеріологію цього таїнства. Як наголосив доповідач, у Требнику Хрещення розглядається як перший етап участі людини у спасінні. Своє навчання П. Могила починає з того, що нагадує, що таїнства, і серед них тайну Хрещення слід ідентифікувати як Царство Небесне. Хрещення – це брама, яка відкриває шлях до інших святих тайн, а в перспективі – до Царства Небесного. Тут є важливим і есхатологічний вимір, через який бачимо Хрещення – як відкриття Божого «misterium» у матеріальному світі. П. Могила пояснював тезу, що Хрещення є визволенням людини від наслідків первісного гріха та всіх інших гріхів. Тобто митрополит вказував на особливу антропологічну структуру: спершу в проповіді згадується прихована тотожність едемської людини, а вже потім розкривається етап драми гріхопадіння і визволення людини від зла та гріха через Божу благодать. При цьому, зовнішнє омивання водою є визволенням з гріхів, які є в «нутрі», в душі людини і пояснює суть спасенної дії цієї тайни на людську природу, відкликаючись до традицій Старого Завіту.

⁶³² Мак-Грат А. Інтелектуальні витоки європейської Реформації. Київ: Ніка-Центр, 2008. С. 21.

⁶³³ Астаф'єв О. Петро Скарга й острозькі полемісти: риторика супротивних доктрин // Київські полоністичні студії. 2013. Т.22. С. 23.

⁶³⁴ Мельник М. Требник Київський 1646 р. як відображення богослужбово-пасторальної реформи митрополита Петра Могили. URL: <http://theological.ucu.edu.ua/podiyi/tayinstvo-ye-ponad-konfesyamy-polskyj-doslidnyk-petra-mogyly-d-r-marek-melnyk>

Отже, тайна Хрещення, або, як називав її П. Могила, таємниця спасіння, – це з'єднання з власною природою, відпущення гріхів, стан благодаті та дар чеснот. Тут бачимо своєрідну староукраїнську аксіологію. Християнські чесноти – віра, надія, любов – духовні цінності, які людина отримує через благодать, що, за словами П. Могили, «пливе з Хрещення»⁶³⁵. «П. Могила не тільки хотів передати знання щодо суті та наслідків Хрещення, – підкреслює М. Мельник, – а й щодо відповідної підготовки до цього таїнства. Адже П. Могила не був якимось богословом-догматиком, а насамперед душпастирем. Він спонукав до активної участі людини в таїнстві, це мало бути суб'єктивне та вільне рішення. Людина сама зобов'язана вирішувати, так щоб спасіння було суб'єктивним та індивідуальним досвідом. Відповідне підготування до пережиття таїнства Хрещення обдаровує вірою, завдяки чому можна досягти у літургійному обряді тайни Хрещення реальність спасіння. Бачимо, що спасіння для нього – це щось реальне, що людина засвідчує через відпущення гріхів і Божу благодать»⁶³⁶. Отже, можна вважати, що тайна Хрещення говорить перш за все про християнську тотожність – хто є християнином, незалежно від віросповідання, теологічних, філософських чи літургійних різниць та етнічного походження.

П. Могила, на нашу думку, був переконаний, що всі ці поділи не торкаються самого таїнства Хрещення. Проте XVII ст. в Україні – це час полеміки і, звичайно, П. Могила захищав Православну церкву, але водночас підкреслював дуже чітко, що тайни не можна конфесіоналізувати, вони є «понад». Тут видно християнський універсалізм П. Могили. Його коментарі насичені екуменізмом, роздумами про те, чим є не тільки Святі тайни, а власне Євангельський переказ. Ми не можемо сказати, що П. Могила понадконфесійний, він, урешті-решт, був православним митрополитом, але як людина Ренесансу дотримувався прикладу Станіслава Оріховського та Костянтина Острозького.

Між католиками і їх православними опонентами було чимало спільного, наприклад, розуміння ваги семи таїнств (хрещення, миропомазання, покаєння, євхаристія, священство, шлюб і соборування). Розбіжності стосувалися інтерпретації філіокве. Згідно з православною традицією, єдиний Бог існує в трьох іпостасях: Бог-Отець, Бог-Син і Бог-Святий Дух, які пов'язані між собою нероздільно. Єдиносутність та іпостасність Бога зумовлює єдність та повнозначність Старого і Нового Завітів. Комунікативна єдність Бог-Отець,

⁶³⁵ Дзюба О. «Требник» Петра Могили //Енциклопедія історії України: у 10 т. / редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. Інститут історії України НАН України. Київ: Наукова думка, 2013. Т.10.

⁶³⁶ Мельник М. Требник Київський 1646 р. як відображення богослужбово-пасторальної реформи митрополита Петра Могили. URL: <http://theological.ucu.edu.ua/podiyi/tainstvo-ye-ponad-konfesyamy-polskyj-doslidnyk-petra-mogyly-d-r-marek-melnyk>

Бог-Син і Бог-Святий Дух артикульована в православ'ї як діалог і як взаємна любов, що виражено, наприклад, у двох типах іконографії, старозавітної («трійця» Андрія Рубльова) і новозавітної («П'єтта» Ліберо Андреотті). У католицизмі формула філіокве прийнята як догмат.

Відмінність між католицизмом і православ'ям виявляється також і у розумінні гріха, спасіння, смерті тощо. Зупинимося на проблемі гріха. Представники посттридентського католицизму в Польщі О. Лоренцович (1609 – 1675)⁶³⁷ і Т. Млодзяновський (1622 – 1689)⁶³⁸ вибудовують ціле вчення про гріховність людини, початок якої було покладено актом гріхопадіння.

Первісний гріх як значущий рубіж в історії людства став лейтмотивом багатьох католицьких проповідей: дванадцять недільних проповідей О. Лоренцовича і тринадцять проповідей Т. Млодзяновського присвячені безпосередньо цій темі. На їхню думку, внаслідок гріхопадіння відбулося кардинальне погіршення людської природи, її онтологічна зміна. Це знайшло своє вираження як у моральній слабкості людини, в тому, що людська воля набула стійкої схильності до зла, так і в її тілесній слабкості. Вчення про первісний гріх доповнюється деталізованим розділенням гріхів на смертні і повсякденні, картинами всевладдя і руйнівного впливу гріха на людину і світ у цілому: «Господи! – вигукує О. Лоренцович, – подивися на цю землю, оскільки вона Отцем Твоїм проклята: нічого немає на ній, окрім колючок, глини і бур'яну, і отруйних рослин... і немає живих істот на цій землі, крім диких тварин; а людина, яку [Ти, Господи] шукаєш, стала твариною»⁶³⁹.

У проповідях часто стикаємося з мотивом так званої «виконаної», доведеної до межі міри гріхів. Бог установлює число гріхів, яке він простить людині, і міру благодаті, яку кожна людина отримує у своєму житті. Звідси висновок, що від здійснення гріха, який переповернує цю встановлену Богом міру, і від останньої відкинута людиною благодаті, яка вичерпує міру, залежить майбутнє людини. Тому католицькі проповідники закликають піддавати рефлексії кожен свою дію, кожен вчинок, кожен порух думки: «Подумай, – вигукує Т. Млодзяновський, – чи не буде це останнім гріхом, яким ти доповниш міру, нещасну і прокляту? Чи не це твій останній гріх, після якого ти більше не отримаєш благодаті Господа Бога свого?»⁶⁴⁰.

⁶³⁷ Kazania na niedziele całego roku X. Aleksandra Lorencowica, Prowincjała Polskiego S. J. Kalisz, 1671. T. I – II.

⁶³⁸ Kazania I Homilije na Niedziele Doroczne, także święta uroczyste, dla wielkiej chwały Boga X. T. Młodzianowskiego S. J. Poznań, 1681. T. I – IV.

⁶³⁹ Kazania na Niedziele całego roku X. Aleksandra Lorencowica, Prowincjała Polskiego S. J. Kalisz, 1671. T. I. S. 25.

⁶⁴⁰ Kazania i Homilije na Niedziele Doroczne, także święta uroczyste, dla wielkiej chwały Boga X. T. Młodzianowskiego S. J. Poznań, 1681. T. 2. S. 105.

В учительних Євангеліях немає жодної проповіді, повністю присвяченої первісному гріху. Звичайно, ця тема неодноразово порушується в контексті проблем виправдання страждань людини у цьому житті, посмертної віддачі, співвідношення божественної справедливості і милосердя. Але в переважній більшості сюжетів первісний гріх позначається терміном «учинок», яким у проповідях описується і будь-яке інше порушення Божественних заповідей. Складно виокремити і будь-яке цілісне вчення про гріх взагалі, відсутній поділ гріхів на смертні і повсякденні; немає градації гріхів за ступенем тяжкості. Ієрархія гріховних дій включає переїдання, пияцтво, лінь тощо. Гордіня трактується не як гріх, але як стан людини грішної, найбільшим гріхом визнається ненависть як стан духу, протилежний стану любові: «Горе всемъ грешнымъ, паче немилостивымъ... немилостивый же в огнь посылаетъ бываетъ, понеже ненависть стяжалъ есть, верхъ и корень злобамъ всемъ, и супротивно есть любви»⁶⁴¹. Сам гріх трактується досить абстрактно – як будь-яка провина проти заповіді любові: «не помиловаша просящихъ и требующимъ не подаша помощи»⁶⁴².

Загалом, і в католицькій, і в православній проповіді людина розглядається в контексті її зв'язку з оточуючим соціумом і своїх обов'язків щодо нього. Це свідчить про те, що в обох традиціях не тільки власне релігійна діяльність, але всі сфери життя розглядаються як значущі для спасіння. За цієї подібності принципова відмінність двох традицій полягає в тому соціальному ідеалі християнина, який вони пропонують вірянам як зразок для наслідування. У католицькій проповіді людина постає включеною в жорстку соціальну ієрархію, місце в якій наперед визначені їй Богом. Зберігаючи вірність своєму соціальному статусу і способу життя, християнин не тільки виконує волю Бога, але і сприяє збереженню суспільної стабільності і порядку. Католицька література акцентує відповідальність кожного за долю тієї соціальної спільноти, до якої він належить. Ідея про відповідальність народжується з уявлення про те, що людина спроможна своїми вчинками (як добродіями, так і поганими) активно вмішуватися і визначати долю всього суспільства. Зворотним боком ідеї відповідальності стає заклик посісти соціально активну позицію, під якою трактується і діяльне протистояння злу (образ християнина-воїна). Головним регулятором міжособистісних відносин у католицькій проповіді виступає справедливість. Відчуттям справедливості регламентуються й акти милосердя стосовно ближнього, зокрема, і милостиня, що розглядається як важлива форма перерозподілу матеріальних благ у суспільстві.

⁶⁴¹ Цит. за: *Корзо М.* Грех и спасение в католической и православной проповеди Речи Посполитой в XVII ст. Попытка сравнения // *Славянский альманах*, 1997. Москва: Индрик, 1998. С. 57 – 58.

⁶⁴² Там само.

Православна учительна література пропонувала віруючим інший соціальний ідеал християнина. Люди пов'язані не відповідальністю за долю будь-якої соціальної спільноти, але відповідальністю за возвеличення Церкви Христової, тому не стільки безвідповідальне виконання своїх соціальних, професійних та інших обов'язків, скільки але реалізація духовної місії є визначальним фактором для спасіння. Центр тягіння у православній проповіді переноситься із зовнішньої активності на внутрішню – у сферу духу. Тому майже не бачимо звернених до віруючих закликів посісти активну позицію у боротьбі зі злом у світі, показувати приклад у засвоєнні і покращенні оточуючої дійсності власною працею. Можна припустити, що в таких уявленнях закладена думка про соціальну пасивність; іншими словами, соціально активний християнин не пропонувався як зразок для наслідування. Головним регулятором міжособистісних відносин у православній проповіді виступає любов, яка пов'язує між собою не тільки людей, але й світ тваринний зі світом ангельським. «Братолюбством» християнин уподібнюється людинолюблячому Богу. Тому у православних текстах відсутня ідея про розумний розподіл милостині, заснований на здоровому глузді допомоги. Любов виступає як єдина міра того сприяння, яку християнин виявляє до злиднених⁶⁴³.

Водночас, незважаючи на відмінність у проповідях і, як наслідок, – формування різних ментальних установок на місце православної і католицької людини у Вірі і Всесвіті, спільним було засвоєння віруючими приписуваних норм і зразків поведінки. З початку XVII ст. у сфері виконання як релігійних практик, так і дотримання норм християнської моралі починає діяти не тільки прямий церковний але й суспільний примус. Явище, яке дістало назву «соціологічного християнства», було характерне, хоча і різною мірою, і для католиків, і для православних Речі Посполитої. Статути українських релігійних об'єднань вірян-братств поклали на їх членів обов'язок контролювати дотримання норм християнської моралі не тільки всередині цього релігійного об'єднання, але й інших груп віруючих, навіть православного духовенства. Судові книги XVII ст. дають уявлення про те, як місцеві сільські общини стежили за тим, щоб їх члени не працювали у святкові і неробочі дні, відвідували недільні богослужіння, регулярно приступали до церковних таїнств, у всьому жили по-християнськи. На порушників накладали грошові покарання на користь Церкви й общини, піддавали їх тілесним покаранням, змушували до публічного церковного покаяння. Статути сільських общин передбачали покарання і для тих, хто ніс відповідальність за мораль села. Одним з проявів цієї акції – зміцнення моральних норм суспільства, узгодження їх з церковними нормами можна вважати і посилення покарання за порушення

⁶⁴³ Див.: Корзо М. Образ человека в проповеди XVII века. Москва: ИФРАН, 1999. С. 80 – 81.

християнських заповідей (наприклад, уведення смертної кари за перелюбство). На подружжя накладався обов'язок взаємно контролювати поведінку один одного і навіть доносити на сторону, яка провинилася, у разі необхідності. Крайнім проявом цього суспільного примусу були відновлені в Речі Посполитій XVII ст. процеси над чаклунами і відьмами⁶⁴⁴.

Отже, розглянута гомілетика засвідчує, що людина, незалежно від того – православна вона чи католик, поступово залишала свій контекстуально детермінований мікрокосм і приступала до поступового конструювання простору соціальності, в якому вона скрізь і завжди залишається відкритою і передбачуваною для будь-яких комунікативних процедур – текстом-особистістю. З одного боку, соціальна типовість зміцнювала в ній суб'єктивну універсальність, що полегшувало її взаємодію з подібними до себе. З іншого – це перетворювало ранньосучасну людину в об'єкт, доступний для простих соціальних, культурних та духовних комунікацій. Відбувалася зміна соціальної і ментальної антропологізації української людини – православної чи католика.

4.5. «Своє і чуже» як початкова форма етнонаціональної свідомості

Доба Ренесансу та Реформації стала для української людини важливим етапом на шляху формування її етнічної ідентичності та самосвідомості. Необхідним компонентом ідентифікації особи виступає бінарна опозиція «*свій–чужий*». Цей феномен взаємовідносин людини, починаючи з XX ст., активно вивчають багато дослідників, оскільки він дозволяє глибше зануритись у антропологічний код кожного народу, кожної нації, їх культури і цивілізації. Культура будь-якого народу чи країни багато в чому визначає себе через взаємодію з іншими культурами, через порівняння з іншими ціннісними орієнтаціями. За минулі десятиріччя в Україні та за рубезем досить плідно досліджуються історичні, соціологічні і соціокультурні аспекти теми, специфіка «чужинності», проблема засвоєння «свого світу». Йдеться про праці П. Бергера, Б. Ванльденфельса, Е. Гуссерля, Г. Зімеля, Г. Марсела, Дж. Г. Міда, Ж.-П. Сартра та ін. Серед вітчизняних учених, які досліджують цю тему, варто назвати Т. Бевз, Ю. Вишницьку, М. Єніна, І. Кононова, Л. Нагорну, М. Шульгу та ін. На думку дослідників, взаємовідносини з «Іншим» були і залишаються пріоритетним фактором формування ідентичності людини. За концепцією Е. Гуссерля, «Чужий» активно творить «Мене» для себе, конститує мене⁶⁴⁵.

⁶⁴⁴ Bogucka M. Staropolskie obyczaje. Lodz. 1970. S. 198 – 199.

⁶⁴⁵ Тарасова А. Взаимоотношения «свій – чужой» как базовый механизм процесса идентификации. URL: elibr.sfu-kras.ru/handle/2311/7521

Дж. Г. Мід вважав, що формування в індивіда уявлення про «Себе» виникає з соціальної взаємодії, а його важливою особливістю виступає здатність людини «приймати роль Іншого», уявляти собі (відчувати), як її сприймає партнер по спілкуванню (або група)⁶⁴⁶.

На особливу увагу в цьому зв'язку заслуговують погляди Г. Зімеля, який одним з перших визначив феномен «чужинності», котра стає центральним поняттям для вивчення міри близькості або відчуження соціальних груп. Усвідомлення єдності у спільноті можливе тільки через усвідомлення співучасті в цій єдності з іншими. Г. Зімель пропонує такі формули: «Ми» визначаємо «Себе» тільки через «Іншого», через усвідомлення відмінності від «Нього»; «Ми» визначаємо «Іншого» й «Інший» визначає нас. «Я» лише остільки є «Я», оскільки на нього дивиться «Інший». Однією з апіорних умов існування суспільства Г. Зімеля вбачає в тому, що у його членів формуються уявлення один про іншого, засновані на типологізації «Я – Інший» і «Я» як частина «Ми». Індивідуальна й особистісна винятковість кожного «Я» тут важлива, тому що «Інший» не тільки визначає, але і доповнює, і збагачує її своєю присутністю. Ніякого «Я» до зустрічі з «Іншим» бути не може. «Інший» активно впливає на «Мене», змушуючи не тільки усвідомлювати своє існування, але і переживати його, усвідомлювати активний вплив на мене з боку «Інших». Цінність «Себе» набувається тільки через контраст з «Чужим». Досить часто вони зливаються в концепціях автора, і відмінність одного поняття від іншого він вбачав у тому, що «Чужі» інколи наділяються більш негативними, на відміну від «Інших», характеристиками⁶⁴⁷.

Продовжуючи думку Г. Зімеля і намагаючись виокремити «Чужих» з-поміж «Інших», Б. Ванльденфельс дійшов висновку про те, що «чужинність», так само як і «інакшість» (уявлення про «Іншого»), виходить з людського досвіду, будучи складовою його частиною. Звичайно, чіткі відмінності між «Іншим» і «Чужим» встановити складно, адже одне явище відрізняється від іншого тим, що «Чужий» – це крайня форма ширшого поняття «Іншого». Ставлення до «Чужого» жорсткіше, він не може не тільки стати таким самим, як «Ми», але навіть потенційно наблизитися до «Нас»⁶⁴⁸.

Спиралючись на наявні наукові дослідження, можна визначити бінарність «Свого – Чужого», представлені через такі змістовні структури, як «Свій – Чужий», «Ми – Вони», «Я – Ми», «Я – Ти», які присутні в процесі як особистої, так і соціальної ідентифікації індивіда. Якщо звернутися до змісту

⁶⁴⁶ Mead G. H. *Self and Society*. Chicago, 1938. P. 57 – 58.

⁶⁴⁷ Зиммель Г. Как возможно общество? // Социологический журнал. 1992. №2. С. 102 – 114.

⁶⁴⁸ Ванльденфельс Б. Интенциональность и казуальность // Мотив Чужого: сб.; пер. с нем. . Минск: Пропилеи, 1999. С. 71.

слова «ідентифікація», то воно означає процес того чи іншого самоотожднення індивіда з іншою людиною, групою, етносом, нацією. На нашу думку, ідентифікація охоплює щонайменше три сфери діяльності, що перетинаються. По-перше, це процес об'єднання суб'єкта себе з іншим індивідом або групою на підставі стійкого емоційного зв'язку, а також включення у свій внутрішній світ і прийняття як власних норм, цінностей, відкрите наслідування зразків. По-друге, це уявлення, бачення суб'єктом іншої людини як продовження себе самої, наділення її своїми рисами, почуттями, бажаннями. По-третє, це механізм постановки суб'єктом себе на місце іншого, що проявляється у вигляді занурення, перенесення індивідом себе в поле, простір, обставини іншої людини, що приводить до засвоєння її особистісних життєвих сенсів.

Розглядаючи значення бінарності «Свій – Чужий» у процесі формування «етнічної самосвідомості», видається доцільним нагадати, що в етнологічній науці, починаючи з 50-х років ХХ ст., міцно закріпилося визначення цього поняття передусім як усвідомлення людьми своєї належності до певної етнічної спільноти. На нашу думку, необхідно розділяти умови виникнення і розвитку етнічної спільноти на фактори, що формують етнос, і етнічні ознаки, які відбивають ті суттєві відмінності між етносами і дозволяють відрізнити їх один від іншого. Відповідно, якщо мова, територія, релігія є ознаками етносу, що містять у собі конкретний зміст, то спільнота, унітарність перерахованих ознак представлені як основні фактори утворення етносу, сприяють формуванню, конституюванню і зміні останнього. Взаємодія цих ознак, їх сумарний вплив на утворення і збереження етнічної спільноти виявляється у вигляді вторинного фактору – етнічної самосвідомості, яка в кінцевому результаті є вирішальною для визначення належності до тієї чи іншої етнічної спільноти. Таким чином, етнічна самосвідомість становить своєрідний результат дій усіх основних ознак, що формують етнічну спільноту.

У літературі фігурують чотири «етнічні джерела», що наповнюють етнічну самосвідомість: «родове», «психологічне», «культурне» і «соціальне», органічний взаємозв'язок яких засвідчує наявність їх автономії. «Родове» джерело, наповнене свідомістю спільноті походження й історичної долі народу, є продуктом соціально-біологічної природи, що об'єднує «своїх за родом і племенем» у своєму або іноетнічному середовищі. До «психологічного» джерела належать накопичені народом духовні ідеали – від релігійних до соціальних. «Етнокультурні» стимулятори етнічної самосвідомості диктуються реальними культурними інтересами, залученням людей до своєї етнічної культури – норм поведінки, мови, соціально-моральних уявлень, звичаїв, обрядів та інших атрибутів повсякденного способу життя, що мають спільні етнічні ознаки. «Соціальне» джерело представлене соціальною позицією і соціальними інтересами етносу. З урахуванням теоретичних і методологічних

основ психології етнічної свідомості пропонується таке визначення: етнічна самосвідомість – відносно стійка система усвідомлених уявлень і оцінок реально існуючих етнодиференціюючих і етноінтегруючих компонентів життєдіяльності етносу. У підсумку формування цієї системи людина усвідомлює себе як представник етнічної спільноти.

Суб'єктивна, соціально-психологічна залежність особистості від факторів, що зумовлюють функціонування етносу (етноінтегруючих ознак), усвідомлене до них ставлення, визначають міру етнічної однорідності спільноти. Суб'єктивне, особистісне ставлення до умов етнічного буття кристалізується в явищі етнічної ідентичності. Необхідно зазначити, що ядром етнічної ідентичності є етнічна самоідентифікація, формування якої залежить від міри виявленості й інтенсивності впливу на особистість реальних компонентів етнічного світу в процесі етнізації. Усвідомлення власних етнопсихологічних особливостей є, перш за все, процесом опосередкованого пізнання самого себе через пізнання етнічного світу, людей, що перебувають у ньому, взаємовідносин з ними. Процес самопізнання починається зі співвіднесення самого себе з іншими людьми в порівняльному контексті («Я і Інші»). Образ інших включає уявлення і про їх деякі етнопсихологічні особливості (етнічний характер, темперамент, здібності, мотиви тощо). Перенесення фіксованих етнопсихологічних властивостей безпосередньо на себе приводить до усвідомлення міри присутності, вираженості вияву і розвитку їх у людини.

Розширюючи сферу етнічних властивостей, що переносяться на себе, і особливостей інших, людина представляє її як систему сутнісних властивостей і поведінки стосовно себе й інших, що становлять певну етнічну спільноту. Результатом цього переносу є відчуття себе, уявлення про себе як про індивіда, подібного на інших. Таким чином у людини складається образ самої себе і своєї поведінки, прив'язаної до умов буття конкретної етносоціальної спільноти, в яку вона себе включає⁶⁴⁹.

Отже, етнічна самосвідомість – це *усвідомлення етносом своєї етнічної єдності*, сукупність ідей, поглядів і почуттів, пов'язаних зі самовизначенням етнічної спільноти, усвідомленням свого місця серед інших спільнот такого типу; це комплекс уявлень етнічної групи про саму себе, її етнічно усвідомлених інтересів, ціннісних орієнтацій, етнічної ідентифікації й установок стосовно представників інших етносів.

Говорячи про етнічну самосвідомість, треба пам'ятати, що вона має стосунок до такого поняття, як етнічна ідентифікація. А пріорі концепція ідентичності є складною, багаторівневою і суперечливою системою, де такі характеристики, як «етнічність» та «конфесійність» у різних народів можуть

⁶⁴⁹ Юрій М., Алексієвцев Л., Калакура Я., Удод Я. Україна найдавнішого часу – XVIII століття: цивілізаційний контекст пізнання. Тернопіль: Астон, 2012. Кн I. С. 537 – 558.

розташовуватися на різних пріоритетних рівнях. Також варто зазначити, що смислове наповнення цих концептів могло у давніх культурах не збігатися з нашим сучасним розумінням. Руслана Демчук зазначає, що етнічна ідентичність трактується як культурна специфіка, ментальне самовизначення, автопортрет цього народу як колективної іпостасі людства, що зазвичай поєднано з відповідним міфологічним дискурсом⁶⁵⁰. Усталені у літературі положення гуманітаристики щодо концепту «етнічне» у ракурсі його сприйняття як універсального природно-історичного феномену, який еволюціонує як організми, на сьогодні вимагає певної кореляції. В цьому дослідницькому полі дотепер стикаються різноманітні точки зору, а саме – «марксистів», «позитивістів», «конструкціоністів», «примордіалістів», «есенціалістів», «перенціалістів» та інших наукових напрямів. В останніх дослідженнях, зокрема «Віденської історико-етнографічної школи» (В. Поль, Г. Вольфрам, Я. Вуд та інші, що спираються на розробки соціолога П. Бурдьє), йдеться про моделювання (отже, дискурсивність) не тільки модерних, а й середньовічних протонаціональних та етнічних утворень⁶⁵¹.

В Україні до Берестейської унії 1596 р. можна говорити про певну цілісність етноконфесійної свідомості пересічного люду, який ототожнював себе з народом, котрий належить до єдиної Православної церкви, що цілком контамінується ще з первинною давньоруською установкою. Інше розуміння народу – станovo-політичне – було сформовано західноєвропейською традицією. Польські гуманісти сформулювали теорію «сарматизму» про походження елітарної частини суспільства від сарматів з античних джерел. «Отож ти, король Сарматії з діда-прадіда...» – йдеться у звертанні С. Оріховського-Роксолана до польського короля Сигізмунда-Августа⁶⁵². У мистецтвознавстві навіть існує спеціальний термін «сарматський портрет» для позначення характерних зображень еліти Речі Посполитої XVI – XVII ст. Проте шляхта Великого князівства Литовського і Речі Посполитої, яка визнавала себе «народом» (*populus*), на відміну від «низьких» прошарків населення (*plebs*), складалася з людей різного етнічного походження і конфесійних уподобань. Так, «Рутенія», «Роксоланія», «Русія» – етноніми, що їх використовували для позначення території України в іноземній літературі доби Відродження, а населення цієї території, відповідно, йменували «рутенцями», «роксоланами», «русами», «русинами» (сусідню північно-східну державу називали «Московією», а її населення – «московитами», «москами», «мосхами»). Самосвідомість шляхти «рутенського» походження конструювалася в категоріях

⁶⁵⁰ Демчук Р. Міфологічність та конфесійність в дискурсі української ідентичності // Наукові записки НаУКМА. 2010. Т. 101. С. 4.

⁶⁵¹ Див.: Там само.

⁶⁵² Оріховський-Роксолан С. Вступ до напучень Польському королеві Августу Ягеллону // Українська література XIV–XVI ст. Київ: Наукова думка, 1988. С. 114.

польської культури, вписуючись у станову і позаконфесійну ідентичність як частина шляхетної політичної нації, що добре ілюструє формулювання Станіслава Оржеховського (Оріховського-Роксолана): «gente Ruthens natione Polonus». Таким чином відбувся етносоціальний розкол, тому що рядове населення української території Речі Посполитої (Руське воєводство), від якого різко відмежувалася шляхта, асоціювало свою ідентичність з Православною церквою⁶⁵³.

Тут варто зупинитись на еволюції сарматської міфологеми на українському ґрунті в «український сарматизм», який виступає специфічним культурним явищем⁶⁵⁴. Головною функцією сарматської ідеології в Україні було обслуговування української еліти. Якщо у поляків робився наголос на державному, то тут – на династичному минулому про походження від «руських князей первых варяжских»⁶⁵⁵. Версія походження від Руса скоріше ігнорувалася упорядниками хронік, хіба що він вважався родоначальником русько-варязької династії. Європейський контекст мало цікавив західноруських книжників, скоріше старозавітна генеалогія, факти біблійної історії, символічне освячення території апостолом Андрієм. «Культурним героєм» вважався хреститель Русі Володимир – Красне Сонечко, зачинатель православної держави на сарматських землях. Довести давній родовід для української еліти було вкрай важливим, адже це майже законодавчо закріплювало б її станові привілеї. Проте, якщо польські сармати прослідковували свої родинні зв'язки від римських фамілій, то українці змушені були обмежуватися рамками вітчизняної історії, походженням від «росских княжат», але удревнювали конфесійну належність релігійним спадком від Єрусалиму. Хоча характеристики ідеального шляхтича в польській та українській інтерпретаціях були схожими, незважаючи на різну конфесійність, апелюючи до єдиного комплексу лицарських чеснот *homo militans*. Сарматський міф з лицарським ідеалом XVI ст. знайшов практичне втілення в героїчних діяннях козацтва, сформувавши унікальний етос сармат-роксолан-козаків.

Ідею сарматизму, як символ єднання історико-культурних традицій, сповідували українські барокові письменники: вольності, лицарство, любов до батьківщини та готовність їй служити стають провідними духовними цінностями, оспіваними в багатьох поетичних творах. Український «сарматський народ» – це етноконфесійна спільнота зі спільними історичними коренями,

⁶⁵³ Оріховський-Роксолан С. Лист до Яна Франциска Коммендоні // Українська література XIV–XVI ст. Київ: Наукова думка, 1988. С. 155 – 156.

⁶⁵⁴ Лескинен М. В. Мифы и образы сарматизма. Истоки национальной идеологии Речи Посполитой. Москва: Институт славяноведения РАН, 2002. – 178 с.

⁶⁵⁵ Мильников А. С. Две этногенетические мифологеми западнославянского происхождения в украинской исторической мысли // II Міжнародний конгрес українців. Доповіді та повідомлення. Ч. 1 Львів: Свічадо, 1994 С.66 – 67.

долею, мовою, територією, проте існуюча в межах іншої держави на порубіжжі між упорядкованим політичним простором та хаосом великого степу. Отже, основною відмінністю, на нашу думку, було сприйняття Вітчизни, яку понад усе цінував та боронив справжній сармат. Якщо для поляка Вітчизна – це state, держава, Річ Посполита, то для українця Вітчизна – це patria, батьківщина, Україна як емоційно забарвлена територія. Хоча, безумовно, Річ Посполита також потребувала захисту та служіння, бо українська еліта визнавала себе складовою польської держави: «...один народъ Роксолянській сплодиль, одна отчизна – Корона Полская виховала, и одна Константинопольская столица вЪры Христовы научила»⁶⁵⁶. У цьому контексті можна стверджувати, що для московита Вітчизна – це land, православний простір, тому будь-яка православна земля апріорі вважалася «рускою», що має належати Московській державі. Звідси походить налаштованість московитів до географічної безмежності: від «собіранія земель» до «широка страна моя родная...» (у донедавна популярній пісні)⁶⁵⁷.

Повертаючись до проблеми «Свій – Чужий» і виходячи з міфологеми «українського сарматизму», необхідно повторити, що для поляків і українців було різне бачення формування ідентичності: для поляків – на підставі державності, для українців – на підставі усвідомлення належності до своєї Вітчизни. Поляки були не просто «Інші», а «Чужі», що, відповідно, впливало на формування української культури, оскільки порівняння «Свого» з «Чужим» надає тим чи іншим елементам культури статусу диференційованої ознаки. Саме відділяючи та протиставляючи себе «Іншим», які мають характеристику «Чужих», формується етнічна ідентичність, у цьому разі українська.

На формування української етнічної ідентичності вплинуло, не в останню чергу, й укладення Люблінської унії. Але тут треба відійти від застарілих поглядів, які проявлялися як у радянські часи, так і побутують і нині. Мається на увазі стереотип про суцільне ополячення українських земель і посилення соціального гніту після 1569 р., що було, мовляв, головною причиною революції середини XVII ст. Тут варто звернутися до думки Н. Яковенко щодо перегляду оцінок литовсько-польського періоду в долі українського народу і місця в ньому Люблінської унії 1569 р. Започаткувавши створення в тогочасній Європі найбільш багатоетнічну Річ Посполиту, унія, на її думку, мала позитивні й негативні політичні й культурно-релігійні наслідки для українського суспільства. До позитивних вона зараховує долучення українців

⁶⁵⁶ Копистенський Захарія. Палінодія или Книга Оборони кафолической святой Апостольской Восточной Церкви. // Русская историческая библиотека. Т. 4. Памятники полемической литературы в Западной Руси. Санкт-Петербург, 1878. Кн.1. С.313 – 1150.

⁶⁵⁷ Демчук Р. Міфологічність та конфесійність в дискурсі української ідентичності. URL: <https://www.religion.in.ua/main/analitica/12568-mifologichnist-ta-konfesijnist-v-diskursi-ukrayinskoyi-identichnosti.html>

до нового політичного устрою держави – шляхетської республіки й урівняння у правах нижчої ланки боярства – шляхти з князівсько-магнатською аристократичною верхівкою, запровадження загальношляхетських виборних судів, системи повітових сеймиків із регулярними загальними (вальними) сеймами. І якщо вища аристократія Великого князівства Литовського побоювалася цих змін у державному житті, оскільки втрачала у новій федеративній державі монополію на прийняття політичних рішень, то, за спостереженнями Н. Яковенко, рядова шляхта виступала гарячим її прибічником, оскільки сподівалася стати, як і польська шляхта, «народом політичним»⁶⁵⁸.

Звертаючись до проблеми загострення соціальних і національних суперечностей унаслідок проникнення на українські терени польської шляхти після 1569 р., Н. Яковенко поставила під сумнів винятково польську колонізацію козацької України, оскільки на основі актових матеріалів не важко переконатися, що до цієї колонізації були причетні, головним чином, руські магнати та князі з Волині й зрідка польські, внаслідок одруження зі спадкоємицями знатних українських родів. Польська колонізація була представлена переважно дрібною шляхтою з Галичини, яка за тогочасною традицією кваліфікувалася русинами з Волині й Київщини як «панове заграничні», з огляду на перебування її з XIV ст. у складі Польщі. Гостра соціальна конфронтація, яка вибухнула у Подніпров'ї і Східному Поділлі на початку XVII ст., на її думку, мала в основі не стільки міжетнічні причини, скільки перегрупування різних прошарків усередині української землевласницької і збройної еліти⁶⁵⁹.

Цей соціальний конфлікт був не стільки українсько-польським (міжетнічним), скільки конфліктом укладів козацького і шляхетського (соціальним), за яким перший базувався не на традиції невизнання монополії феодальної на землю, а відстоював ідею вільного землеволодіння на засадах займанщини. Зазначимо, що це застереження щодо причин і результатів польської колонізації Подніпров'я другої половини XVI – середини XVII ст. підтверджують польські дослідники, а розуміння української Національно-визвольної війни XVII ст. як буржуазної революції поділяють і вітчизняні дослідники⁶⁶⁰.

До плюсів Люблінської унії Н. Яковенко долучає і факт воз'єднання українських земель у складі однієї держави, що стало початком пошуків спільної руської ідентичності Галичини і Наддніпрянщини. Позитивом було

⁶⁵⁸ Яковенко Н. М. Здобутки і втрати Люблінської унії // Київська старовина. 1993. № 5.

⁶⁵⁹ Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. Вид. 2-е. Київ: Критика, 2005. С. 160 – 165, 244 – 258.

⁶⁶⁰ Шевченко Н. В. «Ягеллонська спадщина» у світлі сучасних українських історичних студій // Історичний архів. Наукові студії: Збірник наукових праць. Миколаїв: В-во МДГУ ім. Петра Могили, 2008. Вип. 1. С. 33 – 34

також долучення українців до західної культури через польське посередництво. Не минула авторка й негативних наслідків – наступу Католицької церкви за ініціативи польського короля Сигізмунда III, який відмовився від традиційної релігійної толерантності, притаманної династії Ягеллонів, що й спричинило прискорення денаціоналізації української аристократичної верхівки.

Як наслідок, магнатські і шляхетські роди (у тому числі й ті, що перейшли в протестантизм з православ'я) поступово почали приймати католицизм. До головних причин, які приводили протестантів у костел, належали: розгортання єзуїтами якісної системи освіти (навчали на високому рівні представників усіх конфесій), політика монарха, кон'юнктуралізм і шлюбні союзи шляхти. Війни, які вела Річ Посполита починаючи з 1648 р., мали суттєвий вплив на погіршення атмосфери релігійної толерантності. Як часто буває під час криз, шукалися винуватці – внутрішні вороги. В Речі Посполитій ними стали представники некатолицьких конфесій, першочергово так звані схизматики і дисиденти – православні і протестанти, яких позбавляли прав та привілеїв, можливості брати участь у політичному житті країни. Важливим було закріплення у свідомості шляхти переконання про вороже ставлення некатоліків до держави, про їхню особливу схильність до угод з протестантами і православними інших країн. «Поступово створювались основи стереотипу поляк-католик, який так багато значив у наступні століття»⁶⁶¹.

Ці підходи в оцінці стану духовно-релігійного життя українських земель кінця XVI – середини XVII ст. в основному поділяє й С. Плохій, наголошуючи, що міжконфесійна рівновага у Речі Посполитій зі зміцненням католицької реформи поступово погіршувалася, аж, врешті, була остаточно розхитана у другій половині XVII ст. Він вважає, що найважливішими чинниками в історії духовного життя українства кінця XVI – першої половини XVII ст. були: 1) загальноєвропейський процес Контрреформації, який призвів до релігійного поділу колись єдиної Русі; 2) формування козацтва як нового суспільного стану. Останній не тільки активно втрутився у релігійний конфлікт, а й перетворив православ'я на синонім руськості і тим сприяв процесу формування окремої української ідентичності. Застосовуючи релігійні гасла у боротьбі за права православних, козацтво легітимізувало козацькі виступи в категоріях захисту прав усієї руської нації й тим самим перебрало на себе функцію політичного представництва Русі⁶⁶². І хоча на побутовому рівні конфесійна терпимість зберігала силу й надалі, але на рівні офіційному

⁶⁶¹ Kłoczowski J. Europa Środkowo-Wschodnia w XIV–XVII wieku [w:] Historia Europy Środkowo-Wschodniej. Lublin. T. 1. S. 215

⁶⁶² Плохій С. Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. Київ: Критика, 2006. С. 423 – 430

антагоністичні мотиви у взаєминах католиків із православними набули форми войовничої «націоналізації» церков⁶⁶³.

Отже, незважаючи на входження українського етносу в Річ Посполиту, етнічна українська ідентичність поступово і далі формувалася. Складність полягала в тому, що в образі «Чужих» щодо українців виступали не тільки поляки й литовці, але й власна аристократія, частина якої після Берестейської унії й контрреформаційного наступу швидко денационалізувалася. Як уже зазначалося, формування «Я» нерозривно пов'язане з формуванням «Інших», але парадокс у тому, що ці «Інші» раніше були «Своїми».

Можна погодитися з підходами Н. Яковенко до аналізу причини політичної кризи українського суспільства середини XVII ст., яка, зрештою, призвела до революційного вибуху в Україні. Мається на увазі збережену в українських землях, згідно з обласними привілеями Люблінського сейму, регіональну систему князівсько-магнатського політичного управління, що базувалася на земельних латифундіях руської князівської верстви. На думку дослідниці, в українському варіанті система шляхетської демократії упродовж другої половини XVI – початку XVII ст. повною мірою не діяла, оскільки всі важелі політичної влади були не у шляхти, а князів. Останні виявляли байдужість до політики як королівського двору, так і сейму, де домінувала шляхта, яка не була політичною елітою у традиційній литовській державній моделі, що залишалася й надалі привабливою для українських князів. Натомість вони зосередилися на розбудові власного князівського Дому, де вся влада здавна належала роду. Українська князівська верства поступово перетворилася на «удільних князів нової генерації», які, внаслідок економічної і військової незалежності, могли почуватися «некоронованими королями» України-Руси. Після вимирання більшості князівських родів з 20-х років XVII ст. до влади долучилася українська шляхта, якій імпонувала польська система шляхетського представництва, але вона не зуміла стати реальною політичною силою та виразником національних інтересів, оскільки не здобула реального досвіду політичного управління в українських землях. І в середині XVII ст. її місце зайняла нова регіональна еліта козацького походження, яка стала на шлях виборювання політичних прав збройним шляхом⁶⁶⁴. Саме ця козацька еліта і стала визначальним чинником цивілізаційної самоідентифікації «Ми» українців.

Виникає питання, чому саме після контрреформаційних процесів різко посилюлося протистояння в польському суспільстві на релігійному ґрунті? Очевидно, відповіддю може бути згадувана особливість етнічної ідентичності, яка

⁶⁶³ Шевченко Н. В. «Ягеллонська спадщина» у світлі сучасних українських історичних студій // Історичний архів. Наукові студії. С. 35 – 37.

⁶⁶⁴ Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. С. 160 – 165, 244 – 248.

визначається за критерієм належності до єдиної релігії. Крім того, як уже зазначалося, в процесах формування цивілізаційної ідентичності брали участь ті чи інші образи інших ідентичностей, у цьому випадку західні, підґрунтям яких був католицизм. Усе це дало змогу конструювати образи «Чужого», що дозволило «Я» українській ідентичності виокремитися з польсько-литовського світу. Формування української ідентичності було відповіддю на виклик тих проблем і процесів, які провокувалися і створювалися польською стороною щодо українського етносу.

З погляду антропології формування етнічної ідентичності українців, видається необхідним повернутися ще раз до місця Берестейської церковної унії у цьому процесі. Після того, як Київська митрополія з Римом створили унію, виник конфесійний розкол суспільства: дві конфесійно-церковні «рутенські» групи, обстоюючи свою пріоритетність, вступили у боротьбу за легальний статус. Уніати і православні доходили згоди одні з одними у визначеннях, але по-різному інтерпретували ті спільності, що за ними стояли. Наприклад, уніати змогли створити нову концепцію історії, відповідно до якої Русь завжди перебувала в лоні Римської церкви і тільки зрідка впадала у схизму. Опускаючи епітети двосторонньої полеміки, можна зазначити, що конфесійне розмежування породило етнонім «нова Русь», яким оперували обидві сторони, позиціонуючись, відповідно, з «ноюю» і «старою» Руссю. Таким чином, новий конфесійно-церковний стан – адже про уніатство говорили, у тому числі, і як про нову віру – зумовлював пошук нової ідентичності, свідченням чого може слугувати твір видатного полеміста Мелетія Смотрицького 1628 – 1629 рр. «До обох частин народу руського». Парадоксальність терміна «нова Русь», який вживали як уніати, так і православні, полягає в тому, що він, з одного боку, свідчив про визнання нового стану «Русі», розпорошеної по різних конфесіях, з іншого – чітко пов'язував етнічність і конфесійність. Ментальна незгода беззастережно визнати загальну етнічність, але різну конфесійність одного народу, відрізняється від західної моделі, де, наприклад, відповідно до Нантського едикту короля Генріха VI (1598 р.), ратифікованого парламентом, католиків і гугенотів було визнано рівноправними французами⁶⁶⁵.

Новоутворена греко-католицька конфесія опинилася «між» католицизмом і православ'ям і в очах української православної спільноти набула статусу маргінальності. В попередніх працях автори вже зверталися до питання маргінальності, пов'язаної зі становленням українського соціуму, культури, цивілізації, менталітету⁶⁶⁶. Оскільки новоутворена конфесія опинилася

⁶⁶⁵ Демчук Р. Міфологічність та конфесійність в дискурсі української ідентичності. С. 6 – 7.

⁶⁶⁶ Юрій М., Калакура Я., Алексієвцев Л., Удод Я. Україна найдавнішого часу – XVIII століття: цивілізаційний контекст пізнання. Тернопіль: Астон, 2012. Кн I. С. 674 – 688; Калакура Я., Рафальський О., Юрій М. Українська культура: цивілізаційний вимір. Київ:

в ситуації релігійного розмежування, є необхідність нагадати деякі теоретичні положення, пов'язані з маргінальністю. Етимологічно «маргінальний», «маргіналія» означає «прикордонний» або «той, хто знаходиться по інший бік кордону». Поняття «маргіналія» (пізньолатинське *marginalis* – «той, що знаходиться скраю», з лат. *margo* – «край») з давніх часів вживалося у значенні позначок, малюнків на полях книги чи рукопису або таке, що коментує основний текст. З одного боку, маргінальність характеризує «межове», «крайне» становище індивіда або групи стосовно всього суспільства. Зазвичай у цьому контексті до маргінальності звертаються здебільшого як до негативного явища, вивчаючи мігрантів, соціально вилучених, безробітних, безхатченків, волоцюг та ін. До речі, засновник Чиказької соціологічної школи Р. Парк не надавав поняттю маргінальної особистості негативного оціночного значення. «Маргінальна людина – це тип особистості, яка з'являється в той час і в тому місці, де з конфлікту рас і культур починають виникати нові спільноти, народи, культури»⁶⁶⁷. Важливо те, що Р. Парк трактує маргінальність як перебування на кордоні двох культур, потенційно містить у собі зерно свободи і творчості.

З іншого боку, маргінальність виступає динамічною характеристикою, позначаючи перехід від одного способу життя до іншого, від одного соціального статусу до іншого. Вона трактується як «зміна ціннісних орієнтацій, в процесі якої виникають контури майбутніх реалій, що характеризуються іншою мотиваційною діяльністю, іншими стереотипами поведінки і мислення; це знищення попереднього ідеалу і виникнення ідеалу нового»⁶⁶⁸.

На підставі наведеного розуміння концепції маргінальності, спираючись на міждисциплінарний підхід, можна запропонувати таке трактування: маргінальність – стан груп і індивідів у ситуації, яка змушує їх під впливом зовнішніх факторів, пов'язаних із соціально-економічним, соціокультурним та духовним реструктуруванням суспільства в цілому, змінювати свій соціальний стан і призводить до суттєвої зміни або втрати попереднього соціального статусу, соціальних зв'язків, соціального середовища, а також зміни системи ціннісних орієнтацій. Таке визначення вказує на те, що нова релігійна конфесія, яка утворилася після Берестейської церковної унії, мала деякі ознаки маргінальності. Вона стала щодо української православної спільноти «Іншою», хоча за певними ознаками залишалася «Своєю». Це виявилось і в тій полеміці, що розгорнулася між представниками православного і греко-католицького віросповідання. Зупинимось на цій проблемі детальніше.

ПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2015. С. 279 – 286; Калакура Я., Рафальський О., Юрій М. Ментальний вимір української цивілізації. Київ: Генеза, 2017. С. 309 – 410.

⁶⁶⁷ Park R. E. Human migration and the marginal man // *American Journal of Sociology*. Chicago. 1928. Vol. 33. №6.

⁶⁶⁸ Сергеева О. Роль этнокультурной и социокультурной маргинальности в трансформации цивилизационных систем // *Общественные науки и современность*. 2005. №5. С. 106.

Після Берестейської унії виникли дві конфесійно-церковні групи суспільства, які відстоювали пріоритетне право називати себе «руським народом». «Боротьба за руськість», що розгорнулася, була важлива не тільки в загально-культурному, але й у конкретно-правовому сенсі – це боротьба за права, затверджені королівськими привілеями для українців і Київської митрополії, боротьба за легальний статус у державі. Принциповим виявилось питання, кого саме законодавство країни трактує під «руським народом», «під людьми грецької віри». Кому належать старі руські права – православним чи уніатам, кому належить уся попередня історія, а хто став новою силою, руйнуючи попередню єдність?

Уніати вже в перші два десятиліття змогли створити принципово нову концепцію церковної історії Київської митрополії, в підставі якої лежала думка, що Східна церква лише інколи впадала в схизму, але єдність її з Римом постійно поновлювалась. При цьому важливою якістю Русі визнавалася її особливо наполеглива відданість Риму. Таким чином, унія була лише черговим поверненням до традиційного для українського суспільства послуху. Все це дозволяло називати православних, за висловом уніатського полеміста Лева Кревзи, «якоюсь новою сектою», що почала війну і з Русю, і з Богом Самим⁶⁶⁹. Петро Скарга називав православних «новими греками». Багато сил затратили православні на доказ того, що уніатство – явище в Україні нове, а послуху Риму в їх традиції ніколи не було.

Уніати і православні дотримувались однакового релігійного календаря, сповідували одні і ті самі імена святих, але по-різному бачили ті спільноти, які за цими іменами стояли. По-перше, і ті й інші, як уже зазначалося, наполягали на своїй належності до українства. Одночасно з цим і ті й інші вважали себе членами Східної церкви. Ось цей зв'язок: Русь (Україна) і Східна церква, як і її обов'язковість, – тоді сумніву не була піддана ні однією, ні іншою стороною. Однак в іншому позначилися відмінності в досить принципових питаннях. Для православної полемічної думки проблемою було те, що предмет критики – уніатство – не вписувався в традиційну номінаційну систему і скласти цілісну думку про нього було дуже важко. Ось як, ще будучи православним, Мелетій Смотрицький описував цю проблему: «Ми – Русь східного послуху і віросповідання – люди मेге (цілком) релігії грецької католицької; пани поляки і Литва – західного послуху і віросповідання – люди меге релігії римської католицької. Вони (уніати) між нами з римлянами щось *non meum*, невідверто щось, но *factum*, щось видумане, ні те ні се»⁶⁷⁰ і навіть більше: уніати «не хочуть свого гермафродитського сорому бачити... ні грецької

⁶⁶⁹ Kasabula T. Kreuza-Rzewuski Wawzyniec Leon // Encyklopedia Katolicka. Lublin 2002. T. 9. S. 1280

⁶⁷⁰ Frick D. Meletij Smotryckij. Cambridge, Mass, 1995. P. 57.

релігії люди, ні римської»⁶⁷¹. І звідси висновок: «такою, якою ви є, уніатської Русі і права наші не знають»⁶⁷². У цих словах М. Смотрицького акцент робився на те, що уніати знаходяться поза Руссю, навіть більше – вони вороги Русі.

Причиною небажання православних визнавати уніатів такими самими українцями, як і вони, але тільки іншої конфесії, було притаманне православним переконання, що поза православ'ям – немає українства. Уніати трактувались як такі, що пішли зі Східної церкви в Західну. Цілу систему історичних і правових доказів належності Русі до Константинопольського патріархату виклав Захарія Копистенський у своєму творі «Палінодія». Він трактував Церкву як таку, що складається з постійної кількості народів – правовірних, у разі випадіння з-поміж яких одних має необмінно відбуватися компенсація – залучення в неї інших. Ангельський світ, будучи відбиттям Церкви на небесах, константний. Хрещення європейських народів для нього – це наслідок відпадиння від Церкви євреїв, а хрещення Русі – наслідок відпадиння від неї «західних християн». За З. Копистенським, небесне «Царство православних» має свої чіткі межі повноти, і Господь Бог не дозволить їм змінитися. Це трансцендентне Царство для нього є «вітчиною» саме для цілих народів, а не для окремих людей. Звідси, або весь народ – православний, або ні, і конфесія має для нього прив'язку саме народну, а не сепаратну людську. Етнічна ідентичність міцно прив'язувалася до конфесійної. Народ – цілісність насамперед духовна⁶⁷³. І все ж, православні дивилися на уніатів не як на сторонній народ, а як на частину, що відпала від українсько-руського народу, і в цьому розумінні вони ніби відійшли від Русі. Відомий православний полеміст того часу Іван Вишенський звертався до уніата так: «русине колишній».

На відміну від православних, уніатам було притаманне досить визначене твердження про двоскладовість Русі. «Роздвоєний народ наш русинський» характеризується тим, що дві частини його ворогують, і твори присвячуються «обидвом сторонам народу русинського», або конкретно «всій тій стороні народу русинського». Говорячи про «розірваний народ русинський», уніати підкреслювали русинськість і уніатської, і «схизматичної русі». Таким чином, етнічна ідентифікація тут виявляється відділеною від духовної, конфесійної. Лев Кревза вважає за необхідне звернутися: «До вас, любий брате мій, того самого давнього русинського народу, хоча зі мною розумом і відмінний, слово своє звертаю»⁶⁷⁴. Вказуючи на непостійність у католицькій

⁶⁷¹ Frick D. Meletij Smotryckij.

⁶⁷² Там само.

⁶⁷³ Возняк М. Історія української літератури: у 2-х книгах. – 2-ге вид. Львів: Світ, 1992. Кн. 1. С. 495 – 509.

⁶⁷⁴ Ведер В. Конфликт двух интеллектуальных традиций в полемике между Львом Кревзой и Захарием Копыстенским // 400 лет Брестской церковной унии 1596 – 1996. Критическая переоценка. Сборник материалов международного симпозиума. Неймеген, Голландия. ББИ, 1998. С. 231 – 237.

вірі київських митрополитів у минулих століттях, Анастасій Селява разом з тим наполягав, що всі вони, починаючи від Ісідора, були з русинів⁶⁷⁵. Етнічність в уніатів позбавлена свого сакрального-духовного значення, однак, все-таки, не позбавлена конфесійних характеристик.

На думку уніатів, своєрідність Східної церкви грецького богослужіння полягала в орієнтації на східне «naboženstwo», під яким вони розуміли не тільки богослужіння, обрядову традицію, але і всю її сутність. Протиставлення спостерігалось в основному по лінії грецького і латинського богослужіння («tak Greckiego jak Lacinskiego nabozenstwa ludzi»): «примножувати хвалу Богу ми хочемо в грецькому набожеустві і у Східній церкві»⁶⁷⁶.

Прихильність спільному набоженству – це те, що об'єднувало православних і уніатів і було маркером їх ідентичності. Хоча, звичайно, з православного боку спільність набоженства з уніатами не визнавалася. Наприклад, Іов Борецький у відомій «Протестації» 1621 р. писав: «Створивши собі самі тільки образ ніби владик духовних наших, (уніати) народ наш русинський переслідують, вбивають, церкви наші руйнують і мир святий порушують...»⁶⁷⁷.

Таким чином, якщо вибудувати своєрідні схеми ідентичності двох гілок християнського українства, то вони виявляться досить різними. Для православних це три блоки: по-перше, україно-русинство, по-друге, Константинопольський патріархат і, по-третє, Східна церква. При цьому всі русини як цілісний народ і вся його земля представлена Київською митрополією, послухна Константинопольському патріархату і поза ним немислима. Константинопольський патріархат – необхідна і найголовніша частина Східної церкви, яка після відходу Західної і є Церква Христова в своїй повноті⁶⁷⁸. Всі зв'язки в такій схемі досить переконливі.

В уніатів ця схема має інший вигляд. Правовірні русини (вже не цілий народ, а кожен окремо) представлені єдиною митрополією за умови, що вона послухна Риму. Як такі вони становлять частину Східної церкви, яка перебуває в єдності з Римом. Як бачимо, в цій схемі всі зв'язки необов'язкові, зате визначені тільки особистим зусиллям кожної людини, що не бажає бути в схизмі.

Виходячи зі сказаного, можна вважати, що православна спільнота в цілому не визнавала уніатів своїми і вважала їх маргіналами. Хоча цього

⁶⁷⁵ Назарко І. Київські і Галицькі митрополити: біографічні нариси (1590 – 1960). Рим. 1962. С. 59.

⁶⁷⁶ Ведер В. Конфлікт двох інтелектуальних традицій в полемике между Львом Кревзой и Захарием Копыстенским. С. 231 – 237.

⁶⁷⁷ Цит. за: Неменский О. О самосознании православного и униатского населения Речи Посполитой после Брестской унии. С. 29.

⁶⁷⁸ Ведер В. Конфлікт двох інтелектуальних традицій в полемике между Львом Кревзой и Захарием Копыстенским. С. 231 – 237.

поняття не було у тодішньому вжитку, але сутність його виявлялася через визначення уніатів православними в особі М. Смотрицького як «гермофродитів» або «ні те, ні се». З позиції сьогодення – так, новоутворена конфесія справді набула певних рис маргінальності, але пам'ятаючи, що однією з її особливостей є зміна ціннісних орієнтацій, мотиваційної діяльності, виникнення іншої поведінки та мислення, відмова від попереднього ідеалу і виникнення нового, то в тій чи іншій мірі ці риси були притаманні греко-католицькій конфесії. Однак з часом вона набула нового антропологічного і соціокультурного обличчя з чітким етнічним забарвленням і зробила вагомий внесок у формування української нації, відстоювання самостійної державності України.

Таким чином, можна сказати, що впродовж XVI – першої половини XVIII ст. відбувався інтенсивний процес становлення української етнічної ідентичності, її антропологічної соціокультурної цілісності. Факторами, що спонукали її формування, були: наявність «Іншого» (поляків і литовців), поява, особливо після Люблінської унії, власної української шляхти, яку притягувала польська політична модель з її комплексом шляхетських прав і привілеїв. Релігійно-культурний виклик з боку Ватикану, включаючи й Берестейську унію, активізував церковно-просвітницьке оновлення українського православ'я, символом якого стала знаменита Києво-Могилянська академія з плеядою видатних українських і церковних діячів.

Паралельно впродовж другої половини XVI – і до середини XVII ст. в Україні склалися самобутні форми соціальної самоорганізації (міські братства в умовах дії в більшості міст магдебурзького права, козацька гетьмансько-полкова адміністративно-військова система, самобутня церковна організація з виборними елементами тощо). Цій обставині сприяв дух культурно-конфесійної толерантності, хоч і відносної, але аж ніяк не меншої, ніж у провідних державах тогочасної Європи. Результатом діяльності православних, українських, першочергово київських культурно-церковних діячів кінця XVI – першої половини XVII ст. став самобутній синтез західних, у переважно католицько-центральноєвропейських формах, і місцевих національних традицій на стійкому фундаменті православ'я, оновленого і розвинутого відповідно до вимог часу. Цей, без перебільшення, культурно-просвітницький феномен забезпечив можливість становлення і подальшого розвитку української етнічної ідентичності⁶⁷⁹.

⁶⁷⁹ Павленко Ю. Восточнохристианская цивилизационная система и ее место во всемирно-историческом процессе // Социология: теория, методы, маркетинг. 2001. №4. С. 54 – 55.

РОЗДІЛ 5

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ПРОЦЕСІВ КОЗАЦЬКОЇ УКРАЇНИ ЕПОХИ ПРОСВІТНИЦТВА

*XVII – XVIII ст. називають добою Розуму, або Просвітництва, яке утверджувало ідеї **Людини** як самоцінності, її прав і свобод, розвитку природних здібностей, віру в силу знань, у можливість інтелектуального і морального оновлення суспільства шляхом поступу, спрямованого на здобуття нових знань, утвердження свободи і покращення умов життя. Деякі автори все ще зводять Просвітництво до «антифеодальної ідеології», забуваючи, що йдеться про суспільний рух і цивілізаційно-культурну течію, пов'язану з продовженням гуманістичних традицій епохи Відродження. Поставлене просвітниками питання «хто я?» надовго залишиться пріоритетним у самоусвідомленні людини, її прагнення за допомогою раціоналізму досягнути зовнішній світ і перевести його на внутрішній.*

Просвітництво в Україні розвивалося в контексті загальноєвропейських процесів, пов'язаних зі своєрідним синтезом гуманізму і Реформації, але сформувалося на своєму власному ґрунті. Його фундамент заклали освітянські осередки – Острозька і Києво-Могилянська академії, братські школи, бібліотеки і друкарні, козацьке літописання, творчість Петра Могили, Інокентія Гізеля, Стефана Яворського, Феофана Прокоповича, Георгія Кониського, Якова Козельського та ін.

Знаковим явищем в історії і культурі, однією з передумов розгортання українського Просвітництва стало зародження козацтва, перетворення його в передову верству національно-визвольного і державницького руху. В середовищі козацтва сформувалося не лише лицарство, але й українська аристократія в особі козацької старшини, освічених славетних гетьманів Дмитра Вишневецького, Петра Конашевича-Сагайдачного, Богдана Хмельницького, Петра Дорошенка, Івана Мазепи, Кирила Розумовського та ін., що перегукувалося з ідеями освіченого абсолютизму в державному управлінні.

Потужний вплив на українське Просвітництво, на його гуманізацію справила творчість одного з основоположників антропоцентризму в українській гуманітаристиці Григорія Сковороди, проникнута філософією любові.

Ідеї Просвітництва відіграли важливу роль у зародженні нової української культури, зокрема борокової літератури, музично-хорового та образотворчого мистецтва, архітектури, народної творчості. Однак по мірі посилення московської експансії після Переяслава і Березневих статей 1654 р., утвердження великоруського централізму, включення західноукраїнських земель до складу Австро-Угорської імперії ідеал людини в українській культурі зазнав певної еволюції на шляху до асиміляції та акультурації, насадження комплексу меншовартості, малоросійства, москвофільства та русинства.

5.1. Людина в координатах Просвітництва XVII – XVIII ст.

Епоха Просвітництва – одна з ключових епох соціокультурної історії Європи, пов'язана з розвитком наукової, філософської і суспільної думки. В підставі цього інтелектуального руху були раціоналізм і свобода думки. Почавшись в Англії під впливом наукової революції XVII ст., цей рух поширився на Францію, Німеччину й охопив інші країни Європи. Особливо впливовими були французькі просвітники. Принципи Просвітництва лягли в основу американської Декларації незалежності і французької Декларації прав людини і громадянина. Інтелектуальний рух цієї епохи справив великий вплив на зміни, що сталися, в етиці і соціальному житті народів Європи й Америки, боротьбу за національну незалежність, формулювання і відстоювання прав людини. Крім того, він розхитав авторитет аристократії, послабив абсолютизацію ролі церкви в політичному, соціальному, інтелектуальному і культурному житті.

Власне, сам термін «**просвітництво**» прийшов в українську мову, як і англійську, з французької і переважно належить до філософської течії XVIII ст. Водночас, він не є назвою певної філософської школи, оскільки погляди філософів Просвітництва нерідко суттєво розрізнялися між собою і суперечили одні одним. Тому Просвітництво вважають не стільки комплексом ідей, скільки певним напрямом філософської думки, в основі якої лежала, з одного боку, критика негативних на той час явищ, властивих традиційним інститутам, звичаям і моралі, а з другого – ідея цінності людини й самооцінки особи. Цим просвітники відрізнялися від просвітителів, тобто безпосередніх носіїв освіти і прогресу. Щодо датування цієї світоглядної епохи в науці єдиної

думки не існує. Одні історики відносять її початок до кінця XVII ст., інші – до середини XVIII ст. У всякому разі, основи раціоналізму закладав Р. Декарт у XVII ст. у праці «Роздуми про метод» (1637). Кінець епохи Просвітництва нерідко пов'язують зі смертю М. Ф. Вольтера (1778) (того ж року помер Ж-Ж. Руссо) або з початком наполеонівських війн (1800 – 1815). Водночас існує думка про прив'язку меж епохи Просвітництва до двох революцій: «Славетної революції» в Англії (1688) і Великої французької революції (1789). Основні віхи Просвітництва цілком логічно накладаються на козацьку добу в історії України, на її ключову подію – козацьку революцію середини XVII ст.

Європейське Просвітництво, як зазначає М. Попович, являє собою певну систему ідей та цінностей, які знайшли найповніше втілення в культурі в широкому розумінні слова⁶⁸⁰. Так, порівняно з Відродженням, Просвітництво означало глибокий переворот не тільки у способі мислення щодо вузького кола ідеологів, але й у свідомості значного загалу людей, котрі, за словами І. Канта, вийшли «зі стану свого неповноліття» і потрапили під зливу нових ідей, що призвело до появи специфічних рис культури епохи Просвітництва.

Культура епохи європейського Просвітництва має свої відмітні риси. *По-перше*, для неї характерний деїзм (вчення про Бога як творця Всесвіту, який після створення підпорядкований природному, закономірному перебігу подій). Деїзм як вчення вільнодумства відкриває можливість виступати проти релігійного фанатизму й християнської церкви, за свободу совісті та звільнення науки й філософії від опіки церкви. Представники деїзму (М. Ф. Вольтер і Ж-Ж. Руссо у Франції, Дж. Локк і Дж. Толанд в Англії та інші просвітителі) з певною іронією ставилися до притаманних християнству відкриття і віддання, заперечували чудеса і протиставляли вірі розум. В епоху Просвітництва християнська ідея дещо втрачає свою силу, виявляється у прагненні вивільнити релігію від церковного вчення і сліпої фанатичної віри й вивести її з природного знання.

По-друге, апеляція просвітників до природи за певного відхилення від християнської ідеї призвела до космополітизму, котрий виявлявся в засудженні проявів націоналізму і впевненості в рівних можливостях кожної нації. Разом з тим, поширення космополітизму викликало падіння почуття патріотизму, що найяскравіше відображено на прикладі Франції. У результаті скасування Нантського едикту стався значний відтік інтелектуальних і фінансових сил нації на межі Французького королівства, бо гугенотам не гарантувалася свобода віросповідання. Це відбилося на життєспроможності патріотичного почуття; під час конфесіональних погромів (в усякому разі й у французів) національна належність не бралася до уваги. Патріотизм втрачав своє значення в державному житті. «Отож Французька революція від самого початку відзначалася

⁶⁸⁰ Попович М. В. Нарис історії культури України. Київ: «АртЕк», 1998. С.209 – 210.

космополітизмом, її важко назвати власне французькою... тоді за ідеал правила скоріш абстрактна людина, та аж ніяк не батьківщина»⁶⁸¹.

По-третє, культурі епохи Просвітництва притаманна своєрідна «науковість». Зрозуміло, певний «науковий дух» виявлявся і в XVII ст., тоді під ним розуміли прогрес у галузі метафізичних, математичних і теологічних досліджень, що можливо лише завдяки безкорисливій любові до суто інтелектуальних видів знання, прикладом якої є геніальні творіння Б. Паскаля і Р. Декарта. Розквіт математики сприяв розвиткові природничих наук. Тому до початку XVII ст. природознавство, звільнившись від перипатетизму, переживало своєрідне відродження завдяки працям видатних учених.

По-четверте, з «науковим духом» пов'язана така риса культури епохи Просвітництва, як раціоналізм, (недарма Просвітництво називають «віком Розуму»). Сам термін «Просвітництво», котрим позначався розрив з минулим, що входив до намірів «філософів», насправді не позначав розриву, але виявив цікаву мімікрію. Тут напрошується порівняння Євангелія від Іоанна з дійсною суттю Просвітництва. Головні протагоністи природної релігії (деїзму) хотіли проголосити нове Євангеліє, Євангеліє розуму, що зводилося лише до людського розуму. Стає зрозумілим, чому протистояння просвітителів і церковників сприяло продовженню релігійних воєн.

Саме з науки, особливо математики, на думку кількох учених (Дж. Кларк та ін.), раціоналізм перекочував у світоглядні і політичні системи. Ідеологи Просвітництва вірили, що за допомогою розуму буде досягнуто істини про людину й оточуючу природу. Раціоналізм – основоположна риса культури епохи Просвітництва, природно, що просвітителям притаманний «раціоналістичний індивідуалізм», який нерозривно пов'язаний з гуманізмом, адже останній виходив з уявлення про раціональну суверенність людини. Розум трактувався як джерело і двигун пізнання, етики й політики: людина може і повинна діяти розумно; суспільство може і має улаштуватися раціонально. Від ренесансного раціоналізму тягнуться нитки в минуле й майбутнє – від раціоналістичної рефлексії до сократиків і до ревного самозабутнього культу розуму просвітителів XVII ст. Не дивно, що Ф. М. Вольтер вважав його століттям розуму, започаткованим Європою.

По-п'яте, визначальною рисою епохи Просвітництва є ідея прогресу, що тісно переплітається з поняттям «розуму». Тут треба врахувати зміну тлумачення «розуму»: до середини XVII ст. розум філософи сприймали як «частину душі», після Дж. Локка він стає швидше «процесом мислення», одночасно набуваючи функції діяльності людини. Тісно пов'язаний з наукою, розум перетворюється на її головне знаряддя. Саме в епоху Просвітництва сформульовано концепцію «віри в прогрес через розум», яка надовго визначила

⁶⁸¹ Fare E. Культ некомпетентности. Москва: Evidentis, 2005. С. 73.

розвиток європейської цивілізації і принесла цілу низку руйнівних наслідків для людства. Варто пам'ятати, що досягнення емпіричного природознавства лежать у хибному уявленні мислителів XVII ст., нібито прогресивний розвиток людського суспільства перебуває у прямій залежності від квантитативних методів впливу на нього, і тільки винахід доктора Гільотена продемонстрував суспільній свідомості найпрямолінійніший прогрес, що досить сумнівно.

По-шосте, для культури цієї епохи характерна абсолютизація значення виховання у формуванні нової людини. Діячам того часу здавалося, що досить створити належні умови для виховання дітей – і протягом одного-двох поколінь усі нещастя буде викорінено. Тому більшість з них принципово заперечувала будь-яку легенду. На думку Е. Фаге, це було «століття зовсім нове, первісніше і надміру брутальне. XVIII ст., не бажаючи знаходитися під впливом будь-якої традиції, відкинуло традицію, що містила в собі досвід нації... спаливши й знищивши здобутки минулого. XVIII ст. мало усе відшукувати і влаштувати наново»⁶⁸². Філософи зробили ставку на нову людину, вільну від спадку тієї чи іншої філософської, релігійної чи літературної традиції. Однак усі експерименти щодо звільнення людини від традицій закінчувалися трагічно для людського співтовариства.

Загалом культура Просвітництва виходить з думки, що весь Всесвіт організований законами, невід'ємно притаманними йому за природою, пізнаними або ще не пізнаними людством. Це припущення, щоправда, не могло бути ані доведене, ані заперечене, оскільки ніякий відкритий і сформульований закон не може бути доказом існування не відкритих ще законів. У межах аналізу культури цієї епохи припущення про законодоцільність світобудови було предметом віри, приймалося за очевидну істину – єдино можливу і необхідну, оскільки для світу, що мислився тепер без єдиноправного управителя (Бога), з людського погляду, необхідне було все-таки надійне джерело порядку, здатне захистити світ від згубного хаосу. Цим джерелом була, за уявленням мислителів епохи, загальна підпорядкованість світобудови законам, які знаходились в ній самій.

З іншого боку, ця принципова можливість пізнавати справжній стан речей, пізнавати закони Всесвіту, проглядалася в тій обставині, що людський мозок, породжений тією самою природою, підпорядкований її законам і володіє розумом – здатністю бачити властивість речей і їх взаємозв'язки незалежно від власного становища й інтересу, безкорисливо й об'єктивно. Ця здатність розумного судження, притаманна тільки людині, вважалася рисою, що виділяла людину у світі живого, де поведінка принижена тим, що підпорядкована завжди конкретному практичному інтересу.

Розумний початок, або Розум – ось що в культурі Просвітництва вважалося підставою єдності світу, який об'єднав живу і неживу природу,

⁶⁸² Фаге Е. Культ некомпетентности. С. 75.

людину і світ. «Природа розумна, розум природний» – такий символ віри епохи Просвітництва. Простір у культурі Просвітництва законодавчий, розумний і природний, тобто залежний тільки від самого себе.

Сказане дає можливість виявити природу людських взаємовідносин – у розумінні культури Просвітництва. Відповідно до такого трактування, кожна людина – це неповторний індивід, що володіє особливими рисами – енергією, здібностями, претензіями тощо і тому змушений, у зв'язку зі суспільним характером людського існування, взаємодіяти з іншими, такими самими, як і він сам, неповторними і незалежними індивідами. Результати цих взаємодій залежать від вихідних характеристик індивідів, що взаємодіють між собою, їх суспільного взаємовідношення і законів суспільства, в якому ця взаємодія відбувається. Так, конфлікт селянина і пана мав усі шанси закінчитися для останнього інакше, ніж конфлікт цього пана з придворним, що мав вище становище при дворі.

Проблема несправедливості суспільного устрою трактувалася таким чином. Вважалося, що люди через «свободу волі», притаманну їхній природі, через незнання, спадкові звички впродовж історії були схильні встановлювати закони, що суперечили природі людини. Ці закони породжували несправедливість, рабство, страждання. Мислителі епохи Просвітництва вважали своїм найважливішим завданням формулювання таких законів суспільного устрою, які б вели до створення соціального простору, що відповідає природному порядку речей у Всесвіті. «Ми вважаємо очевидними такі істини: всі люди створені рівними і всі вони наділені своїм Творцем деякими невід'ємними правами, до числа яких належать: життя, свобода, прагнення до щастя. Для забезпечення цих прав засновані серед людей уряди, що встановлюють свою справедливу владу зі згоди керованих», – сказано в «Декларації незалежності Сполучених Штатів Америки», прийнятої 4 липня 1776 року⁶⁸³.

Політична культура епохи Просвітництва була готова свідомо прийняти розумний «природний порядок» речей, однак мала далеко неоднозначне уявлення про нього. В XVI – XVIII ст. в європейських країнах переважаючим було уявлення про абсолютну монархію як про найбільш природну форму державного устрою. В цьому випадку увага суспільства зосереджувалася на фігурі монарха, від якого очікували твердого і справедливого волевиявлення, і на фігурах державних служителів, вельмож, придворних, тобто тих, чия воля служила виконанню волі правителя. Така модель держави мала вертикальну (ієрархічну) структуру, в якій більшість населення, що складалося з селян і бідних містян, було охоплене закропорядком, але позбавлене соціальної ініціативи.

⁶⁸³ Декларація незалежності Сполучених штатів Америки URL: <https://uk.wikipedia.org>

Яскравий приклад монархії такого типу склався у Франції в епоху Людовика XIV, якому приписують формулу «Франція – це я». Розвиток абсолютизму йшов шляхом так званої «просвітницької монархії», що передбачала посилення ролі освіченого прошарку суспільства у формуванні волі монарха.

Паралельно з цією аристократичною формою культури Просвітництва в XVII – XVIII ст. розвивалося уявлення про іншу модель – «природно-правову», що спиралася на принцип рівності всіх громадян в їх природних правах на життя, свободу і власність. За цією моделлю влада виростала з самого суспільства у зв'язку з необхідністю узгоджувати приватні і тому протилежні інтереси громадян. «Закон є вираженням спільної волі. Всі громадяни мають право брати участь особисто або через своїх представників у його утворенні»⁶⁸⁴, – записано у ще одному історичному документі епохи Просвітництва «Декларації прав людини і громадянина», прийнятої Національними зборами Франції 26 серпня 1789 року. Делегуючи уряду повноваження, громадяни брали на себе зобов'язання підпорядковуватися владі, яку вони створили. Закон «повинен бути рівним для всіх як у тих випадках, коли він здійснює покровительство, так і в тих випадках, коли він карає»⁶⁸⁵. – читаємо в тому самому параграфі знаменитої «Декларації». Зіткнення обох названих моделей кілька десятиліть XVIII ст. відбувалося спочатку у формі публічної критики, але в підсумку вилилося в соціальну революцію у Франції 1789 – 1792 рр. і продовжувалося в череді загальноєвропейських (наполеонівських) війн, які завершилися тільки у 1815 році.

Віра в те, що закони керують світом, формує інше уявлення про час, ніж те, що складалося в епоху Середньовіччя під впливом віри в цілеспрямований рух керованого Богом світу до свого кінця. З одного боку, всі ці зіткнення, перетворення, взаємодії в природі і в суспільстві можливі лише за умови руху співчасних елементів, відповідно, всі ці процеси розгортаються у часі. З іншого боку, час не включений в число факторів, що визначали характер дії цих процесів. Земля завжди здійснювала своє обертання навколо Сонця, кинуті камені завжди падали, дерева завжди зеленіли навесні тощо. Люди у всі часи володіли певними рисами, тією чи іншою мірою притаманними кожному, наприклад, марнославством, владолюбством, жадібністю, але і добротою, альтруїзмом.

Варто згадати те, що Г. Ляйбніц називав «філософією на всі часи», набір самоочевидних вічних і незмінних істин, які завжди були відомі людям. Два і два завжди буде чотири – незалежно від того, де, коли і чий розум

⁶⁸⁴ Мироненко О. Декларація прав людини і громадянина 1789 // Політична енциклопедія / редкол.: Ю. Левенець (голова). Ю. Шаповал (заст. голови). Київ: Парламентське видавництво, 2011. С. 185.

⁶⁸⁵ Мироненко О. Декларація прав людини і громадянина 1789.

цю істину трактує. Справедливість, вірність, доблесть однаково зрозумілі кожному – і стародавньому греку або римлянину, і німцю, англійцю чи французу XVIII ст.⁶⁸⁶. Час, отже, несе ту важливу функцію, що дозволяє накопичувати досвід, на підставі якого людству відкриваються закони природи і справжні («метафізичні», незалежні від чийсь волі або інтересу) принципи людських відносин, які мають лягти в основу правильно, розумно влаштованого суспільства.

У просторі і культурі Просвітництва, де діяльність пізнання набула надзвичайної значущості, виникла особлива галузь – наука, а «людина, яка пізнає», стає героєм культури. Учений, з його реалізмом щодо світу, з його позицією відкритості і незалежністю суджень заради встановлення істини шляхом експериментів та доказів, як єдиного критерію, стає і зразком тверезого та практичного ставлення до життя для людей будь-якого роду занять – і в політиці, і у військовій справі, в суді і в господарстві аристократа-землевласника, у війні, в торгівлі тощо. Не тільки вчений, але й кожен, хто діє за власною ініціативою, на власний страх і ризик, потребує того, щоб знати істину, тобто справжнє становище справ, в які він впізнається. «Якщо під вільнодумною Ви трактуєте людину, яка вільно користується своїм розумом і дошукується до істини без упередження, ви маєте на увазі мудру і чесну людину, і я прагну нею бути», – писав у першій половині XVIII ст. молодий англійський аристократ лорд Г. Болінгброк у листі до Джонатана Свіфта, письменника, автора «Подорожей Гуллівера»⁶⁸⁷.

Особливості пізнавальної діяльності не відділяли її від діяльності творчої, принаймні в уявленнях епохи Просвітництва, оскільки, нагадаємо, в межах цієї культури творчість трактувалася як встановлення природного порядку. Герой цієї культури – в першу чергу самодіяльний індивід, який усвідомлює свій обов'язок і діє заради встановлення розумного, відповідно, найкращого порядку життя. Світ, в якому він діє, існує незалежно від нього, але цей світ відкритий його розуму і почуттям, а тому доступний людським зусиллям удосконалити його. Такий приблизно сенс, уміщений в образі переможного героя епохи Просвітництва. Цей персонаж повний енергії, що притаманно людям, які звільнилися від обмежувальних традицій, і бере тепер на себе ініціативу та відповідальність за своє і загальне майбутнє, керуючись у своїх діях розумом і «розумною пристрасстю» – волею. «Відчуття самостійної діяльності спонукає людину працювати і творити, і найсолодша нагорода за працю – все, що зроблене тобою», – писав видатний німецький філософ XVIII ст. Йоганн Готфрід Гердер⁶⁸⁸.

⁶⁸⁶ Абашнік В. Ляйбніц Готфрід Вільгельм // Велика українська юридична енциклопедія: у 20 томах. Т. 2. Філософія права / ред. С. І. Максимов. Харків: Право, 2017. С. 433 – 437.

⁶⁸⁷ Цит. за: Барг М. Эпохи и идеи: Становление историзма. Москва: Наука, 1987. С. 314.

⁶⁸⁸ Цит. за: Найдорф М. Культура гуманизма Нового времени. URL: <http://www.countries.ru/library/newtime/humanism.htm>

Ієрархія діяльності в культурі, яка вважала, що «закон керує світом», висуває на вищі рівні значимості законодавчу діяльність. У країнах, в яких встановилася абсолютна монархія, законодавцем є керівник держави – монарх. Його обов'язок установити такий порядок у державі, який відповідає би законам людської природи. Король, імператор, цар – на троні або на коні перед військом, державний радник, міністр, канцлер держави у своєму робочому кабінеті – ось найбільш поширений портретний образ політичного діяча епохи Просвітництва. Найважливіша проблема, з якою у цьому зв'язку стикається суспільна думка епохи, породжена тим, що в такому володарі поєднуються приватна особа – з її особистими характеристиками, інтересами і часовими завданнями, і особа державна – джерело і гарант «спільного блага» – з іншою. Суть цієї проблеми полягає в тому, що обидві ці позиції не завжди збігаються, і тоді, в умовах абсолютизму, тобто влади, нічим не обмеженої зовні, межа свавілля може бути покладена тільки моральною свідомістю суб'єкта влади. Оскільки мотивами діяльності монарха – як зразкової щодо будь-якої суспільно значущої діяльності – вважаються, з одного боку, почуття обов'язку, породжене розумною усвідомленістю свого природного призначення в світі, і настільки природні особисті почуття («афекти», «пристрасті» – в термінології епохи) – з іншого, то їх злиття або боротьба становлять основний зміст внутрішнього світу людини, якою трактувала її епоха Просвітництва.

Отже, політик (монарх-законодавець, полководець, державний радник, міністр, суддя) і вчений (математик-астроном, природодослідник, філософ) – дві основні фігури епохи, до яких тяжіють усі інші. Кожен, хто на державній службі, відчуває себе політиком, майже кожен аристократ, хто відійшов від справ, організовує лабораторію і майстерні, філософствує, пише книгу. Третя велика фігура епохи – «капіталіст»-банк'єр, великий торговельник, володар мануфактури, фабрики – дуже довго не стає рівним їм; нетрадиційно господарюючий суб'єкт, «ділок» вважається авантюристом, гравцем. У системі уявлень, орієнтованих на розумний закон і порядок, він видається малозначущим для культури, або навіть її руйнівником.

Уявлення про світ і людину в ньому своєю сукупністю утворюють простір основних змістів культурно-історичної епохи. Ці змісти знаходять себе (прочитуються) в характерних для епохи відносинах і способах діяльності людей, що живуть у ній, у спрямуванні їх волі, сенсі їх прагнень, у переважному розвитку певних навичок тощо, навіть у виборі завдань і оцінці перешкод, подолання яких люди цієї епохи вважають найбільш гідними для себе.

Культура епохи Просвітництва розміщувала вектори переваг так, що вищою перевагою в ній наділялася діяльність, спрямована на віднайдення і утвердження в житті природного (у розумінні епохи – справжнього) порядку,

закарбованого в різних формах – у законах держав і в законах природи, сформульованих у різних науках, у різноманітних систематиках (від «Системи природи» Карла Лінея до філософської системи Імануїла Канта). Водночас знаком заперечення було відзначено в ній все те, що уявлялося пов'язаним з хаосом, безладом. Навіть сади і парки в цю епоху вважали за потрібне бачити такими, в яких би чітко відчувався відбиток людської волі: парковий простір мав би бути розумно розбитий симетричними алеями, прикрашений скульптурами і відповідними архітектурними будовами, а рослини розподілені правильним порядком, створеним людиною (приклад: Версаль (1622) або парк «Софіївка» в Умані (1796). Такий парк так і називався «регулярним парком» (з лат. *regula* – правило). Зрозуміло, що неприйнятним, відповідно до часу, вважався і безлад у думках, почуттях і поведінці окремих людей і людських колективів.

Авторитетним зразком «правильного» ставлення до світу і людини в ньому була наука про природу, яка швидко розвивалася. Значення науки для культури Просвітництва визначалося не стільки практичними результатами наукових відкриттів, скільки поширенням самого наукового методу. Вплив наукового підходу проявився і на розвитку самої мови – літературної і побутової – тим, що спрямувало його в бік більшої лексичної і стилістичної точності, необхідної там, де загальною вимогою стає переконлива чіткість аргументів. «Світло» людського розуму – це зрозумілі слова, однак попередньо очищені від будь-якої двомовності, – писав англійський філософ Томас Гоббс⁶⁸⁹.

Інакше усвідомлювалася в цю епоху роль релігії. Вона не стала безрелігійною, але християнство в ній вже не було основним засобом розуміння і трактування світу. Наукові теорії тепер ставали переконливіші за релігійний міф. Коли знаменитий французький астроном П'єр Лаплас виклав Наполеону свою гіпотезу про походження Сонячної системи., то імператор відреагував словами: «А де Бог?». «Я не потребую цієї гіпотези. Ваша величносте», – така була, в дусі часу, відповідь ученого⁶⁹⁰. Нова епоха ніби побачила вічність з протилежної точки зору: Середньовіччя вважало визначальним моментом творення світу Богом, Просвітництво – момент осягнення світу людським Розумом. Середньовіччя спиралося на Початок, Просвітництво – на Підсумок часу. Просвітництво видавалося собі логічним завершенням історії, тому що, відкривши можливість пізнати світ через вічно притаманні йому закони, ця епоха була повна сподівань оволодіти світом, досягнувши повного його розуміння. Погляд на світ у контексті такого

⁶⁸⁹ Юрій М. Основи політології. Курс лекцій. Чернівці: Зелена Буковина, 2001. С. 32.

⁶⁹⁰ Цит. за: Найдорф М. Культура гуманізму Нового часу. URL: <http://www.countries.ru/library/newtime/humanism.htm>

розуміння вічності робив протяжність історії несуттєвою. Не тільки планети завжди притягували одні інших зі силою, вирахованою за законом, відкритому Ісааком Ньютоном, але й люди за своєю суттю завжди були одні і ті самі. «Якщо ви бажаєте знати почуття, схильності і спосіб життя греків і римлян, вивчайте темперамент і дії французів і англійців, і ви не помилитеся, переносячи на перших спостереження, зроблені стосовно інших... Людство такою мірою є одним і тим самим у всі часи і у всіх ареалах, що історія в цьому розумінні не сповіщає нічого нового і незвичного»⁶⁹¹, – вважав англійський філософ Девід Юм. А якщо так, то події минулого – ті, які старанно відібрані й усвідомлені століттями – можуть бути надійним матеріалом для пізнання вічних закономірностей людської природи. Наприклад, події, описані в Біблії, біблейські оповіді втрачали свою священну винятковість, стаючи повчальними прикладами типової людської поведінки. Біблейські царі і пророки, Ісус і його учні, святі і грішні герої легенд і євангельських історій ставали фігурами-знаками, іменами, якими називали сучасників, зазначаючи суттєві риси їхньої суспільної поведінки. Образи Давида, Самсона, Іуди Маккавея закликали до справедливої боротьби, Марія-мати уособлювала всіх скорботних матерів. Іуда Іскаріот був вічним знаком – тавром зрадника, апостол Павло – прикладом прозоріння, Блудний син символізував надію на прощення. У свідомості епохи Біблія була розібрана на сотні сюжетів, які тлумачилися як приклади легкопізнаваних проявів незмінної людської природи⁶⁹².

Таким самим було ставлення прихильників Просвітництва до єдино-свідомої тоді – греко-римської міфології. Недаремно Античність називають «класичною», тобто зразковою. Продемонструвати публічну поведінку, подібну на ту, що відома за греко-римськими зразками, означало, згідно з уявленнями цієї епохи, заявити про себе як про досконалу, на всі часи правильно облаштовану людину. Система образів міфологізованої античності через поведінку стала загальною мовою того часу. Причому, ця мова стала максимально наближеною до вимог науковості: античність була представлена в ній як світ відібраних часом класичних образів – зразків ситуацій і вчинків.

Приватне повсякденне життя, вивернута, невидима світу сторона буття, повна випадкових подій, найбільш значущі з яких тонуть у масі малозначущих, ніби не помічається епохою Просвітництва, яка найбільше цінує здатність скрізь і в усьому досягнути розумне й утвердити пізнану закономірність. Придворне життя великосвітського суспільства, навпаки, будувалося як публічне у всьому, включаючи особисте життя королівської сім'ї, і регламентоване у всіх своїх церемоніалах – прийомах, аудієнціях, балах, парадах, одязі, переписці.

⁶⁹¹ Барг М. Эпохи и идеи: Становление историзма. Москва: Мысль, 1987. С. 310.

⁶⁹² Цит. за: Найдорф М. Культура гуманизма Нового времени. URL: <http://www.countries.ru/library/newtime/humanism.htm>

За цих умов публічний образ людини проявлявся не з її внутрішнього змісту (тут він просто не мав значення), а з правил і ролей, приписаних індивіду відповідно до його суспільного становища. Придворне і, ширше, суспільне життя набувало характеру театральності, і в цьому суспільному театрі безперервно розігрувалися сценарії за класичними античними зразками. Театр, з іншого боку, став у XVII – XVIII ст. важливим засобом втілення антично-образної нормативності свого часу, засобом возвеличення і виховання, очищення душ і утвердження непорушного авторитету абсолютного володаря. Театр виявився найкращим засобом моделювання основних закономірностей епохи Просвітництва. Сцена – нейтральне вмістилище дії п'єси, актори, які зображають персонажів з певними душевними переживаннями, і закони моралі, «природні», і тому незмінні, які керують перебігом конфліктів – ось та сутність театру, що робить його моделлю ньютонівського космосу. Тому краще було б сказати, що мовою-інтегратором Просвітництва була не просто система образів міфологізованої Античності, представлених як у житті, так і театральній сцені.

Отже, зі сказаного випливає висновок, що в епоху Просвітництва утверджується уявлення про людину як відповідального і освіченого діяча (монарха, вельможу, політика, вченого та ін.), свобода якого обмежена лише природним моральним законом. Закон трактувався як висхідна керуюча сила в природі та суспільстві. Пізнати і сформулювати закони природи покликана наука. Наука, як суспільний інститут, співтовариство учених світу, що спільними зусиллями формують систематичні знання і мають загальне значення, фактично бере свій реальний початок з епохи Просвітництва. Література і мистецтво почали звільнятися від втілення традиційних релігійних уявлень і стали незалежним засобом пізнання й образного втілення панівних суспільних закономірностей, засобом виховання в людях норм моралі, яка визнавалася «природною», притаманною людській природі.

5.2. Зародження українського козацтва та його роль в антропологічних процесах

Українське козацтво – унікальний в європейській історії етнічний, соціокультурний і політичний феномен, поява якого мала величезний вплив і на долю України, її політичне життя і традиційну культуру. Щоб осмислити цю проблему з погляду антропології, треба перебороти інерцію звичного сприйняття козацтва як явища і прояснити низку аспектів, важливих як для розуміння козацької сутності, її еволюції в загальноукраїнську, так і для антропологічної історії загалом. Незважаючи на багатющу історіографію

козацтва, поява та формування козацької верстви досі викликає чимало дискусій. Перші спроби її розв'язання були зроблені ще на початку XVII ст., коли польські історики намагалися вивести козацький родовід із самоназви, тобто зі слова «козак». Зокрема, польсько-литовський хроніст М. Стрийковський вважав, що козаки походять від стародавнього ватажка «Козака», який вдало боровся з татарами⁶⁹³. З часом викристалізувалися інші версії, що пояснюють походження козацтва, унікальність його культури, звичаїв і традицій⁶⁹⁴.

На сьогодні існує щонайменше десять концепцій походження козацтва, які, на наш погляд, варто перерахувати: 1) «хозарська» – ототожнює козаків з давніми народами степу «хозарами», або хозарами; 2) «чорно-клобуцька» – вбачає в них нащадків «чорних клобуків» – тюркського племені, яке у давньоруські часи жило в пограничному зі Степом Пороссі; 3) «черкаська» – вважає виникнення козацтва одним з наслідків процесу міграції в Подніпров'я черкесів (черкасів), які до того проживали в Тмутаракані; 4) «татарська» – виводить козацький родовід з татарських поселень, що виникли на Київщині за часів Володимира Ольгердовича та Вітовта, де шляхом злиття татарського елемента з місцевим населенням утворилася якісно нова верства – козацтво; 5) «автохтонна» – доводить, що козацтво як спільнота є прямим спадкоємцем, логічним продовженням вічових громад Київської Русі, які за литовської доби не зникли, а лише трансформувалися, зберігши свій вічовий устрій, у військово-службові формування, підпорядковані великому литовському князю; 6) «болохівська» – пов'язує козаччину з існуванням у давньоруських автономних громадах так званих болохівців, які після встановлення монгольського іга добровільно прийняли протекторат Орди і вийшли з-під влади місцевих князів; 7) «бродницька» – висвітлює генетичний зв'язок козацтва зі слов'янським степовим населенням періоду Київської Русі – «бродниками», які жили у пониззі Дунаю; 8) «уходницька» – пов'язує виникнення козацтва з утворенням на території Наддніпрянщини громад вільних озброєних людей, котрі прибували сюди на промисли за рибою, бобрами, сіллям, дикими кіньми та іншою здобиччю; 9) «захисна» – пояснює появу козацтва на південних рубежах необхідністю дати організовану відсіч наростаючій татарській загрозі; 10) «соціальна» – факт виникнення козацтва трактує як наслідок посилення економічного, політичного, національного та релігійного гніту, яке штовхало селянство до масових втеч на вільні землі та самоорганізації в нових місцях проживання.

⁶⁹³ Глінські Я. Канстрування вобразу мінулага у творах Мацея Стрыйкоускага // Исследования по истории Восточной Европы: Научный сборник. Минск: Республиканский институт высшей школы, 2009. Вып. 2. С. 244 – 251.

⁶⁹⁴ Гуржій О. І., Чухліб Т. В. Історія козацтва. Київ: Арії, 2013. 480 с.

У кожній з цих теорій є дециця істини, але жодна з них не може пояснити всю складність виникнення та формування козацтва, його антропологічність, оскільки кожна віддає пріоритет якомусь одному чиннику з економічної, етнічної, воєнної чи соціальної сфер. Водночас, поява такого історичного явища, як козацтво, зумовлена не однією, а, як правило, сумарною дією чинників двох або й більше категорій (межа між якими досить умовна): тих, що роблять виникнення цього явища можливим, та тих, які зумовлюють необхідність його появи⁶⁹⁵.

Висловимо деякі думки щодо зародження і становлення козацтва на основі цивілізаційного, синергетичного та антропологічного підходу. Саме такий підхід дозволить досягнути «межовий стан української душі»⁶⁹⁶, на який вказував О. Кульчинський. Стародавню Русь-Україну все ще нерідко уявляють як етнічно єдиний слов'янський соціум, а Великий Степ, який тіснив її з Півдня і Сходу – як вільний простір, на якому стихійно переміщалися кочові племена і народи. Однак така картина сумнівна, тому що східнослов'янський етнос попри полянське ядро не був єдиним. Відбувся активний процес асиміляції слов'янами на півночі – угрофінів, а на півдні – степових тюркських племен. Унаслідок цього на території Русі склалися кілька, відмінних одна від одної, етнокультурних спільнот. Для того, щоб розібратися з появою козацтва, необхідно по-новому подивитися на історію Руси-України як його предтечі.

Образ Великого Степу як мінливої стихії, що накочувалася на Києво-руську державу кочівними ордами (номадами), належить, швидше, до історичної міфології. Насправді Степ – досить стабільна етносоціальна система, яка століттями взаємодіяла з осілою землеробською зоною, тюрко-слов'янський етнічний субстрат якої з XI ст. залишався майже незмінним. На думку Л. Гумільова, у XII–XIII ст. Половецька земля (Дешт-і-Кипчак) і Київська Русь склали одну поліетнічну державу⁶⁹⁷. В цьому зв'язку варто згадати, що на зорі руської історії, ще до київської державності, племена полян, сіверян, радимичів, в'ятичів якийсь час входили до складу Хозарського каганату, створюючи умовну цілісність, що об'єднувала осілу лісостепову і степову зони або землеробську і кочову культури. Пізніше руські племена звільнилися від хозарської залежності й князь Святослав Ігорович у 965 р. розгромив Хозарський каганат. При цьому істотно, що мета Святослава полягала не стільки в здобутті незалежності від Степу і в зміцненні кордонів слов'янської держави, скільки у включенні хозарської території до її складу. Це означає,

⁶⁹⁵ Бойко О. Д. Історія України. URL: <http://www.info-library.com.ua/books-text-203.html>

⁶⁹⁶ Кульчинський О. Український персоналізм. Мюнхен; Париж. 1985. С. 65.

⁶⁹⁷ Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая Степь. Москва: Товарищество Клышников, Комаров и К., 1992. С. 373.

що державне об'єднання лісостепової і степової зони було не випадковою політичною комбінацією, а відносно стійкою і природною системою.

Руські правителі – спадкоємці Святослава – поводитися так само. Нових кочівників – печенігів – спочатку відкидали від руських земель, а потім приводили до покірності тих, що поселялися уздовж кордону. За цією схемою склалися відносини Руси з половцями. Тривалість співіснування Руси й Степу значно перевищує час їхнього протистояння як незалежних і вороже налаштованих один до одного суб'єктів. У цьому дослідницькому напрямі українська історія постає не як смертельна сутичка двох відмінних сутностей – Руси і Степу, а як боротьба за домінування в рамках устояної поліетнічної єдності, чи федерації, землеробства і кочівництва. З часом таке домінування кілька разів переходило від однієї сторони до іншої: спочатку (у X ст.) від хозар до Києва, потім (у XIII ст.) від Володимира до татарського Сараю. Відтак ця багатоетнічність перейшла на рівень етнокультурних відмінностей у загальних стадіальних і політичних кордонах. Зрозуміло, що переходи домінування від однієї сторони до іншої не були суто політичними подіями, але становили вираження історичної конкуренції відмінних стратегій і, відповідно, двох типів державності – осілої землеробської і номадичної. Щораз переможець задавав параметри інтеграції, незворотно впливаючи на переможену сторону. Врешті-решт, лісостеп, що представляв землеробську цивілізацію, переміг, і це було неминуче. Однак величезні блоки культури кочового, номадичного світу ввійшли до складу інтегрованого цілого. При цьому з населенням Степу відбулася метаморфоза, що розтяглася на кілька століть: воно зберегло етнічний субстрат, але перемінило конфесію. Кочівники, що приймали іслам, ішли в Крим. Ті ж, хто обирав християнство, підпадали під вплив Києва. Так з часом з нащадків полян, древлян, сіверян, волинян, бужан, а також хозар, печенігів, половців, татар почало формуватися козацтво. Зрозуміло, у цьому синтезі участь різних етнічних груп була неоднаковою, але етнічне ядро козацтва становили природні степняки і наддніпрянці. На наступному етапі відбувалися зміни в мові спілкування. Цей процес також розтягся на століття. Але перемагає українська, наповнюючись при цьому тюркізмами. Так, наприклад, за даними вітчизняних лінгвістів, суфікс -енко – в українських прізвищах має половецьке походження.

Слово «козак» («Codex Cumanicus») зафіксоване в латино-персько-татарському тексті кінця XVII ст., що містить переклади християнських богослужбових текстів кримськотатарською мовою (появу цього тексту пов'язують із Кафою [нині Феодосія], де у 1280-х рр. діяв місіонерський осідок ченців-францисканців). Згідно з Куманським кодексом, словом «козак» позначали сторожа, вартового. Вдруге козаки згадуються під 1308 р. у Сугдеї [сучасний Судак], але вже не як вартові, а воїни. За пізнішою фіксацією у цілій

низці тюркських мов козаками називали найманих вояків, які покинули свій рід та свої улуси, а в переносному значенні – вигнанців, часом бездомних людей, неодружених молодиків. Новітня «Енциклопедія ісламу» (Переклад Григорія Халимоненка) описує тюркське козакування так: «Починаючи з XV ст. тюрки й монголи називали козаком особистість, яка з політичною метою відокремилася від своєї держави і сама чи з родиною вкупі шукала шляхів опанування степу. Ця назва поширилася пізніше й на цілі племена чи союзи, які відділилися від своєї держави, щоб стати козаками. І нарешті, в декотрих кочових народів увійшло у звичай посилати юнака, здатного до військової служби, у степ, аби він там загартувався»⁶⁹⁸.

Цікаві в цьому руслі погляди Д. Яворницького, викладені ним в «Історії запорозьких козаків», що вперше вийшла друком у 1892 р. Вона досить глибоко характеризує запорозький край, історію козацької Січі і самих козаків-запорожців, розкривала їхній політичний, економічний уклад життя, звичаї та культуру, вказуючи на їх вільнолюбство, індивідуалізм, хоробрість, мужність, а інколи й елементи авантюризму. Автор вбачав початок походження козацтва, їх коріння в Азії. «До цього приводять нас, – писав Д. Яворницький, – як філологічні роздуми, так і історичні дані. Слово «козак» – без сумніву, східне слово, подібне до слів, «аксак, арак, байрак, бузак, бурчак, кишлак, кунак, чумак» тощо, що мають досить поширене у багатьох тюркських словах закінчення «ак»⁶⁹⁹. У підсумку вчений доходить висновку, що і поняття, і назва слова «козак» уперше згадується в Середній Азії, звідки воно перейшло в європейську частину Руси. Перейти сюди воно могло з приходом тюрко-татар, на що вказує і та обставина, що до появи тюрко-татар на півдні Руси в жодному списку руських літописів не натрапляємо, слово «козак»⁷⁰⁰.

У кримських джерелах другої половини XV ст. згадуються як татарські наймані козаки-вартові, так і козаки-розбійники. Наприклад, від середини XV ст. козаки несли конвойну та вартову службу в Кафі та інших генуезьких колоніях, а в 1474 р. «козаки» золотоординського царевича Касима пограбували в степах купецький караван тих-таки кафінців, та й узагалі, як скаржилися кафінські купці, їм постійно завдають збитків ці степові добичники – «наші сусіди».

Під 1492 р. серед таких небезпечних сусідів уперше фіксуються козаки-християни («кияне і черкаські»), які в гирлі Дніпра напали на турецький корабель. У відповідь на скаргу Великий князь литовський обіцяв провести

⁶⁹⁸ Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. Вид. друге. Київ: Критика, 2005. С. 178.

⁶⁹⁹ Яворницький Д. І. Історія запорізьких козаків. Київ: Наукова думка, 1990. В. 3 т. Т.1. С. 71.

⁷⁰⁰ Там само. С. 73.

розшуки пограбованого «серед козаків» у Черкасах. Коли у 1493 р. черкаський намісник князь Богдан Глинський напав на татарську фортецю Езі (Очаків), хан теж називав вояків із загону Глинського «козаками». У привілеї 1499 р. київському воєводі на стягнення податків із тубільного та прийшлого населення знову натрапляємо на козаків, котрі повз Київ «ходять водою на Низ до Черкас и далій». А в 1502–1504 рр. хан звинувачував «київських і черкаських козаків» у нападах на Дніпрових переправах на його купців та послів. Задовольняючи скаргу, черкаський намісник великого князя «вседши на конь за тими лихими людьми козаками гонял», і, як було повідомлено ханові, «тих людей многих поймавши шыєю казнил»⁷⁰¹.

Вживання слова «козак» нарівно і татарськими, і руськими адміністраціями свідчить про те, що в порубіжному ареалі кінця XV ст. воно було цілком звичним і прикладалося як до русичів, так і до татар, означаючи, з одного боку, найманих караванних конвоїрів та вояків прикордонних загонів, а з іншого – вільних людей, які промишляли на степових дорогах. Так чи інакше, а тих й інших – русичів і татар – годувало «козацьким хлібом» (як почали говорити пізніше) Поле. Коли згодом козаки-християни утворювали вже окрему соціальну групу, яка освоювала степове порубіжжя, поєднуючи військову справу з сезонними промислами, поняття «козак» доповнилося ще одним значенням – нікому не підлегла, вільна людина. Християнське козакування (і вартівниче, і військове, і господарське) настільки швидко й упевнено утвердилося в праві на існування, що саме слово «козак» почало асоціюватися переважно з християнином, чие життя пов'язане з Полем, а козаки-татари помалу зникають, хоча на епізодичні згадки про них натрапляємо ще й у другій половині XVI ст., наприклад, під 1561 р. фіксуються «татарські козаки» з Білгорода, яких найняв «на службу господарскую» канівський староста, князь Михайло Вишневецький⁷⁰².

Отже, «зникнення» козаків-татар, найімовірніше, було відносним: вони просто злилися з руською козацькою масою. Тогочасні джерела (на жаль, дуже нечисленні) не дають відповіді на питання, як швидко відбувалася християнізація та мовна асиміляція цього степового допливу. Тюркські імена десятків киян, канівців і черкашан, зафіксовані ревізією порубіжних замків середини XVI ст., опосередковано свідчать, що козацьке середовище не надто турбувалося «чистотою крові» своїх членів. Ось, для прикладу, ці характерні імена в головному козацькому гнізді – Черкасах: Балиш, Бахта, Байдик, Брухан, Бут, Гусейн, Каранда, Кіптай, Кудаш, Махмедер, Малик-баша, Моксак, Ногай, Охмат, Тербердей, Толук, Чарлан, Челек, Чигас, Чурба та ін⁷⁰³.

⁷⁰¹ Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. С. 178.

⁷⁰² Там само. С. 178 – 179.

⁷⁰³ Там само. С. 179.

Таким чином, у проблемі генези козацтва та його антропологізмі доцільно шукати передусім баланс «свого» з «чужим», бо саме з такого сплаву народилася козацька спільнота. Можна сказати, що на буферній порубіжній смузі між кочовою та хліборобською цивілізаціями, за власними законами виживання, сформувалася етноконтактна зона, що не могла не відбитися на антропології та антропологічності її мешканців. Цей мобільний пояс-амортизатор не надто переймається етнічними й релігійними упередженнями. Нічийі люди на нічийй землі – така суть «людей Поля», які взаємно перемішують одяг і тип їжі, мову й звичаї, збройні навички та спосіб виживання. Політичні зміни кінця XV – першої половини XVI ст. остаточно прибивають степових добичників до руського берега. За вірою вони на цей момент іще навряд чи однорідні (навіть набагато пізніше, в 1578 р., королівський посланець писав про козаків-черкашан, що вони «релігії переважно магометанської») (нехай це твердження і нав'яне екзотичним виглядом черкаських «молодців», однак й нехтувати ним не варто). Що ж до мови, то українсько-татарська двомовність серед козацтва була досить поширеним явищем і в набагато пізніші часи, тож немає сумніву, що вона побутувала тоді, коли тюркський компонент населення прикордонних замків був іще доволі виразним. Утім, по татарський бік кордону теж не було проблем із руською мовою: нею писалися листи кримських ханів XV – XVI ст. до Великого князя литовського, а деякі татарські хани вільно говорили українською. Запозичення ж козаками-слов'янами побутових реалій від своїх татарських колег переконливо фіксується і в їхньому зовнішньому вигляді, і в заміні назв для буденних широковживаних понять. Подібно до татар, козаки почали іменувати свої становиська кошами, тимчасові житла – куренями. Колчани зі стрілами – сагайдаками, гирла річок, у яких промишляли, – сагами. Руський меч був замінений на криву татарську шаблю, руські гуслі – на кобзу, порти (штани) – на шаровари, довге слов'янське волосся – на оселедець. Своїх молодих слуг вони почали називати вже не отроками, а джурами, свої гурти не дружинами, а ватагами; до військової атрибутики ввійшли тюркські поняття осавул, булава, бунчук, барабан, сурма, табір, майдан тощо. Очевидно, недарма турки іменували запорожців «бут калами», себто змішаним народом.

Висловлені думки не повинні викликати здивування, адже порубіжна степова смуга, на якій сформувалося козацтво, була не територією «між Сходом і Заходом», як органічною частиною «Сходу», де тюркські народи віками жили й мали свої держави, як ханат печенігів, Куманія, Золота Орда, Кримський ханат, Ногайська Орда, Буджацька Орда. Тут, отже, крім військових зіткнень, точилися постійні суто людські, здебільшого побутові контакти між степовиками й русичами – на переговорах, у торгівлі, у спілкуванні зі взаємозахопленими невільниками, особливо жінками, що ставали дружинами

й матерями серед чужого народу, переливаючи в свої нові родини по краплині елементи традиційної побутової культури етносу, з якого вийшли. Впливи на інтелектуальному чи духовному рівні були незрівнянно меншими через християнсько-ісламський бар'єр, тому побутове взаємопроникнення не надто осмислювалося, існуючи саме по собі, поза сферою писемної культури. Навпаки, в ній збройне протистояння та антимусульманська упередженість до «бусурман» витворили стійкий негативний стереотип, перенесений в науку й красне письменство новітніх часів – із їхньою своєрідною алергією на тюркський Схід як символ абсолютної ворожості. При цьому, щоправда, так і залишається нез'ясованим, чому прізвища багатьох сьгоднішніх українців спираються на тюркську мовну основу, чому канонічним в Україні вважається не суто слов'янський тип краси, а класика української фольклорної культури – дума – є яскравим породженням азійської моделі мелосу. Варто зауважити, що подібні думки з приводу формування козацтва досить аргументовано висловлює Фергад Туранли на основі досліджень османсько-турецьких джерел з історії України⁷⁰⁴.

У цьому контексті навряд чи правомірно вважати появу козацтва наслідком споконвічного протистояння осілого хліборобського побуту з кочовою цивілізацією, як зазвичай твердять деякі дослідники. Навпаки, поява козаків – це своєрідний компроміс із Подем, де саме життя витворило еластичну буферну смугу, на якій поєдналися навички виживання в Полі з орієнтацією на цінності осілого світу. Козаки й татари ввійшли до історії нероздільно злучені рахунком взаємних відплат, немов аверс і реверс однієї медалі. Тим-то їхні війни так легко переходили у військову взаємодію, в союзи, а обмін полоненими й торговельні контакти тривали взагалі безперервно, на що, зокрема, вказує вельми характерне за значенням повідомлення, яке під 1572 р. подає сучасник Бартош Папроцький. При впадінні ріки Кінські Води в Дніпро, пише він, є урочище Карайдубина – це «місце збору, або ринок, де татари й козаки провадять свої торги»⁷⁰⁵.

Незалежно від першопочаткового етнічного походження українського козацтва його роль у становленні і розвитку української державності незаперечна. Варто лише наголосити на тому, що козацтво, вийшовши на політичну сцену наприкінці XVI століття, вже через декілька десятиліть, під час Визвольної війни українського народу під проводом Богдана Хмельницького (1648 – 1657 рр.), надало свій політичний устрій всій Україні. Виникнення Гетьманату – козацької держави – сприяло поширенню на всі українські землі

⁷⁰⁴ Туранли Ф. Тюркські джерела до історії України. Київ: Наукова думка, 2010. 365 с.; його ж: Козацька доба історії України в османсько-турецьких писемних джерелах (друга половина XVI – перша чверть XVIII століття). Київ: ВД «КМ академія», 2016. 606 с.

⁷⁰⁵ Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. С. 1781 – 182.

тих політичних, ідеологічних, культурних ідеалів, які виробило в собі запорозьке козацтво. Звичайно, це був не простий процес; «козацька культура» сприймала і вбирала в себе надбання всіх регіонів України. Та все ж перевага саме козацького елементу в соціальному, політичному, культурному житті України XVI – XVIII ст. була очевидна сучасникам як місцевим, так і іноземним.

З одного боку, наслідком дій козацтва була вимушена певна руйнація здобутків народів, правителі яких загрожували існуванню українського народу, а з іншого – козацтво виступало як творець матеріальних і духовних цінностей, формувало передову верству державників. Цікаво, що саме цю особливість українського козацтва помітив російський демократ О. Герцен, який зазначав, що у підвалинах Української республіки лежали демократичні і соціальні засади – Запорозька Січ становила дивовижне явище плебеїв-вигонців, лицарів-селян».

Отже, викладені думки спростовують поширені версії, ніби основний загал козаків становили кріпаки і селяни, які втікали від польсько-шляхетського поневолення. Ідеологічна спрямованість цієї конструкції з її класовим забарвленням досить очевидна. Нам видається, що в особі козацтва маємо прашурів Київської держави, а також номадських груп, які прийняли українську культуру й інституціоналізувалися в межах особливого феномену: етнос-стан.

З погляду антропології, запорозьке козацтво формувалося як особливий соціокультурний прошарок з представників різних етнічних, соціальних і конфесійних груп, для яких визначальним був статус чоловіка-воїна – людини, що розірвала відносини з попереднім соціальним і етнічним середовищем. По-перше, формування соціокультурної моделі запорозьких козаків відбувалося в специфічних умовах контактної зони (фронтира) східно-слов'янського землеробського і тюркського кочівницького світів, в екстремальних умовах Дикого поля. У процесі адаптації козачих співтовариств до нового природного середовища і до нових соціальних умов Дикого поля відроджувалися архаїчні способи виробництва і системи життєзабезпечення. Розвиток виробничої сфери мав наздоганяючий (щодо метрополії) характер. По-друге, специфіка культурної моделі козацтва визначалася тим, що його основою була чоловіча воєнізована організація. Найважливіші її характеристики: однорідний статевий склад, наявність системи вікових груп соціальної рівності, відмова від відтворювальних сфер господарювання на користь привласнюючих (військові напади і військова служба), колективна власність, воєнізований уклад життя, обмеженість сімейно-шлюбної сфери життя. По-третє, потестарна структура запорозьких козацьких співтовариств вибудовувалася на підставі архаїчних принципів і механізмів, заснованих на нормах звичаєвого права. Відтворення архаїки в умовах екстремального

існування супроводжувалося внутрішнім функціональним конфліктом, який ліг в основу культурної моделі, яка формувалася на теренах Дикого поля. За допомогою цього механізму групою вирішувалося важливе стратегічне завдання: йдучи з рідної землі від наростаючого в метрополіях політичного, соціального і релігійного гніту і набуваючи статусу ізгоїв, козаки створювали культурну модель, яка дозволяла їм набутися нового статусу «вільних людей», який був затребуваний покинутою вітчизною. По-четверте, разом з тим, метрополія і козацькі співтовариства становили умовно єдину систему. Ідея служіння вітчизні – ключова у козацькому фольклорі. Реконструйований на підставі фольклорних текстів архетип «відходу» був своєрідною ідейною матрицею, на підставі якої конструювалася культурна модель братства і вибудовувалися взаємовідносини з метрополією. Відхід передбачав обов'язкове повернення/служіння, і ця ідея відображена у козацькому фольклорі. Уявлення про військову долю, службу, владу, зафіксовані фольклорними текстами, реалізувалися у способах облаштування внутрішньообщинного життя козацьких співтовариств, визначаючи специфіку культурної моделі запорозьких козаків, що постає як частина загальноукраїнської традиції.

Розглядаючи в контексті названих типологічних характеристик самобутність і ментальні особливості українського козацтва, варто торкнутися деяких близьких феноменів тогочасного світу, насамперед європейського лицарства. Власне кажучи, лицар – не що інше, як позавчорашній, тобто досить пізній, «варвар», який прийняв сповідальні цінності цивілізації, але не втратив деякі якості, надзвичайно важливі для військової справи (мав підвищену пасіонарність і рухливість, не «приріс» до землі, зберіг елементи військово-демократичного етосу, ототожнював чоловіка і воїна), і за внутрішнім переконанням перетворив у свою професію захист державності й цивілізації від варварів, а також від інших цивілізацій.

Виникнення лицарства було відповіддю молодої цивілізації на виклик епохи раннього Середньовіччя. Германці, які вибудовували нову християнську цивілізацію, як і русичі, зіштовхнулися з могутнім безперервним тиском нових хвиль варварів-кочівників. Авари, сакси, араби, угорці й, нарешті, нормани, що тіснили ранні європейські держави, поставили європейську цивілізацію на межу загибелі. У природі лицарства і козацтва безліч як очевидних паралелей, так і істотних відмінностей. Останнє зумовлено тим, що ці явища склалися в типологічно близьких, але істотно різних історичних контекстах і на різному етнічному ґрунті. Лицарство виникло в рамках держави, у полі дії цивілізації. У його етосі меншою мірою збереглися архаїчні, додержавні моменти, а включеність у процес феодалізації була повнішою.

Козацтво ж виникло за межами держави. Воно більшою мірою зберегло військово-демократичний стрижень архаїчної культури й набагато меншою мірою феодалізувалося. Лицарі були частиною феодального суспільства і держави й несли в собі всі риси їх культури. Самосвідомість козацтва – особлива, не тотожна зрілій державі сутність. Хоча на пізнішому етапі історії козаки відчували себе опорою української державності, вони ревно зберігали при цьому свою автономію. Приклади з більш віддалених часів знаходимо у всій світовій історії. Це численні племена, союзи і роди пізніх варварів (часто на стадії переходу до осілого способу життя), які поселялися в прикордонних зонах великих імперій і виконували буферні функції. Так, у Римській імперії німецькі і готські племена набували статусу союзників і розселялися на землях суміжних із кордонами держави.

У цих «напівварварах» ідеально поєднувалися культурні пласти як варварства, так і цивілізації. У широкій історичній перспективі перехідні форми зникають, розчиняються чи трансформуються. Однак іноді паліативна комбінація виявляється стійко затребуваною завдяки особливостям геополітичного контексту. Це і сталося в історії України. Землеробське суспільство сусідило тут з неозорим степовим простором, вимагаючи освоєння і закріплення, на які йшли сторіччя. У таких випадках паліація набуває ідеологічного і культурного виправдання й стає винятково стійким явищем.

Екскурс у генезу козацтва дозволяє окреслити причину одних з фундаментальних суперечностей української історії. Розглядаючи Україну як ціле, що визріває в рамках стійкого союзу землеробського і номадичного суспільства, треба визнати, що українська культура якщо не інтегрувала, то принаймні агрегувала в єдине ціле дві якісно відмінні культурні системи. У своєму історичному бутті нормальне землеробське суспільство демонструє поступальний розвиток, тоді як історія кочових народів і створених ними держав істотно інша. Вказуючи на це, Л. Гумільов зазначав, що соціальний розвиток у країнах землеробських народів, які успадковували розвинену культуру античності, і в племен, що жили у незайманому ландшафті, без писемності, із примітивною технікою, йшло асинхронно. У Європі розвивався феодалізм, утворювалися класи, розділялося ремесло і землеробство, а в степах Євразії вівці поїдали траву, пси охороняли овець, а пастухи їздили у гості один до одного; єдине знаряддя виробництва – батіг, але удосконалювати його нема потреби⁷⁰⁶. І хоча «виникають міста, археологічні культури змінюють одна одну, етноси виникають і зникають, формація залишається тією самою – первіснообщинною у стадії військової демократії»⁷⁰⁷. Таке існування

⁷⁰⁶ Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая Степь. Москва: Товарищество Клышников, Комаров и К°, 1992. С. 41.

⁷⁰⁷ Там само.

без розвитку є історично первинною стратегією, яка характеризується надзвичайною стійкістю, могутнім закріпленням орієнтації на відтворення вічних і незмінних структур, а тому мінімально трансформативна.

Особливість української історії полягає в тому, що Русь-Україна повільно, але неухильно асимілювала степові простори в територіальну систему осілого землеробського суспільства. Такий розвиток був можливий тільки через найглибше взаємопроникнення культурних систем. Українська культура інкорпоровала найширші верстви архаїчного кочового антропологічного менталітету. Зрозуміло, козацтво як явище не може бути вичерпно віднесене до класу пізньоварварських феноменів. Проте воно виділяється ідеологічним і побутовим закріпленням широких пластів архаїчного. Козацтво зберегло основний інститут військової демократії – Військове коло. Цей феномен додержавного буття в руських регіонах зник ще в часи розкладу Київської держави або трансформувався у вічову форму самоорганізації, спустившись на нижчий рівень – рівень сільського світу – і зберігся як механізм общинного самоврядування. Військове ж коло за суттю і змістом – політичний інститут, що вирішує питання війни і миру. Саме в цій ролі він діяв ще в період громадянської війни. До цього додамо, що Військове коло не можна змішувати зі зрілими інститутами демократичного суспільства. При спільності вихідних принципів вони різко відрізняються. Військове коло закріплювало вихідну архаїчну структуру додержавного і, якщо завгодно, «уявнодержавного» утворення і, як приклад, модель Запорозької Січі.

До стрижневих ідей, що визначають антропоцентричну особливість козацтва, належать архаїчні ототожнення чоловіка і воїна. У козацькій культурі зброя – атрибут повноцінної, вільної людини. «Справжній» святковий одяг козака – військова форма. Батіг – знак козачої гідності – як символ досить красномовний. Якщо в сучасному суспільстві війна – це насамперед нещастя, козацька ментальність зберігала зовсім інший образ війни. Війна не тільки непереборний момент буття, але й релігійне дійство, святкове випробування, ініціація. Козаками рухав імпульс, що задавав образ війни як єдиного гідного для чоловіка заняття, як ініціального випробування. Війна необхідна цим людям для стійкої статевої самоідентифікації.

Якщо звернутися до історії кінця XVIII ст. і подивитися на структуру козацького господарства, то помітимо, що це архаїчне, переважно привласнююче господарство: полювання, рибальство, солеварний промисел, скотарство, торгівля. Козацтво не було певною мірою самодостатнім економічно. Невід’ємний елемент його економіки – військовий промисел, або й грабіж, успадкований від додержавної архаїки⁷⁰⁸. Залежно від ціннісних установок до

⁷⁰⁸ Яворницький Д. І. Історія запорізьких козаків. Т.1. С. 215.

цих фактів можна ставитися по-різному. Безумовно одне: з культурно-антропологічного погляду, козацтво виступає носієм цілого пласту оновлюваної соціальної і культурної архаїки. Однак воно перейшло межу, що відокремлює пізнього варвара від людини цивілізації. Козак-хлібороб – діяльна сила, орієнтована на збільшення цивілізаційного ресурсу. Діловитість, акуратність, стійкий побут, прагнення до ситого життя, самоповага і почуття власної гідності, культ міцного хазяїна – усе це свідчить про перехід незримої, але дуже важливої межі, про прилучення до цивілізації⁷⁰⁹.

Водночас не можна не побачити в козацтві феномен лицарства, який, з одного боку, засвідчував його зв'язок з княжою добою, а з іншого, наближав його до західноєвропейського. Власне на цьому зупинимося детальніше. Захист європейського порубіжжя від турецько-кримської експансії був зовнішнім приводом для підтримки Запорозького Коша з боку уряду Стефана Баторія. На той час ідея лицарського католицького ордену була досить популярна серед польської шляхти, однак польський орден Св. Лазаря не можна назвати попередником Коша, адже ані релігійна війна з мусульманством, ані, тим більше, захист польської корони не визначали його політики. Запорожці з рівним успіхом здійснювали вилазки в Крим і на побережжя Туреччини, а потім нападали на польське панство та будинки підвладних йому селян або ж на православних купців і селян Росії і Молдови. Якщо на перших порах спостерігалися антидержавні прояви, то з часом вони поступово відходили, адже йшлося про суспільну організацію певної групи для самозахисту.

Назва головної ставки Запорожжя – Кіш, відповідно, як і його устрій, близькі до татарського кхош («укріплений табір»). До початку 1775 р. Січ була поділена на десять адміністративних округів – паланок. Якщо під «Січчю» трактували постійну столицю всього козацтва, то слово «Кіш» вживали для позначення самого запорозького уряду, його головної ставки (*état major*), інколи тимчасової. Назвавшись «товариством», запорожці підкреслювали благородність свого звання. В польському війську членами товариства вважалася винятково шляхта, яка несла службу в гусарських і панцирних частинах.

Подібно до лицарських католицьких орденів, низове козацтво було пов'язане потрійними зв'язками общини (*societas*), віри (*religio*) і покликання (*vocatio*), що виявлялося у вічній ворожнечі проти «цього світу». Безшлюбність була одним з умов прийняття у військо. Загальна кількість громади включала як неодружених (січовиків), так і одружених запорожців (гніздюків, сиднів), але останні не були повноправними членами війська, не називалися «товаришами» і «лицарями». Щорічно на козацькій раді (коло), де за жеребкуванням розподілялися земельні наділи, першим отримувало наділ

⁷⁰⁹ Хартахай Ф. Историческая судьба крымских татар // Вестник Европы. 1866. Т. 2. С. 37.

неодружене «товариство», за ним – духовенство і лише потім – одружене населення вольниці. Сімейні не могли жити в самій Січі, оскільки, за неписаним «військовим звичаєм», приведення туди жінки (не були винятком матері, сестри або доньки) було злочином і жорстоко каралося. Січовий собор був присвячений Покрові Пресвятої Богородиці, й це свято мало для козаків подвійне значення: під омофором Богородиці вони не боялися ні ворожої зброї, ні грізної стихії; під заступництвом Пріснодіві вони повинні були зберігати цнотливість і виконувати прийняту обітницю.

Чи витримувалося правило безшлюбності (*castitatis*) насправді? «Адже чоловіку, – відповідав на питання цариці запорожець з «Вечорів на хуторі біля Диканьки», – без жінки не можна жити... Ми не ченці, а люди грішні. Спокушаємося, як і все чесне християнство, скоромним. Є у нас немало таких, які мають дружин, тільки не живуть з ними на Січі. Є такі, що мають дружин в Україні; є такі, що мають дружин і в Туреччині»⁷¹⁰. Парадоксальність ситуації поглибитися, якщо згадаємо, що вона буквально втілення не менш парадоксального ідеалу, намальованого апостолом Павлом: «... ті, хто має дружин, мають бути як ті, хто не має; і ті, хто плаче, як ті, хто не плаче; і ті, хто радіє, як ті, хто не радіє; і ті, хто купляє, як ті, хто не купляє; і ті, хто користується світом цим, як ті, хто не користується; тому що проходить образ світу цього. А я хочу, щоб ви були без турбот. Неодружений турбується про Господнє, як догодити Господу, а одружений турбується про мирське, як догодити дружині» (1 Кор. 7, 29–33). Виходячи з християнської доктрини, запорожці вважали, що звільнення від пут плотського життя логічно включає відмову «терпіти ярмо і владу місцевих панів»⁷¹¹, і взагалі будь-якої земної влади.

Неможливість відчуження/успадкування посади чи земельного наділу природно диктувалося безсімейністю. Вона була економічним базисом для унікального суспільного устрою, який К. Маркс визначав як «республіку» і захоплювався духом «славного Запорожжя»⁷¹². Але не тільки неприйняттям жіночого відрізнявся цей дух. У дослідженнях, присвячених кризі сучасного суспільства, Ю. Евола описує зразок ієрархії, що будується на безпосередньо проявленій могутності суб'єктів, що її формують⁷¹³. Це нагадує принципи формування Запорозького Коша, де влада залежала від авторитету її носія, а підпорядкування – від визнання. Вибір кошового отамана визначався переважно його військовою перевагою, але не давав права розпоряджатися долею війська одноосібно. З усіх найважливіших питань отаман і старшина зобов'язані були радитися з громадою. Рішення (згідно з інституалізацією грамот)

⁷¹⁰ Гоголь М. В. Зібрання творів в 9-ти томах. Київ: Дніпро, 1989. Т. 1. С. 124.

⁷¹¹ Багдасаров Р. В. Запорожское рыцарство XV–XVIII веков // *Общественные науки и современность*. 1996. № 3. С. 113 – 114.

⁷¹² Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. Москва: Политиздат, 1934. Т. VIII. С. 154.

⁷¹³ Эвола Ю. Языческий империализм. Москва: Русское слово, 1992. С. 78.

приймало, перш за все, «Військо» і лише потім – «отаман, старшина і чорнота»⁷¹⁴.

Вертикальна і горизонтальна шкали підпорядкованості в християнстві співіснували як дві осі, пересікаючись із третьою віссю – харизматичного наступництва. Якщо для «самодержавного» московського війська авторитет царя – об'єкт віри, то для «самовольного» запорозького – могутність отамана – очевидна річ, що не вимагає релігійного поклоніння, але, при цьому, не втрачає сакральності. «Архангел Михаїл – родоначальник лицарства, – зазначав голландський історик Й. Хейзинга, – так само, як і «воїнство земне і лицарство людське, є земним образом ангельського воїнства, що оточує престол Господній»⁷¹⁵. Обираючи кошового, січовики охоплювали вибудованим за військовим зразком колом Покровську церкву, перетворюючи її алтар на духовне натхнення. Так, православне лицарство відтворювало правічне і щоразу нове народження Спаса-Еммануїла, оточеного воїнством Архістратиґа, який благодатно втілювався у січовому отамані. Поставлення отамана супроводжувалося ініціацією, що дійшла з часів стародавніх чоловічих товариств⁷¹⁶.

Повертаючись до порядку вибору отамана, неважко побачити як відбувалися ритуальні дії. Його нове становище підкреслювалося не підвищенням, а ритуальним приниженням. Вибранця, що опирався, виштовхували на площу зі словами: «Йди, скурвий сину, бо тебе нам треба, ти тепер наш батько, ти будеш у нас паном»⁷¹⁷. Ритуал нагадував православне таїнство помазання на царство, повернене у власний негатив. Замість святого елея бриту голову новонаверненого батька сивоусі діди мазали болотом. Тут нагадуються слова панахиди: «... земнии убо от земли создахамся, и в землю тую жде пойдем», тобто в наявності приклад символічної смерті.

Чин «панотця» кошового відповідав титулу великого магістра (Grand-Maître) західних орденів і суміщав цивільний, військовий і духовний суди. Під час богослужінь отаман користувався в храмі особливим місцем з різьбленого дерева, зафарбованого в зелений колір. На ім'я «його вельможності» адресувалися не тільки монарші, але й церковні грамоти. Священництво, яке служило на низу, а також козаки несли свою обітницю послуху (*votum obedientiae*) вибраному кошовому. Треба думати, що позолочена очеретяна булава отамана свідчила, найімовірніше, не про бідність чи смирення, як вважають деякі дослідники, а була вказівкою на «жезл», який під час пристрастей з'являється в правій руці Христа (3 Мф. 27, 29), щоб стати золотим модулем Небесного Града (Отк. 21, 15).

⁷¹⁴ Яворницький Д. І. Історія запорізьких козаків. Т. I. С. 215.

⁷¹⁵ Хейзинга Й. Осень средневековья // Турнир в Барлетте. Москва: Наука, 1994. С. 453.

⁷¹⁶ Багдасаров Р. В. Запорожское рыцарство XV – XVIII веков. С. 114.

⁷¹⁷ Яворницький Д. І. Історія запорізьких козаків. Т. I. С. 167.

Ознайомлення з проблематикою і реаліями Війська Запорозького дозволяє спростувати побутуючу думку, ніби це була просто некерована ватага розбійників. Регалії запорожців підтверджували Стефан Баторій, Романови і кримські хани. Одне те, що Кіш, крім основного прапора, мав у своєму розпорядженні курінні інсигнії, прирівнює його членів до «знаменних кавалерів» (*les chevaliers bannerets*) лицарської піраміди. Як вхід, так і вихід з Січі не був утруднений: «На Запорожжі говорять, що вони військо вільне, – хто хоче, приходить з власної волі, і відходить з власної волі»⁷¹⁸.

Визначеного терміну перебування на Січі не було. Водночас, не маючи нащадків, козаки приводили на Січ хлопчиків різного походження і національності. Прийом дітей (найчастіше круглих сиріт) Військом в останній період був офіційно зафіксований у наказі козакам-депутатам 1767 року. Численні випадки залучення малолітніх, приведення козаками своїх хрещеників на виховання⁷¹⁹, заснування школи на монастирському подвір'ї біля Покровського собору свідчить на користь того, що, якщо в підставі Коша і не лежав релігійно-політичний союз для посвячення юнаків у воїнську магію (подібний до тих, традиції яких лягли в основу лицарських орденів), то за час свого існування Січ з необхідністю сприйняла цілий ряд його особливостей.

Вказівкою на ритуалізованість викрадення дітей є те, що за звичаєм (поширеному і серед гайдамаків) перевагою користувалися діти іновірців, захоплені на війні (католики, євреї, мусульмани) з метою навернення їх з «сретиків» у «руських православних». Таким, дещо незвичним способом січовики впроваджували дві християнські максими: «пустите детей и не препятствуйте ни приходит ко Мне; ибо таковых есть Царство Небесное» (Мф. 19, 14); «предаст же брат брата на смерть, и отец – сына; и восстанут дети на родителей и умертвят их» (Мф. 10, 21).

Однак суха методика виявлення умов, необхідних для прийому у Військо, навряд чи допоможе пояснити строкатість його соціального і етнічного складу. Тут пліч-о-пліч змагалися колишній кримський мурза і збіднілий селянин-чорногорець, генуезький солдат і псковський монах-пострига. Головними доказами на користь кандидата під час його прийому були фізична сила, бойова виучка, згода воювати під знаменом православ'я. Попереднє життя не бралось до уваги: той, хто вступав у військо, мав тут і тепер підтвердити свою частину в низовій вольниці.

Життєвою метою січовика була реалізація себе як воїна (*Audacia/Wut* на Заході), яка мислилася як реальне причастя трансцендентного духа. Останній, згідно з християнською парадигмою, не міг підпорядковуватися

⁷¹⁸ Скальковский А. А. История Новой Сечи или последнего Коша Запорожского. Одесса, 1846. Ч. 1. С. 124 – 125.

⁷¹⁹ Голобуцкий В. А. Запорожское казачество. Київ: Знання, 1957. С. 175.

будь-яким земним умовам. Ставити небесних воїнів, символом яких виступав Кіш, залежно від походження, родоvodu, юридичних норм – означало йти всупереч великій літургійній істині, що виражалася висловом «Твоя від Твоїх», яку низовий лицар здійснював не в «розумному діянні» (тобто в молитві, подібно до ченця), а в свідомій посвяті своєї натури смертельній війні з ворогами Віри (це, до речі, підкреслював синій жупан, який перетворював запорожця в живого мерця).

Від розділення на «батьків» і «синків», що виходило не з віку, а з терміну служби, варто вирізнити інститут молодецтва, що відповідає *Tirocinium*, *Juvenes* і, зрештою, папському званню. Якщо дорослий воїн перевірявся бути готовим носити горде ім'я «лицаря», то хлопець, взятий на утримання, спеціально навчався «трьом родам озброєння» (*Les trios métiers des armes*): «Богу добре молитися, на коні «реп'яхом» сидіти, шаблею різати і відбиватися, з рушниці вміло стріляти і списом добре колоти»⁷²⁰.

Ритуальна смерть ініціантна і воскресіння у новій якості західного лицарського обряду зіставні з урочистою зустріччю нового запорожця в курені, де йому передбачалося служити. Якщо на Заході молодого зброєносця (*poursuivant d'armes*) клали в ліжку, покриваючи білою тканиною на знак його смерті, то новому козаку при зібранні інших курінний отаман відводив місце в три аршини довжини і два аршини ширини, пояснюючи: «Ось тобі і домовина, а як умреш, то зробимо ще коротшу». Посвята в лицарське братство відбиває і дві інші традиційні риси: зміна імені й зовнішнього вигляду. Під час ініціації запорожець отримував нове ім'я, яке мало брутальне значення (Гнида, Півторикожуха, Шмат, Шкода, Часник, Лисиця, Ворона), чим виказувалося презирство до світу, який член ордену залишав. На запит, наприклад, польської влади, чи немає на Січі якого-небудь Войновського, Запорозький Кіш повідомляв, що такої особи на Січі немає, а є Задирихвіст, котрий прибув приблизно в той час, яким цікавляться чиновники⁷²¹.

Ритуальне висміювання було необхідне відповідно до православної аскетичної для дистанціювання від власної особистості, яка мислилася поглибленою в найбільш інфернальній прошарку реальності (так зване носіння пекла в собі). Прізвище не знімалося зі січовика навіть після його смерті. Отже, пройшовши через посвятительну смерть, низове лицарство представляло не тільки опозицію до всього зовнішнього світу (як сказав гетьман Бородавка: «Перед Військом запорозьким труситься земля польська, турецька і цілий світ»)⁷²², але й до особистої суб'єктивної реальності. «Тому що ми не себе проповідуєм, але Христа Ісуса, Господа... Завжди носим у тілі мертвість

⁷²⁰ Яворницький Д. І. Історія запорізьких козаків. Т. 1. С. 172.

⁷²¹ Там само. С. 175.

⁷²² Дорошенко Д. Нарис історії України. Київ: Глобус, 1992. Т.1. С. 381.

Господа Ісуса, щоби життя Ісусове відкрилось в тілі нашому... так що смерть діє в нас, а життя у вас» (2 Кор. 4.5–10,12). Вживати в офіційних документах по батькові, а не тільки прізвисько могли лише старшини, що були тонкою «мембраною» між «концентраційним всесвітом» (вираз М. Сerrано) і безмежною волею козацтва. Перетворення свідомості (мета «обряду переходу») змінювало зовнішній вигляд січовика. «Новонароджений» «мальтійський кавалер» брив голову наголо, залишаючи на тім'ї невелику чуприну, яку (як знак гідності) носили з лівого боку, за вухом. Е. Бондар відзначає родинність знаменитої зачіски великого князя Святослава Ігоровича і запорожців з чубами індійських кшатріїв, хетів, стародавніх вірмен, старомонгольських воїнів⁷²³.

Інститут побратимства, що утверджувався в Січі, був ще одним реліктом православної військової традиції. Горизонтальна ієрархія Коша вимагала додаткового (що виходило за межі посад і терміну служби) структурування, яке мало місце (в різних формах) серед військових братств, починаючи ледве не з ліванського Священного Союзу. «Змішання крові» (*Permixtio sanguinis*) набуло в Січі форми духовного союзу: причастя зі спільної чаші Тілом і Кров'ю Христовою, обмін іконами й амулетами, триразове цілування. Взаємопроникнення двох доль скріплювалося юридичною хартією, «святим словом», що циркулювало всередині Війська⁷²⁴.

Для характеристики ментального обличчя козаків важливе значення мають відомості про їх життя у мирний час. Перебільшеною видається думка, ніби вільне життя проявлялося у невгамовних гуляннях, веселошах. У козацькому бенкетуванні (*Verdhung*), пов'язаному здебільшого зі святами або знаковими подіями, на перший план виступали максимальне звільнення від умовностей матеріального світу, наслідування заповіді «Не турбуйтеся про день завтрашній», аскетизм навпаки. Щодо ставлення до багатства, то воно було стриманим. Награбоване добро так само зникало, як і з'являлося через марнотратство. Адже «не на те козак п'є, що є, а на те, що буде». Накопичення багатства зовсім не схвалювалося⁷²⁵, а від здатності не збирати скарбів на землі, «знаходячи собі друзів багатством неправедним» (Лк. 16, 9), залежав престиж січовика. Взагалі, як зазначав Д. Яворницький, «в основі характеру козака лежала завжди двоїстість: то він дуже веселий і товариський, то він сумний, пригнічений і недоступний. Ця двоїстість витікала, звичайно, зі самого складу життя запорізького козака»⁷²⁶.

⁷²³ Бондар Е. М. Про індійців, хетів і козацький «оселедець» // Український акт. 1992. № 2. С. 12 – 15.

⁷²⁴ Багдасаров Р. В. Запорожское рыцарство XV – XVIII веков. С. 115 – 117.

⁷²⁵ Зуев В. О. О бывших промыслах запорожских казаков // Месяцеслов. Санкт-Петербург, 1786. С.4 – 5.

⁷²⁶ Яворницький Д. І. Історія запорізьких козаків. Київ, 1990. Т. 1. С. 240.

У цьому разі можна говорити про базову дихотомію, виокремлену в межах просторово-магічного підходу, що визначає провідні доміанти чоловічої поведінки в центральній і периферійній зонах архаїчних культур, як, відповідно, «статус», «долю». Крім економічних, соціально-політичних, військових тощо аспектів ця дихотомія має на увазі ще й протиставленість способів залучення до «блага», «щастя», «удачі» й іншим складовим синкретичного поняття, що відповідає іранському терміну «фарн». Свобода без пригнічення, влада без успадкування, війна без жалю і бажання вижити, розбій без користоловства – ці принципи соціально-політичної орієнтації сповідував основний загальний козацтва. Аналогію Січі знаходили в духовно-моральному еталоні. Але як мати хоча б віддалене уявлення про психологію, що дозволяла «холоднокрівно виносити страждання, смерть і муки», цінуючи честь вище за життя, ділячись з тим, кого «неможливо підкорити ні залізом, ні золотом (*nemo terro potuit superare ni auro*)»⁷²⁷? Для цього необхідно зупинитися на природі вказаної подвійності, її прояву через аскетичний досвід християнства.

З одного боку, усвідомлення гріховності людської душі (й неможливості, з цієї причини, злиття з нею благодаті Святого Духа), що породжує надлюдське бажання «померти для гріха» (Рим. 6.2), навіть якщо при цьому загине не тільки плоть, але й сама душа («... аще зерно пшенично пад на земли не умрет, то едино пребывает; аще же умрет, мног плод сотворит»), з іншого – необхідність жити за прикладом Спасителя, який «во образе Божий Сын, не восхищением непщева бытии равен Богу, но себе умалил, знак раба приим» (Флп. 2, 6–7), і помер не раніше, ніж освятив Собою все творіння (а потім воскресив його в Собі), – породжує невіршену антиномію існування. «Але він сказав: неможливе людям можливе Богу» (Лк. 18, 27). На перетині полюсів вибухає «блискавка» парадоксального інтуїтивного осяяння. Подвійність релігійно-морального еталону запорожця рельєфно проступає в обряді «прощання козака зі світом» (тобто відході в монастир), який описав П. Куліш. Лицар, який покидав Кіш, одягав святковий одяг і парадну зброю, набивав кишені й шкіряний черес дзвінкою монетою, наймав музикантів, закупавав кілька бочок «п'яного зілля» (а до нього підводу з їжею) і відправлявся в який-небудь монастир (найчастіше Межигірський) «спасатися». Всіх зустрічних він запрошував у свою компанію, пригощав напоями і пропонував різну їжу. Якщо бачив на своєму шляху віз з горшками, негайно підскакував до нього, перекидав його догори колесами, і вся весела компанія підбігала до горшків, танцювала на них і розбивала вщент. Якщо бачив віз із рибою, також підскакував до нього і перевертав догори колесами, а всю рибу розкидав

⁷²⁷ Донцов Д. Дух нашої давнини. Klaipeda, 1991. С. 210.

навкруги і примовляв: «Їжте, люди добрі, та поминайте прощальника!» За будь-який збиток або шкоду платив потерпілим червонцями, розкидаючи їх навколо себе жменями⁷²⁸.

Побиття «сосудов скудельшчих» (Отк. 2, 27), годування народу рибою (символом Христової Любові) вкрай оголяли антиномію життя січового лицаря в момент його найвищого напруження – прийняття «рівноангельського чину» – безповоротного особистого розриву зі світом людей. Другим засобом подолання подвійності була славна смерть на війні.⁷²⁹ Цікавий опис поховання запорожця в 1772 р. наводить О. Скальковський за архівними документами. «Це було в 1772 році. Посланий в Ново-Сербію дізнатися, що сталося з хворим у битвах і відданим службі отаманом курінним, який, тяжко поранений при взятті турецького корабля під Кінбурном, відправився у Добрянку, роту (поселення) молдавського гусарського полку до однієї бідної вдови-дядихи, щоби скористатися “знахарством” з усіх хвороб. Приїхавши в поселення, говорить полковник, я знайшов бідну хату знахарки і побачив там велике зібрання. Господиня у сльозах у куті своєї світлиці під образами пригощала горілкою, незважаючи на бідність, добрих сусідів-відвідувачів “за упокій душі померлого”. На дубовій лавці, головою до ікони Покрови Богородиці, лежав у повному козакому бойовому наряді запорозький витязь; його піка стояла з одного, а рушниця з іншого боку домовини, бурка накинута була на ноги, шапка з сірою оборкою і червоним оксамитовим мішком лежала на грудях його. Дяк читав апостольські послання. Незабаром з’явився священик з Нікольської церкви, покійника поклали в домовину, накрили сірою намиткою і односельчани чинно понесли її в церкву; добрий кінь, підготовлений ніби до битви, з сідлом, пістолетами “в кобурах” і з клубками, опутивши голову, йшов ззаду за домовиною; його вів вірний молодик Карпо, весь у порваному одязі, і гірко плакав; у проміжках церковного співу він, витираючи сльози рукавом, схлипував і наспівував: “І взяв мій пан собі дружиночку Високою могилочку”. На домовину, поряд з шаблею, шапкою і пікою поклала стара і барвінковий вінок на знак його цнотливості. Пара волів йшла позаду і везла білий, кам’яний, чисто відполірований хрест з зображенням муки Спасителя і написом: “тут спочиває – Раб Божий Григорій Покотило, знатний товариш війська Запорозького низового і куреня Кушовського. Преставився року 1772. Липень 4-го дня”. Цей могильний пам’ятник добрий козак зробив собі ще при житті, оскільки після його смерті нікому було б його упокоїти; батько і мати,

⁷²⁸ Куліш П. Моє життя: Повість про український народ. Хугірська філософія і віддалена од світу поезія / упорядкування, передмова, переклад, примітки О. Шокало. Київ: Український світ, 2005. С. 71.

⁷²⁹ Багдасаров Р. В. Запорозькое рыцарство XV – XVIII веков. С. 120.

мабуть, уже давно померли, а сестри у нього не було на світі. Принесли домовину в церкву, відслужили панахиду і понесли на кладовище»⁷³⁰.

У наведених характеристиках козацтва не можна не побачити такої його особливості, як маргінальність, тобто певну втрату об'єктивної належності до тої чи іншої верстви, стану, групи без наступного входження в іншу подібну спільноту. Основною ознакою маргінальності є розрив зв'язків (соціальних, культурних) з навколишнім середовищем. У психосоціальному розумінні маргіналами виступають люди, які не затребувані певною формою життєустрою (макросоціальною чи приватною), які почуваються чужими на цьому «святі життя» і тому шукають своє щастя на інших шляхах. Що ж до козаків, то вони належали швидше до такого типу маргіналізації, коли межовість та периферійність консервується надовго. Для неї характерна вертикальна мобільність з переміщенням зверху вниз. Крім того, маргінальність козаків була і природною, і штучною. Тобто козаки – це специфічні маргінали, яких внаслідок соціальних, економічних і культурних процесів відкинуло польське суспільство. З другого боку, вони набули рис соціальної стійкості, «зависли» в надломах соціальних структур. Іншими словами, це стало наслідком свідомої політики польської влади, яка тримала на периферійному, дискримінаційному і обмежувальному становищі тисячі й тисячі козаків, не визнаючи за ними права повноправних членів суспільства. Можна сказати, що козаки з їхнім центром – це корпорація, тобто товариство людей, об'єднаних спільною історичною долею і схожими ментальними рисами.

Як уже говорилося, козацтво являло собою військовий чоловічий союз, який міг утворюватися першопочатково і діяти тільки в так званій лімітрофній (прикордонній) зоні, або Дикому полі, а воно якраз саме по собі і було маргінальною зоною. Будь-кому, хто так чи інакше ознайомлений з індоєвропейською міфологією, а також з типологічно близькими архаїчними традиціями, відомий феномен так званих чоловічих союзів, який детально розглядається в працях Ш. Вікандера, Г. Віденгрена, О. Хефлера і відомого дослідника релігій М. Еліаде. Не ставлячи за мету висвітлити проблему «чоловічих союзів», обмежимося коротким перерахуванням фактів, більш-менш установлених для архаїчних (а козацтво було саме архаїчною соціальною структурою) «чоловічих союзів». Це було співтовариство молодих чоловіків, що перебували в процесі довгої ініціації, внаслідок чого вони мали перейти з категорії «юнаків» у категорію «чоловіків», тобто повноправних членів суспільства. Сама ініціація мала характер перетворення «юнака», який досяг певного віку, на воїна з проміжним існуванням як члена зграї ізгоїв, котрий жив окремо від родичів і здійснював набіги (на сусідів тощо) з метою отримання засобів

⁷³⁰ Скальковский А. Похороны запорожца в 1772 году // Киевская старина. 1898. №2. С. 43 – 48.

існування. Першим, і найбільш значущим, елементом ініціації був обряд «посвячення у вовка»: на ініційованого одягали вовчу шкіру і вводили в стан трансу, внаслідок якого він втрачав відчуття спільності з людським родом і справді починав сприймати себе і своїх товаришів як вовків, що живуть за вовчими законами і втратили зв'язок зі світом людей. Вступаючи в «чоловічий союз», людина не просто виконувала ритуал «перетворення на вовка», але й шляхом жорстких магічних маніпуляцій ставала ним у містичному розумінні. До того ж низці фольклорно-міфологічних асоціацій належить образ «вовкулаки» у слов'янській традиції, що означало того, який носить вовчу шкіру.

Незважаючи на те, що після прийняття християнства релігійна складова культу вовка і містерій «чоловічих союзів» деградувала до фольклорних рудиментів, витіснених на рівень так званої нижчої міфології, «архетип» войовничого співтовариства ізгоїв, що сіють навколо себе смерть, і надалі відтворювався впродовж усієї європейської історії. До цієї схеми ідеально вписуються англійські пуритани і французькі гугеноти, чеські таборити, які за дванадцять років (1419 – 1431) втопили у крові всю Центральну Європу, деякі чернечі ордени (тамплієри або тевтонці). Характерно, що карпатський різновид козаків мав назву «опришків». До речі, зовнішнім атрибутом опришків була прив'язана до сідла собача голова, що нагадувало давній тотемний культ вовка. Однак річ не у збігу деталей, а фундаментальній родовій рисі згаданих співтовариств: ізоляції від середовища, що їх породило, це по-перше. По-друге, внаслідок певного неописаного психологічного механізму замкнене на собі одностатеве співтовариство спроможне накопичувати величезну енергію войовничості і ненависті.

І як би ми не ставилися до запорозького козацтва, оспівуючи його подвиги і боротьбу проти поневолення у піснях і літературних творах, треба прийняти незаперечний факт, що вказані особливості «чоловічих союзів» притаманні і їм, тим більше, якщо аналізувати їх ментальність. Ось приклади втрат мирного населення в Південній Волині – одному з епізодів жакерії 1648 р. і Збараської війни 1649 р. За даними фіскальних присяг у Кременецькому повіті від лютого 1650 р. із 23 тис. дворів, зафіксованих на 1630 р.⁷³¹, вціліло ледь більше як 3100 (13,5%). Тут можливе певне перебільшення втрат з метою отримати фіскальні пільги, та все одно є підстави констатувати, що за перші два роки війни зникло від 80 до 85% мирного населення, тобто не менше 100 тис. осіб. Як записано у згаданих присягах, людей «стинали» козаки та коронні жовніри, винищував голод, енергійнішій частині вдалося втекти з небезпечного регіону «на Україну» (тобто за Дніпро, на південні рубежі Московської держави у майбутню Слобожанщину)⁷³².

⁷³¹ Крикун М. Г. Чисельність населення Волинського воєводства у першій половині XVII ст. // З історії Стародавності і Середньовіччя. №24. Львів, 1988. С. 73 – 74.

⁷³² Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – XVII ст. Київ: Критика, 2002. С. 191.

Коли ж війна точилася на власній території як громадянська, «право шаблі» часом не вирізняло серед мирного населення «наших» і «їхніх»: вояки однаково завзято грабували тих і тих. Численні охоронні універсали Богдана Хмельницького, що містять грізні застереження проти козацьких грабунків у православних монастирях та українських містах⁷³³, краще за будь-які докази свідчать про «нормальність» козацького війська під цим кутом зору⁷³⁴. А ось зразок козацьких дій у липні 1648 року, засвідчений універсалом Богдана Хмельницького з наказом покарати козаків, які пограбували Прилуцький Густинський монастир: «Иноков велице побожних... зпустошили, чернцов окрутне мордовавши збили, а иных людеи, ктиторов месца того святого насмерть позабивали, речи и спряты церковные квалтовне пошарпали»⁷³⁵. Пограбування нерідко супроводжувалися профануванням святинь, у тому числі власної конфесії, що могло символізувати утвердження над противником, якого з цієї святині вибито.

Навіть з такого побіжного огляду можна дійти висновку, що задана інтенція «чоловічого союзу», якими були козаки, показує їхні дії не тільки щодо справжнього ворога – поляків, а й нерідко щодо одноплемінників. У цьому зв'язку доцільно звернути увагу на зв'язок чеських таборитів з українськими братствами. Відомо, що гуситська криза почалася як релігійно-політичний рух, але варто тільки ситуації вийти з-під контролю державної влади, і слов'янський Табір буквально впродовж двох-трьох років самоорганізується за законами класичного військового «чоловічого союзу», зберігаючи релігійно-реформаторську складову тільки як легітимізуючу основу. Вже в середині 1420-х рр. Табір перетворився на класичний центр варварської розбійницької республіки, звідки здійснювалися вилазки на терени, достатньо далекі від корінних чеських земель, із завданнями, які не мали нічого спільного з пропагандою якихось релігійних догматів. Спочатку рух гуситів не був єретичним. Помірковані гусити сприймали таїнства в основному в католицькому дусі, закликали лише до реформування церкви, вимагали спростити літургію і ввести богослужіння чеською мовою. Єрессю рух гуситів став після того, як до нього приєдналися релігійні течії маніхейського спрямування катарів, вальденсів, альбігойців і віклефіїстів, створивши у русі гуситів радикальне крило таборитів⁷³⁶. Лідерами непримиренних таборитів стають харизматичні особистості, як, наприклад, професійний кондотьєр Ян Жижка. Закінчилися гуситські війни, як відомо,

⁷³³ Універсали Богдана Хмельницького, 1648 – 1657 / упор. І. Крипякевич, І. Бутич. Київ: Знання, 1998: Густинському монастирю 1648 р. (с. 76), місту Ніжину 1650 р. (с. 108), Мчарському монастирю 1651 р. (с. 117), київським міщанам. (с. 133) та ін.

⁷³⁴ Яковенко Н. Паралельний світ. С. 203.

⁷³⁵ Універсали Богдана Хмельницького. С. 78 (універсал від 12. VII. 1648).

⁷³⁶ Дворнік Ф. Слов'яни в європейській історії та цивілізації. Розділ VIII, реформація в Чехії та її наслідки; пер. з англ. . Київ: Дух і літера. 2000. 528 с.

переформатуванням військових еліт на місцевому рівні, що цілком влаштувало гуситську шляхту, після чого вона сама допомогла добити або видавити з Чехії колишніх «братів».

Цікавий і подальший розвиток цього імпульсу до реанімації архаїчних військових співтовариств, що виник у крайній західній точці слов'янського світу. Вже в 1440-ві роки в сусідній з Чехією Словаччині починається повстання «братчиків», яке було вибудоване за відвертою таборитською моделлю і очолювалося професійним кондотьєром Яном Іскоєю. Після переоформлення місцевих еліт, верховний гетьман Австрійської землі, граф Шаришський Ян Іскра допомагає знищувати і видавлювати в сусідні українські землі «братчиків», до речі, серед яких з самого початку було багато українців⁷³⁷. Наприклад, волинський князь Федір Острозький зі своїм загоном кілька років підтримував гуситів. Є відомості також про русняків із Львівщини і Закарпаття⁷³⁸.

Яким чином події, що відбувалися у Чехії і Словаччині, пов'язані з гуситським рухом, особливо з його радикальним крилом, України, зокрема, козацтва й організованих ним братств? Дати відповідь на це питання нам допоможе один документ, знайдений у відділі рукописів Російської національної бібліотеки в Петербурзі (зібрання М. П. Погодіна №840). Йдеться про антигуситський трактат за назвою «Достоинь бо есть и се възыскати, откуда такова манаїйськаа ересь паку начало прїат в последняя дни: Толико хулы на честныя иконы и на Честного и Животворящего Креста, и на иноческий чин»⁷³⁹. За водяними знаками Погодінський збірник №840 датується 40-ми роками XIV ст. Текст написаний українським напівстатутом. На арк. 18 зв. міститься залишок запису: «Боже благослови сию книгу Пасию писать». На арк. 26 зв. і 27 є ще один запис українською мовою такого змісту: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа, Аминь. Писал дьяк Данило в богоспасеном граде Смотричи. Жебы сия книга, рекомая Пасия, жебы не отдалена была от отца Самоиля, а хто бы си могл отдалити, той бы был проклят»⁷⁴⁰. Це дозволяє висловити припущення, що збірник був написаний в Україні, на Поділлі. Містечко Смотричі, розташоване в гирлі річки Яромирки, лівої притоки Дністра, володіння князів Потоцьких, лежало за 30 км від міста Кам'янець-Подільський; з 1448 р. село Смотричі було під владою Польської корони⁷⁴¹. Тут, у великому українському культурному центрі, в кінці 20-х – початку 30-х рр. XVI ст. в сім'ї дрібного шляхтича народився

⁷³⁷ Дворнік Ф. Слов'яни в європейській історії та цивілізації. Розділ VIII, реформація в Чехії та її наслідки.

⁷³⁸ Всесвітня історія: Навчальний посібник / Б. М. Гончар, М. Ю. Козицький, В. М. Мордвінцев, А. Г. Слюсаренко. Київ: Знання, 2002. С. 231.

⁷³⁹ Российская национальная библиотека, собр. М. П. Погодина, №840, л. 1-138 об.

⁷⁴⁰ Там само, арк. 26 зв. – 27.

⁷⁴¹ Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные имп. Археологическою комиссиею. Санкт-Петербург, 1846. Т.1. №4.

і виріс Герасим Данилович Смотрицький, згодом відомий письменник і громадський діяч, який брав участь у виданні Острозької Біблії (1581). Цілком можливо, що дяк Данило і Данило Смотрицький – одна і та сама особа, тобто, батько і дід двох великих українських просвітників, поетів і граматики Герасима і Мелетія Смотрицьких⁷⁴².

У тексті знайденого трактату йдеться про поширення і загальний характер маніхейської ересі в Україні, що є важливим для розуміння ментальності козацтва. У ньому написано буквально таке: «Сїи бо новопросвещенїи, колми сут лучшеи тех, яко не токмо во едином граду или веси жилище имеют и пребыванїе, якоже они тогда, но много множество монастырей, церкви по всей вселенней воздружиша ся, и не токмо въ пустынях, и въ горах, и въ врьтепах, въ пещерах и въ пропастьех земних много множество водворишася»⁷⁴³. З тексту стає відомо, що гусити з «дружини» Богдана вільно проживали в Україні громадами, займалися в містах торгівлею і ремеслом, набували майно, проповідували своє вчення. Автор тексту ставить знак рівності між вченням «гусів» і богомолів⁷⁴⁴.

Без сумніву, поширення маніхейства в Україні, яке прийшло з чеськими «братами», не могло не відбитися на релігійному світорозумінні українського суспільства, тим більше, що цей вплив чітко прослідковується в польсько-литовському аріанстві (соцініанстві). Так чи інакше, але українські братства, які виникли після появи послідовників таборитів, до певної міри пов'язані з чеськими братствами. Тому вони й мали маніхейське забарвлення, що підтверджував М. Грушевський, говорячи про «безсумнівно... впливи гуситства»⁷⁴⁵.

Цей відступ зроблений для того, щоб краще зрозуміти ментальні особливості козацтва, показати, наскільки ця проблема неоднозначна і як багато чинників впливали на формування антропологічної сутності менталітету. Адже різнобічно сформований козацький менталітет під впливом багатоетнічності Дикого поля, самої козацької організації як «чоловічого військового союзу», основним спрямуванням якого була оборона своєї землі, маніхейський вплив, який прийшов з Чехії і проявився в діяльності братств і самої Січі – все це не могло не відбитися на суспільних процесах, часто-густо мало й негативні наслідки.

До речі, якщо подивитися на структурну будову Запорозької Січі та її ритуалізоване життя, то зрозуміємо, що це також було братство у його класичному середньовічному розумінні: тут є виборний «батько» – отаман, старшина, рядові члени, «учні», система посвят і святкових ритуалів – братчин. Як і

⁷⁴² Див.: Бегунов Ю. К. Ян Гус и восточное славянство // Труды отдела древнерусской литературы. Санкт-Петербург–Москва: Наука, 1996. С. 360.

⁷⁴³ Российская национальная библиотека, собр. М. П. Погодина, № 840. л. 136.

⁷⁴⁴ Бегунов Ю. К. Ян Гус и восточное славянство. С. 363.

⁷⁴⁵ Грушевський М. Історія української літератури в 6 т. Т. 5. Київ: Либідь, 1995. 352 с.; цит. за: Флоровский А. В. Чехи и восточные славяне. Т. 1.2.2. Прага, 1935. С. 435.

у братствах, у козацькій організації було багато таємничого і навіть містичного. Наведемо одну цитату: «В Україні-Русі вже у рамках Речі Посполитої складаються дві тенденції. Перша прагне покласти в основу Gesellschaft, що продовжує традицію самосвідомості церковної організації та Литовських конституцій. Найяскравішим її представником був митрополит Петро Могила. Як свідчить листування митрополита з папою у 1644 – 1645 рр., Петро Могила був готовий іти на широкий компроміс із західною церквою. Погоджуючись визнати примат папи римського, П. Могила наполягав на збереженні конфедеративного принципу, усталеного у східному християнстві. У разі прийняття пропозиції українського ієрарха, церква, природно, отримувала автокефалію, Могила – титул патріарха, а перед Річчю Посполитою відкривався шлях перетворення на конфедерацію трьох народів. Політична концепція Петра Могилы та подібні проекти соціальної верхівки, що постали пізніше, згоріли у вогні української жакерії XVII ст. Проте залишилася могутня прозахідна течія в українській культурі, яка спиралася на систему освіти. Протилежну традицію підтримували фундаменталістські течії в українському суспільстві, що були представлені православними братствами, войовничими антикатолицькими полемістами та низовими соціальними течіями, політичним лідером яких була Запорізька Січ»⁷⁴⁶.

І річ не тільки в суперечностях офіційної позиції соціальних верхів, з одного боку, і козацтва – з іншого. Річ в іншому – у вихідній маргінальності самого козацтва – етнічній, соціальній, релігійній, що призводило до завищення його в українському суспільному просторі. Варто додати його войовничість до всіх і всього, маніхейське несприйняття іншого, але цим іншим був не тільки ворог, але й свій український селянин, міщанин.

Ситуація ще більше погіршилася після Переяславської ради та Березневих статей, коли козацтво опинилося розділеним по обидва боки Дніпра під керівництвом старшинської владної еліти на проросійську і пропольську орієнтацію, ставши один стосовно іншого чужим – не своїм, що теж підтверджується маніхейською традицією. Чим ще можна пояснити жахіття самознищення як самих себе (козаків) у протиборстві, так і мирного населення в роки Руїни? Не треба недооцінювати вплив чеських братів на українські братства і Запорозьку Січ. Адже це вони започаткували не тільки появу маніхейства в Україні, але й реформаційні процеси ще до М. Лютера в Європі і Речі Посполитій зокрема. Це вони в 1618 р. спровокували Тридцятилітню війну з католиками, внаслідок якої три четверти населення Європи було винищено. Повішена людина на дереві в цей період була мало не буденним пейзажем.

⁷⁴⁶ Юрій М. Ф. Соціокультурний світ України. Вид. 2-е. Київ: Кондор, 2004. С. 296.

Загалом, можна констатувати, що етнічні, соціальні, релігійні та інші процеси, які відбувалися в Україні в XVI – XVII ст., цілком уписуються в загальноєвропейський вимір. Як зазначав Л. Баткін, «українська культура та соціальне життя епохи Середньовіччя були більш або менш близькими до Заходу з деяким відставанням у часі»⁷⁴⁷. Справді, це й процеси націотворення, помітні соціокультурні зміни, у тому числі й заснування власної Козацько-гетьманської держави, що збігається з державотворчими процесами в Європі, тільки там йшло формування абсолютистських держав. Українське суспільство безпосередньо було втягнене в них, а це не могло не позначитись і на змінах антропологічності, що позначилось у ментальності та характері козацтва.

Саме під цим кутом зору необхідно розглядати Національно-визвольну війну під проводом Богдана Хмельницького, адже одним із пунктів укладеного Зборівського договору була вимога скасування унії. Ось слова Богдана Хмельницького до польського короля Яна Казимира: «Щоби наша грецька віра залишилася недоторканною, як раніше, без унії і уніатів. І щоби ніде ніякої унії не було»⁷⁴⁸. До речі, це питання вже порушувалося у монографії «Україна найдавнішого часу – XVIII ст.: цивілізаційний аспект»⁷⁴⁹. Із сказаного випливає висновок, що антропологічність українського козацтва в її ментальному вимірі формувалася на тлі тих історичних та соціальних процесів, що відбувалися у Європі, починаючи з індоєвропейських часів, накладаючись на особливості етнічного, суспільного, культурного і релігійного життя зі збереженням традиційного укладу. Антропоцентричні зміни, що відбувалися в козацькій Україні, протікали в рамках європейського цивілізаційного процесу.

Знаний український козакознавець Тарас Чухліб на основі історично-лінгвістичного аналізу й інших методів дослідження текстів офіційної документації Війська Запорозького другої половини XVII ст. переконливо показує, як утверджувалося поняття «народ», що йшло від архаїчного сприйняття народу як окремого етносу, який проживав у східних воєводствах Корони Польської та південно-східних воєводствах Великого князівства Литовського, як це поняття поступово еволюціонувало у напрямі назви об'єднаного Військом Запорозьким державного об'єднання усіх суспільних станів. Це дає підстави говорити про початковий процес творення протягом середини – другої половини XVII ст. ранньомодерної української нації⁷⁵⁰.

⁷⁴⁷ Баткін Л. М. Несколько нудных замечаний // Одиссей. 2001. Москва: Наука. С. 48.

⁷⁴⁸ Немирич О. В. Міст між Сходом і Заходом. Торонто, 1997. С. 177.

⁷⁴⁹ Див.: Юрій М., Алексієвець Л., Калакура Я., Удод О. Україна найдавнішого часу – XVIII ст.: цивілізаційний аспект. Книга перша. Тернопіль: Астон, 2012. С. 608 – 655.

⁷⁵⁰ Чухліб Т. «Усі жителі української породи...»: мовна та свідомісна еволюція поняття «народ» у Війську Запорозькому (друга половина XVII ст.) // Чорноморська

5.3. Українські гетьмани і козацька старшина як передова верства національно-визвольного і державницького руху

Визначний український історик, філософ і громадський діяч В'ячеслав Липинський неодноразово наголошував, що нація спроможна мобілізуватися і створити державу за умови, якщо вона сформує провідну верству, власну еліту. Ось таку верству українського народу в XVII ст. представляли козацька старшина і українська шляхта. Осмислення її ролі в розгортанні національно-визвольного і державницького руху з погляду історичної антропології видається актуальним, оскільки сучасна Україна, виступаючи спадкоємицею традицій попередніх поколінь, дедалі частіше звертається до досвіду державотворення козацько-гетьманських часів XVII – XVIII ст. Державницькі ідеї і сама козацька держава залишили по собі колосальну історико-політичну спадщину, знання та використання здобутків яких не тільки збагачують державницький досвід України, але й за творчого їх використання дають змогу уникнути багатьох помилок⁷⁵¹.

Означена проблема була предметом доволі значної кількості фахових праць. Діяльність українських гетьманів і козацької старшини висвітлювали М. Грушевський⁷⁵², І. Крип'якевич⁷⁵³, Д. Яворницький⁷⁵⁴, О. Апанович⁷⁵⁵, В. Смолій⁷⁵⁶, М. Котляр⁷⁵⁷, Т. Чухліб⁷⁵⁸, Н. Яковенко⁷⁵⁹ та багато інших знаних дослідників.

Оскільки запропонована праця розрахована не лише на фахівців, але й широке коло читачів, нагадаємо деякі хрестоматійні терміни і поняття. Слово «гетьман» (нім. «Haupmann») – головна людина, вищий військовий чин) в

минувшина: Записки Відділу історії козацтва на Півдні України, випуск 12 /за ред. В. А. Смолія. Одеса : Типографія «Друк Південь», 2017. С.19.

⁷⁵¹ Куташов І. Державотворчі ідеї у політичній думці доби Гетьманщини: автореф. докт. політ. наук. Київ: КНУ ім. Т. Шевченка, 2008. С.3.

⁷⁵² Грушевський М. Історія України-Руси. Том VII. Розділ VI. Київ: Наукова думка. 628 с.

⁷⁵³ Крип'якевич І., Гнатевич Б., Стефанів З. та ін. Запорозьке військо // Історія українського війська. Львів: Світ, 1992. 702 с.

⁷⁵⁴ Яворницький Д. Історія запорізьких козаків: у 3-х т. Львів: Світ, 1990. Т.1. 321 с.; Т.2. 392 с.; Т.3. 456 с.

⁷⁵⁵ Апанович О. Гетьмани України і кошові отамани Запорізької Січі. Київ: Либідь. 1993. 287 с.

⁷⁵⁶ Смолій В. Володарі гетьманської булави. Київ: Варта, 1995. 560 с.

⁷⁵⁷ Котляр Н., Смолій В. А. Історія в жизнеописаниях. Киев: Наукова думка, 1990. 256 с.

⁷⁵⁸ Чухліб Т. В. *Гетьмани України-Русі*. Донецьк: ТОВ ВКФ БАО, 2012. 304 с.

⁷⁵⁹ Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – XVII ст. Київ: Критика, 2002. 416 с.; її ж. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. Вид. 2-е, доп. Київ: Генеза, 2005. 585 с.

Україні означало лідера українського реєстрового козацтва. Пізніше (починаючи з Богдана Хмельницького) гетьманами називали правителів Української козацької держави. Гетьманів вибирали на загальній (генеральній) раді козаків і вони володіли всією повнотою військової і цивільної влади: очолювали армію, адміністративну і судову системи України (на відміну від Польщі і Литви, де гетьман – великий коронний і польний – тільки командувач військ).

Уперше гетьманом українських козаків польський король назвав в 1576 р. командира реєстрових Богдана Ружинського і надав йому знаки гетьманської влади (клейноди). Вони містили прапор, бунчук, булаву, печатку, литаври і каламар. Традиція клейнодів має східне походження. Бунчук (кримсько-татарське слово) використовувався в Османській імперії як знак стану і влади паші, звідти він був запозичений у Польщі, а згодом – в Україні. Бунчук – це довгий дерев'яний жезл з металічною кулею на кінці, з-під якого звисали конячі хвости. Булава (лат. *Bulla*) – ударна зброя, що уособлювала в Україні символ гетьманської влади. Булаву вручали гетьману після його обрання. Отримував булаву і наказний гетьман, якого призначали виконувати обов'язки гетьмана під час походу або битви. Наказних (від слова «наказ») зазвичай призначали самі гетьмани або в надзвичайних випадках їх вибирали на козацькій раді. Печатка Війська Запорозького скріплювала всі найважливіші документи, що видавалися гетьманами. Литаври – різновид барабанів, залізних або срібних, обтягнутих шкірою. Їх також використовували на урочистих заходах у присутності гетьмана. Каламар – чорнильниця, що була клейнодом писарів Війська Запорозького. Символом влади полковників були перначі (шестикутний різновид булави)⁷⁶⁰.

Вищим органом влади Української козацької держави була Генеральна рада, на якій представники всіх полків вирішували важливі, окрім виборів гетьмана, питання (укладення іноземних угод тощо). Гетьман керував усіма справами, радячись зі Старшинською радою, чії владні повноваження з часом еволюціонувалися. Спочатку Старшинську раду обирали козаки, а згодом її почали призначати гетьмани, а у XVIII ст. – російська влада. До складу Старшинської ради входили полковники і генеральна старшина: обозний, писар, суддя, підскарбій, осавул і хорунжий. Генеральний обозний вважався найважливішим після гетьмана, він відповідав за артилерію, брав участь у Генеральному суді, а в Генеральній канцелярії відповідав за всі військові справи. Генеральний писар, по суті, виконував роль канцлера. Він був охоронцем печатки і завідував Генеральною канцелярією, вів усю гетьманську переписку, включаючи дипломатичну, а також в його обов'язки входила постійна присутність на засіданнях Генерального суду. Генеральний суддя

⁷⁶⁰ Таирова-Яковлева Т. Гетьманы Украины. История о славе, трагедиях и мужестве. Москва: Издательство Центрполиграф, 2011. С.9.

(зазвичай їх було два) очолював Генеральний суд і видав усіма земельними позовами. Генеральний підскарбій видав податками, визначав їх розміри і очолював Генеральну канцелярію казни (Скарбова канцелярія). Генеральний осавул (їх також було двоє) відповідав за порядок у полках, ведення реєстру, підготовкою до походів. Генеральний хорунжий оберігав гетьманську хоругву (прапор), очолював особисту охорону гетьмана⁷⁶¹.

Усі ці посади обіймали конкретні люди, на жаль, відомостей про них збереглося обмаль. Не ставлячи перед собою мету охарактеризувати кожного з українських гетьманів і представника козацької старшини, оскільки це не реально, все ж визначимо найвпливовіших у своїй харизматичності і відданості Україні тодішніх провідників українського козацтва.

Однією з найвидатніших і знакових постатей в історії України XVII ст. був Петро Конашевич (Сагайдачний). Він став першим українським гетьманом у повному розумінні цього слова. Тобто він не просто очолив реєстрове козацтво, але й відіграв провідну роль у політичному і культурному житті України. Народився майбутній гетьман приблизно в 1570 році в селі Кульчиця Самбірського повіту і походив зі сім'ї українського шляхтича Конона з роду Конашевичів-Попелей. Прізвисько Сагайдачний він отримав пізніше, вже на Запоріжжі. Після закінчення Острозького колегіуму П. Сагайдачний переїхав до Києва, де певний час працював домашнім учителем у міського судді Яна Аксака. Потім з невідомих причин залишив роботу і виїхав на Січ, назавжди пов'язавши свою долю з козацтвом. Це відбулося орієнтовно в 1601 році⁷⁶².

У 1606 р. козаки обрали П. Сагайдачного гетьманом. Варто зазначити, що він помітно виділявся в козацькому середовищі. Освічений, вірогідно, ознайомлений з античними зразками військової тактики, маючи в своїх планах набагато більш широкі горизонти, крім тимчасової вигоди, він зумів налаштувати і повести за собою козаків. Як писав сучасник подій Яків Собеський, «взагалі ця людина великого духу, яка шукала небезпеку. Не цінувала життя, в бій ішла першою, виходила останньою, завжди розсудлива, завжди діяльна»⁷⁶³. Після обрання гетьманом, П. Сагайдачний провів реформу козацького війська за зразком регулярних армій тогочасної Європи. Був уведений полково-сотенний устрій, військо мало бути вписане у козацький реєстр, провадився постійний козацький вишкіл, встановлені регулярні гетьманські стройові огляди та жорстка дисципліна. Про те, що гетьман мав важку руку та суворий норов, згадують чи не всі сучасники та історики козацтва. «Дисципліну в козацьких полках Сагайдачний удержував дуже строгу,

⁷⁶¹ Юрій М. Соціокультурний світ України. Видання 2-е. Київ: Кондор. С. 291-316.

⁷⁶² Яворницький Д. Гетьман Петро Конашевич Сагайдачний. Дніпропетровськ: Січ, 2002. С.27.

⁷⁶³ Грушевський М. Історія України-Руси. Т VII. С. 371 – 372.

неслухняних карав на горло», – писав І. Крип'якевич⁷⁶⁴. Гетьман прийняв рішення значно підвищити бойовий потенціал та мобільність кожного окремого воїна також за рахунок уведення замість лука сучасної зброї – рушниці та обов'язкового відтепер для козака коня.

Як пише І. Мельничук, у найзначнішій звитязі П. Сагайдачного – Хотинській війні 1621 р. з ним було 40 тис. козаків. Це була кульмінація особистої кар'єри гетьмана та остання і найбільш яскрава перемога козацької зброї у складі Речі Посполитої. Розлючений дошкульними випадками козаків (морські походи на чорноморські порти і Стамбул, що тривали з ранньої весни – до пізньої осені) та діями Польщі у складі антитурецької коаліції, сам султан Осман III на чолі величезної 150-тисячної армії рушив в українські землі, щоб раз і назавжди усунути проблему козацької та польської загрози. Перед Річчю Посполитою реально постало питання життя або смерті: на молдавському фронті Польща тримала лише 35 тис. жовнірів. Лише прихід перед самим початком битви козацького війська вирівняв ситуацію. Головний удар турків прийшовся на козацькі полки, які практично не виходили з кровопролитного бою упродовж всієї війни – тобто більше п'яти тижнів. Урешті 8 жовтня між сторонами було підписано мир на довоєнних умовах. Тріумф козацької армії був і особистим тріумфом гетьмана П. Сагайдачного⁷⁶⁵.

Наступним вагомим кроком гетьмана П. Сагайдачного, який вкладався у загальну стратегію відновлення державних ознак України, стало несподіване для польської владної еліти єднання січового товариства з Православною церквою і освітнім братським рухом. Повернувшись з походу 1618 р. на Москву, П. Сагайдачний не пішов на Січ, а раптово попрямував з усім військом до Києва, де його було «проголошено Гетьманом над Київською Україною та Гетьманом всього Війська Запорозького»⁷⁶⁶, що само по собі було зухвалим учинком. Але П. Сагайдачний почувався скоріш не зухвало, а впевнено. Тут він реалізує два надзвичайно важливі для майбутнього України рішення: записується «з усім двадцятитисячним Військом Запорозьким до Київського братства»⁷⁶⁷. Український дослідник, військовий за фахом, Л. Коваленко дає цьому факту таку яскраву оцінку: «Прийнявши братство під свою козацьку опіку і захист, Сагайдачний зробив незвичний, безпрецедентний для того часу історичний крок – поставив зброю на охорону освіти, культури і православ'я,

⁷⁶⁴Крип'якевич І. Запорозьке військо. С. 183.

⁷⁶⁵ Мельничук І. Діяльність гетьмана П. Сагайдачного з формування української військово-патріотичної еліти // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету ім. В. Гнатюка. Серія: Історія. Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2014. Вип. I. Ч. 3 С.9.

⁷⁶⁶ Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. С. 146.

⁷⁶⁷ Яворницький Д. Історія запорізьких козаків. Т. I. С. 20.

можна сказати, гуманізував зброю»⁷⁶⁸. З цієї миті українська культурна та літературна спільнота, що переживала на той час ренесансний підйом, раз і назавжди стала на підтримку козацької справи, надаючи старшинській еліті могутню ідеологічну, пропагандистську та історико-філософську підтримку.

Вольовим рішенням П. Сагайдачний відновлює православну ієрархію, ігноруючи Берестейську унію (1596 р.). Як вихованець Острозької академії, він був просякнутий волелюбним патріотичним духом і сам рахувався давнім членом Львівського Ставропігійного братства⁷⁶⁹, тому, як ніхто інший, розумів, що після смерті старого князя К. Острозького 1608 р. тримати знамено православ'я в Україні зі значних фігур, крім козацького гетьмана, нікому – більшість православних ієрархів перейшли до уніатів. Тому, не покладаючись більше на обіцянки польського короля якимсь згодом розв'язати проблему православ'я, він скористався проїздом через Україну з Москви Єрусалимського патріарха Феофана. Гетьман бере його під охорону козаків і звертається з проханням висвятити митрополита і єпископів. Патріарх Феофан довго вагався, розуміючи, що формально знаходиться на території польського короля, де, до того ж, активно діють єзуїти. Але П. Сагайдачному вдалося схилити патріарха Феофана на свій бік і здійснити свої наміри.

Православна ієрархія (митрополит, єпископи), висвячена патріархом, мала бути визнана урядом і не повинна зазнавати гоніння від влади Речі Посполитої. Це був значний успіх: фактично визнавалася автономна козацька республіка в Україні на чолі з обраним гетьманом. Скасовано було попередні баніції (оголошення козаків поза законом), повернуто козакам Трахтемирів та право осідати у містах. Після того гетьман виконав свою частину угоди – українські козаки взяли участь у Хотинській війні і фактично врятували Річ Посполиту від знищення⁷⁷⁰. Таким чином, за гетьманування П. Сагайдачного та, значною мірою, завдяки його особистим зусиллям в Україні була побудована організаційна модель автономної держави на підставі національної ідеології, професійної армії, що стала у нагоді наступникам гетьмана під час козацько-польських воєн 20 – 40-х рр. XVII ст. і подій Хмельниччини.

У контексті козацького державотворення на не меншу увагу заслуговує один зі спадкоємців традицій П. Сагайдачного гетьман Богдан Михайлович Хмельницький⁷⁷¹. Він народився 27 грудня 1595 р. в селі Суботів (одна з версій) у родині сотника Чигиринського полку Михайла Хмельницького.

⁷⁶⁸ Коваленко Л. Петро Конашевич Сагайдачний (до 380-річчя від дня смерті) // Воєнна історія. 2002. №2. С. 103 – 110.

⁷⁶⁹ Яворницький Д. Історія запорізьких козаків. Т.1. С.147.

⁷⁷⁰ Мельничук І. Діяльність гетьмана П. Сагайдачного з формування української військово-політичної еліти. С.10.

⁷⁷¹ Смолій В. А., Степанков В. С. Богдан Хмельницький. Київ: Арії, 2013. 656 с.

(В літературі існують різні версії про місце народження Богдана Хмельницького). Освіта Богдана Хмельницького почалася в Київській братській школі, після закінчення якої він вступив до Єзуїтського колегіуму у Ярославлі, а згодом продовжив навчання у Львові. Характерно, що опанувавши мистецтвом риторики і письма, а також досконало польською мовою та латиною, Богдан Хмельницький не перейшов у католицизм, а залишився вірним батьківській вірі (православ'ю).

У 1620 – 1621 рр. Богдан Хмельницький бере участь у польсько-турецькій війні, під час якої гине його батько, а він сам потрапляє в полон. Після двох років полону йому вдається втекти (за іншими даними, був викуплений родичами). Після повернення до Суботова записався в реєстрове козацтво. Потім у біографії Богдана Хмельницького починається низка походів на чолі запорожців на турецькі міста. Під час повстання козаків 1630 – 1638 рр. його ім'я згадується під час укладання договору про капітуляцію, який був написаний рукою Богдана Хмельницького (як генеральним писарем у повсталих козаків) і підписаний ним та козацьким старшиною.

Джерела свідчать про те, що в 1634 р. Богдан Хмельницький брав участь разом з поляками в облозі Смоленська. Він зумів привернути до себе короля Польщі Владислава IV. На думку сучасників, головний ворог Речі Посполитої врятував життя королю, за що пізніше був заохочений золотою шаблею. У 1644 – 1646 рр. брав участь у війні Франції з Іспанією, командуючи більш ніж двотисячним загоном козаків. Скориставшись відсутністю Богдана Хмельницького, польський підстароста Я. Чаплинський напав на його хутір, викрав цивільну дружину і забив до смерті сина Богдана Остапа. Марні спроби шукати відплати у суді призвели до того, що Богдан Хмельницький підняв у січні 1648 р. козаків на бунт, які проголосили його гетьманом. Це був початок нового козацького повстання, яке незабаром переросло в Національно-визвольну війну українського народу.

Державницька концепція Богдана Хмельницького починає формуватися з початком національно-визвольної війни. Перші її ознаки бачимо в універсалах гетьмана, де пояснювалися причини війни. У першому універсалі говориться: «...ми зазнали чимало шкоди і кривд від ляхів і різних панів, які порушили наші права і зневажали наше військо Запорозьке, через що Україна наша, і слава, і Божі дома мало не загинули... Ось чому хочу я шаблею знищити цього неприятеля»⁷⁷². Гетьман закликає народ до повстання для «оборони стародавньої грецької віри»⁷⁷³. Унія тут трактується не як теологічна, а як суто політична проблема. Адже саме унія стала одною з причин війни. У

⁷⁷² Тисяча років української суспільно-політичної думки: у 9 т., 14 кн. Т.3. Кн.1. Київ: Дніпро, 2001. С. 176.

⁷⁷³ Там само.

другому універсалі Богдан Хмельницький пропонує «скинути ярмо урядовців» і здобути свободу – ту, що «наші батьки кров'ю окупили»⁷⁷⁴.

Ігор Куташев вказує, що в тодішній суспільно-політичній думці формувалися дві концепції української державності. Перша ґрунтувалася на ідеї церковно-світського двовладдя, а друга – на ідеї козацько-гетьманського єдиновладдя. Дяк Григорій Кунаков надіслав до Москви документ, що був відправлений до Польщі – статті, які ніби хотів підписати Богдан Хмельницький з Річчю Посполитою. Текст статей був опублікований у III томі збірника «Акты к истории Южной и Западной России» 1861 року в Санкт-Петербурзі. Цей документ проливає світло на політичну концепцію Богдана Хмельницького, котра сформувалася на 1649 рік. Окрім уваги до становища православної церкви у межах Речі Посполитої, у ньому наголошувалося, що за Дніпром волості, міста, села підпадають владі гетьмана і Київського митрополита. Далі зазначалося, що гетьман і король повинні радитися між собою в усіх питаннях. Важливо, що Київський митрополит постає, згідно з документом, як співправитель гетьмана і глава всіх православних Речі Посполитої, що урівнюється у правах з главою католиків. Така концепція двовладдя гетьмана Війська Запорозького та митрополита Київського була спробою погодити дві концепції української державності, які існували ще до війни 1648 року – козацьку і шляхетсько-церковну, революційну і консервативну. Ця концепція не була реалізована у практичному житті, але принцип врахування інтересів церкви у державній політиці завжди залишатиметься одним із визначальних у політичних позиціях Богдана Хмельницького⁷⁷⁵.

Писар Богдана Хмельницького С. Зорка у «Панегірику» Б. Хмельницькому та І. Виговському від 1649 року писав, що Богдан піддався польському королю «по волі», але при тому він «звільняє вольність», тобто дає можливість козакам повернути собі колишні права та вольності. С. Зорка доходить висновку, що у руській краї є влада польської булави, а серед польського народу є руська слава, а не лише польська; у Польщі головним державним лідером є король Ян Казимир, а в Україні – гетьман Богдан Хмельницький. Виходячи з того, орієнтаційна політика на Польщу схвалюється як найбільш ефективна в цій ситуації. Йшлося про політичну позицію Богдана Хмельницького після підписання Зборівського трактату. Вона засвідчує, що на території України формувався своєрідний республіканський устрій з виборністю всіх його ланок. Богдан Хмельницький схилявся до «необхідності встановлення в Україні класичної для тогочасної Європи форми правління – спадкової

⁷⁷⁴ Тисяча років української суспільно-політичної думки: у 9 т., 14 кн. Т.3. Кн.1. С. 147.

⁷⁷⁵ Куташев І. Політичні погляди гетьманів Б. Хмельницького та І. Виговського: порівняльний аналіз // Політичний менеджмент. 2007. №1. С. 176.

монархії»⁷⁷⁶. Гетьман намагався створити місцеву династію правителів та поєднати її з європейськими монаршими домами шлюбними зв'язками, тому одружив свого сина Тимоша з дочкою молдавського господаря В. Лупула. Це мало забезпечити законність спадкової гетьманської влади, урівнювало українського гетьмана з європейськими правителями. Можливо, заснування спадкової монархії дещо суперечило демократичним традиціям козацтва, але, з іншого боку, така політика Богдана Хмельницького була цілком виправданою і на часі, бо в тодішній Європі домінувала спадкова монархія.

Березневі статті з московським царем 1654 року, укладані Богданом Хмельницьким, засвідчують його тактичну переорієнтацію на Москву як можливого міжнародного союзника. У статтях йдеться про підданство не Московській державі, а безпосередньо цареві. Крім того, союз двох держав мислився як союз вільного з вільним і рівного з рівним, як союз, що підписується, у першу чергу, для військової взаємопідтримки. Але з часом автентичні статті Богдана Хмельницького було сфальшовано. Водночас з договору видно, що заради союзу з Москвою Богдан Хмельницький пішов на суттєві обмеження прав і вольностей козацтва. Зокрема, на козацьких територіях встановлювався нагляд над збиранням податків, було висловлено побажання підпорядковувати Київського митрополита Московському патріарху, заборонені відносини гетьманів з турецьким султаном і польським королем, встановлювався контроль за зовнішньополітичною діяльністю Козацької держави, було відмовлено у регулярній платні Війську Запорозькому, обумовлено видачу московських утікачів тощо. Така була плата Козацької держави за орієнтаційну політику на Москву⁷⁷⁷.

Характеризуючи образ Богдана Хмельницького і наслідки Березневих статей, не можна оминати їх оцінку в творчості Т. Шевченка, який неодноразово звертався до постаті Богдана Хмельницького. Вперше – у 1837 році, в офорті «Смерть Богдана Хмельницького», а відтак свої враження про події минулого Т. Шевченко передав у роботах «Дари в Чигирині 1649 року», «Богданові руїни в Суботові», «Богданова церква в Суботові», в останніх переважає релігійний мотив. У поетичній творчості образ Богдана Хмельницького проходить у багатьох творах, зокрема, у віршах («Розрита могила», «Великий льох», «Стоїть в селі Суботові», «За байраком байрак», «Осії. Глава XIV», «Якби-то ти, Богдане п'яний» та ін.), драмах («Назар Стодоля», «Никита Гайдай»), російськомовній прозі («Близнець», «Прогулка с удовольствием и не без морали»). Оцінка Богдана Хмельницького є доволі

⁷⁷⁶ Куташев І. Політичні погляди гетьманів Б. Хмельницького та І. Виговського: порівняльний аналіз. С. 176 – 177.

⁷⁷⁷ Салтовський О. Концепції української державності в історії вітчизняної політичної думки (від витоків до початку ХХ сторіччя). Київ: ПАРАПАН, 2002. С. 63.

неоднозначною. У низці творів поет називає гетьмана «славним», «благородним», «праведним гетьманом», «козацьким розумним батьком». Водночас Т. Шевченко негативно оцінює наслідки єднання з Московією.

*Ото церков Богданова.
Там-то він молився,
Щоб москаль добром і лихом
З козаком ділився.
Мир душі твоїй, Богдане!
Не так воно стало;
Москалики, що заздріли,
То все очухрали.
Могили вже розривають
Та грошей шукають,
Льохи твої розкопують
Та тебе ж і лають,
Що й за труди не находять!
Отак-то, Богдане!
Занапастив єси вбогу Сироту Україну!
За те ж тобі така й дяка⁷⁷⁸.*

Найвідвертішого осуду Богдан Хмельницький дістав у вірші «Якби-то ти, Богдане п'яний», що був тривалий час заборонений до друку:

*Великий, славний! та не дуже...
Якби ти на світ не родивсь
Або в колисці ще упивсь...
То не купав би я в калюжі
Тебе преславного. Амінь⁷⁷⁹.*

У емоційному плані, і не тільки в емоційному, можна зрозуміти великого поета: якби не було Переяславської ради і Московської угоди, можливо, ми б не опинилися в «чорній дірі», якою була і є Росія, і невідомо навколо якого Сонця оберталася б Україна. Фактично Переяславський проект призвів до цивілізаційного краху Козацько-гетьманської держави Богдана Хмельницького⁷⁸⁰.

⁷⁷⁸ Шевченко Т. Зібрання творів. У 6 т. Київ: Наукова думка, 2003. Т.1. Поезія, 1847 – 1861. С. 67 – 70.

⁷⁷⁹ Шевченко Т. Зібрання творів. У 6 т. Київ: Наукова думка, 2003. Т.2. Поезія, 1847 – 1861. С. 308.

⁷⁸⁰ Горелов М., Моця О., Рафальський О. Цивілізаційний крах Переяславського проекту (Україна і Московія: історія співіснування та ворожнечі). Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2017. 256 с.

Водночас, намагаючись відповісти на це складне питання щодо того-часного вибору гетьмана, можна дійти до одного і того самого висновку: було б те саме, що маємо. Думка ця не нова. Є давня притча про Харуна ар-Рашида та його візира. Одного разу візир прибіг до халіфа й закричав: «Дай мені кращого коня, я хочу зараз же поїхати в Мешхед!». Той запитав: «Навіщо тобі в Мешхед?» – «Я пішов у свій сад, а там сидить Смерть. Побачивши мене, вона спохмурніла й пригрозила пальцем. Мені страшно. Я хочу якнайшвидше поїхати звідси». Візир негайно отримав коня халіфа і поскакав у Мешхед. І тоді Харун ар-Рашид пішов у свій сад. Там справді сиділа Смерть і посміхалася йому. Харун запитав, чому вона так непривітно зустріла його візира. І та відповіла: «Так я ж його в Мешхеді вже три дні очікую, а він тут вештається».

Цілком очевидно, що думка в цій притчі дуже глибока і зрозуміла. У кожного свій Мешхед. Існує щось таке, що досить жорстко визначає кожен конкретний вибір. А тому, чи існував (і чи існує) реально такий вибір – це досить серйозне питання. Ми вважаємо, що в багатьох випадках присутня лише ілюзія вибору. Є страшне слово «передумови», яке лякає. Однак передумови завжди існують: кожен уже зроблений крок значною мірою визначає всі наступні кроки. Й ухилитися від цього раніше вибраного шляху дуже складно. В цьому і криється коріння історії. Саме тому завдання, які ставить перед собою людина, нерідко обертаються прямо протилежними результатами.

Тут не можемо утриматися ще від однієї літературної паралелі – новели О'Генрі «Дороги, які ми вибираємо». По ходу справи Акула Додсон розповідає Бобу Гідболу історію своєї випадкової появи на Заході: в сімнадцять років він утік з дому і хотів потрапити до Й'ю-Йорка, але дійшовши до роздоріжжя, не знав, куди йти. Після довгих роздумів Акула пішов ліворуч і опинився зовсім не там, куди збирався. І ось тепер він часто думає, що було б, якби він вибрав іншу дорогу? На це Боб Гідбол філософськи йому відповів: «По-моєму, було б те саме. Річ не в дорозі, яку ми вибираємо; те, що всередині нас, примушує нас вибирати дорогу»⁷⁸¹.

Відштовхнімося від цих слів до подальших роздумів. Як уже зазначалося, у 1649 р. між Богданом Хмельницьким і королем був укладений Зборівський договір, перший пункт якого містив побажання про скасування унії. Щоправда, згідно з ратифікацією цього договору, унія, за клопотанням Папського престолу, залишалася на Правобережжі. Небажання керівництва Речі Посполитої і правлячої католицької церкви вступити в діалог з некатолицькими конфесіями, відмова надати рівні права некатолікам (протестантам і православним) завдала великої шкоди польській державі.

⁷⁸¹ Див.: Юрій М. Соціокультурний світ України. С.123.

Спроба встановити релігійну єдність Сигізмундом III, а потім й іншими польськими королями в надії на зміцнення державності не дала бажаного результату. Не було враховано основного: для цієї ідеї мало б бути відчуття єдності, співучасті. Але саме цього не могло бути і у католиків, і у православних, незважаючи на спробу уніфікувати ці дві конфесії. Саме існування реальних «Інших» як в особі католиків, так і в особі православних заважало встановленню єдності. Це по-перше. А по-друге, річ полягала ще й у тому, що Реформація та епоха Відродження привели до соціалізації людей, що дозволило їм включатись у різні соціальні процеси, тобто з'явився особливий вибір, що лежав за межами традиційного ортодоксального світогляду. Все це не могло не відбитися на долі Речі Посполитої. Відмова від конфесійної рівності в країні, а саме цього вимагала нова епоха, що несла не тільки соціалізацію, а й декорпоративізацію, призвела до створення, правда, вже дещо пізніше, у 1767 р., Торунської протестантської і Слуцької православної конфедерації, яка почала шукати підтримку за кордоном, що спричинилося до втручання іноземців у внутрішні справи країни, а потім і до поділів Речі Посполитої.

А що відбувалося в козацькій Україні Богдана Хмельницького? Зрозуміло, що при тому релігійному протистоянні, яке потягло за собою всі інші сфери етнічного, політичного й соціального протистоянь, про перебування в єдиному цілому, тобто у складі Речі Посполитої, не могло бути й мови. Тому й зверталися погляди в бік Росії, у якої, до речі, теж були свої причини ненавидіти поляків. Починаючи з останніх років правління Івана Грозного, Росія жила в умовах політичної невизначеності та ідеологічного розбрату. Цар багато зробив для знищення почуття єдності зі священним минулим та внутрішньої солідарності між сувереном, церквою та сім'єю, тобто того, що декларувалося під час заснування Московії. Початок XVII ст. приніс із собою ще більшу гіркоту військових поразок та економічного занепаду. Двічі – у 1605 і 1610 рр. – Москву перемагали й захоплювали польські війська; у 1618 р. вони взяли її в облогу і просунулися далеко на схід. Боротьба з могутньою Польщею поглибила залежність Московії від шведів, які використали можливість для заволодіння Новгородом та іншими землями. Щоб зменшити залежність від шведів, Росія звернулася за допомогою до більш віддалених німців, англійців та голландців, які отримали винагороду у вигляді вигідних економічних концесій⁷⁸².

Конфронтація з Польщею була першим лобовим зіткненням із західною культурою, ідеологією та релігією. Цей могутній західний сусід був майже цілковитим культурним антиподом Московії. Польсько-Литовська

⁷⁸² Юрій М. Соціокультурний світ України. С.187.

унія, як уже зазначалося, була швидше вільним утворенням, ніж монолітною автократією. Космополітичне населення Речі Посполиті включало не тільки польських католиків, а й православних з України, Білорусі, а також великі відособлені спільноти кальвіністів, соцініан та євреїв. У різкому контрасті з містичною набожністю та неоформленим фольклором Московської держави Польща керувалася латинським раціоналізмом і стилізованою літературою Ренесансу. Найважливішим було, однак, те, що Польща Сигізмунда III була авангардом європейської контрреформації. Єзуїти розпалили у Сигізмунді той самий месіанський фанатизм, яким іосифляни заразили Івана Грозного піввіком раніше. Охоплений подібним страхом перед ересю і повстанням, Сигізмунд скористався перекладом Іванової відповіді чеським «братам» як підтримкою у своїй власній антипротестантській кампанії у Білорусі та Україні. Оскільки його володіння були більш розкиданими, а протестантизм у них – куди більш стійким, Сигізмунд у багатьох відношеннях зробився фанатиком навіть більшим, ніж Іван IV. Якщо Іван лише нагадував іспанського Філіпа II, то Сигізмунд став близьким товаришем іспанського королівського двору і вів з ним листування латиною. Якщо іосифляни запозичили деякі ідеї у інквізиції, Сигізмунд фактично перетворив своє королівство в пізнішу твердиню іспанських фанатиків – хрестоносців – ордена єзуїтів Ігнатія Лойоли.

Подорожуючі ченці та священство, які традиційно супроводжували війська Московської держави і підтримували їх устремління наснагою своїх пророцтв, тепер зіткнулися з клерикальними помічниками супротивника, що протистояли їм – єзуїтами двору Сигізмунда. Саме через те, що єзуїти забезпечували ідеологічну підтримку війни з Московською державою, їхній орден зробився об'єктом сильної ненависті з боку останньої. Звичайно, що на цьому релігійному фоні та спільному протистоянні єзуїтам з Росією Україна мала шанс на розуміння і підтримку з боку Москви. Та був ще один момент. У Польщі, як і на всьому Заході, у ході Реформації відбувається втрата конфесійної єдності. Але це менше зачепило московське православ'я і тому, що воно державне і містичне за своєю суттю, і тому, що воно не розкололося поки що під впливом протестантизму як католицизм, хоча і зазнало певних його впливів. Тому і звернута була увага України в бік Москви з надією на збереження своєї ідентичності. Не слід забувати, що підкріпленням самої містичності та цілісності у православ'ї є його соборність, яка розуміється як повнота та цілісність усіх, об'єднаних вірою і любов'ю в ім'я Бога, не так людей, як земель.

У цьому контексті варто розглянути позицію Росії в цьому питанні зі середини, враховуючи мотиви прийняття рішення щодо взяття «під високу руку її царської величності» України. Як відомо, з кінця XV ст. месіанські ідеї

почали проникати в російське суспільство, особливо в його інтелектуально-владну еліту: Московське царство як останнє православне царство, «законний правонаступник Першого і Другого Риму», московський цар як єдиний оберіг «великого православ'я». Ці ідеї викликали складні й суперечливі почуття особливої відповідальності за долю православ'я, відчуття обраності, гордості та страху. Сму́та сприймалась як покарання за здійснені гріхи. В інтерпретації книжників Бог, «покаравши» росіян Сму́тою, у своєму великому милосерді прости́в їх. Але то було останнє прощення: нове накопичення гріхів повинно було обернутися вже кінцевим падінням Третього Риму – з падінням же Москви, єдиного й останнього православного царства, мало закінчитися царство Антихриста. Як сказав чернець Філофей: «Четвертому Риму не бувати». Ось така відповідальність ляже на правителів і їхніх підданих.

Ті тридцять років, які пролягли між закінченням Смути і початком війни з Польщею за Україну, не послабили напруги у суспільстві. Навпаки, вся духовна атмосфера була просякнута новими струмами. З'явилися «ревнителі», невтомні проповідники ідеї спасіння і особливої ролі московського православ'я, що відчували себе апостолами віри. Їхні проповіді не розчинились у порожнечі. Різні соціальні верстви і групи, перетлумачуючи та усвідомлюючи сказане, жадібно втягували їх. Суспільство виявилось налаштованим на хвилю «ревнителів», воно резонувало, просякалося Словом, яке незабаром обернулося справою. Рух «ревнителів» очолив сам цар Олексій Михайлович. Він також загорівся бажанням виправити церкву і спрямувати на шлях спасіння своїх «хитких» у благочесті підданих. Ідеї особливої відповідальності за долю справжнього християнства цар розглядав як можливість і зобов'язаність облаштування «града Божого». Він, цар, мав думати та сприяти створенню православного царства, в якому все життя повинне було діяти за законом Божим. Це служіння зобов'язувало царя турбуватися про захист Православної церкви і всіх православних і, відповідно, розширювати межі православного царства, збираючи під свою руку всі православні землі, що принижувались у державах з іншою вірою.

Олексій Михайлович без кінця твердив про свій намір звільнити Царград. І якщо спочатку подібні вислови можна сприймати як юнацькі мрії, то в останні роки свого правління він серйозно готувався до зіткнення з турками. Щоправда, реалії того часу приземлили політ царської думки: йшлося вже не про Константинополь, а про Україну, на яку накочувалися хвилі турецько-кримського нашестя. Але зате все переходило в площину імперської політики. Олексій Михайлович не був самотнім у своїх планах. Вибраний Патріархом, Никон проголосив промову, в якій побажав царю розширити межі православного царства від моря до моря. Ці побажання – не просто данина етикету. Для всіх усе те, що сказав Патріарх, було сповнено

конкретним змістом. Іншими словами, це був заклик до початку розширення території Московії, і цей початок – Україна.

У такому контексті майбутня війна з Річчю Посполитою за Україну набувала глобального змісту, перед яким тьмянів утилітарний намір скористатися вигідним моментом – повстанням в Україні – і разом відомстити «вічному ворогу» Польщі за попередні приниження. Навіть думка про спадок київських великих князів, законним правонаступником яких намагався представити себе цар, була відсунута. Приєднання України сприймалося передусім як початок довгоочікуваного торжества Православ'я і Православного царства, здійснення місії, яка призначена московським царям. Заради цієї ідеї Олексій Михайлович без роздумів погодився пожертвувати монаршою солідарністю, дуже близькою йому після страти Карла I у 1649 р. У випадку з англійським королем він закликав до «колективного» монаршого засудження і помсти невірним підданам, що посміли підняти руку на правителя. «Зрада» українців польському королю ним виправдовувалася: тут королівське поступалося Божому.

Не менш важливо подивитись, як тогочасні події пов'язувалися з прийняттям у підданство України і початком війни з Річчю Посполитою. 1652 р. починався цілою низкою церковних свят, пов'язаних з канонізацією святомучеників і християнських подвижників. Відкриття мощів святого Сави Сторожевського, потім перенесення мощів Патріархів Іова, Гермогена і митрополита Пилипа – то був, за визначенням дослідників, справжній апофеоз московського православ'я. Того ж року відбулося обрання Никона Патріархом з представленням в Успенському соборі. Для останнього це було повернення до знехтуваних принципів «симфонії» духовних і світських влад, в його, Патріарха, розумінні. Для царя – віднайдення безстрашного провідника, покликаного навести порядок у церкві та церковних справах. Для всіх разом – рух до того самого благочестя, без якого не можна було й думати про розширення меж Православного царства. Не випадково початкові війни з Польщею за Україну ідеологічно був наданий характер, який можна порівняти з походом 1552 р. на Казанське ханство. Безліч урочистостей, святковить і масштаби проведів, взаємні зобов'язання сторін стояти до останнього – все це повинно було надати, і насправді надавало тому, що відбувалося, сакрального змісту. Полки виступали в похід проти гонителів православної віри, що принизили честь православного правителя, заради звільнення єдиновірців, які попросили допомоги.

У відчутті швидкоплинності часу, що був таким характерним для діяльності Олексія Михайловича та його найближчих сподвижників, легко вловити передчуття майбутніх перемін. Однак ця нова риса проявлялась у добре знайомій формі: справа, її виконання як стиль поведінки, що вже

витісняв середньовічне споглядання, була доповнена есхатологічними очікуваннями. Виявилось, що благочестивими вчинками можна було не тільки віднайти особисте спасіння, а й не допустити пришествя Антихриста. Тому Никон, повністю підтримуваний царем, майже одразу ж після обрання Патріархом взявся за церковну реформу. Здійснення її усвідомлювалося ним у координатах усе тієї ж жорсткої парадигми спасіння, збереження й облаштування Православного царства та священства. Природно, подібна програма вимагала, щоб зовнішньополітичні плани пов'язувались із завданнями реформи. Православні землі, що об'єднувалися під благочестивою рукою московського царя, повинні бути об'єднані й уніфіковані у всьому. Реформа Никона виходила з визнання того, що московський церковний обряд і церковні книги відмінні у своїй благочесті від грецьких. Отже, їх треба узгодити з останніми. Але що є ця відповідність, як не єднання з грецькою і тією ж українською церквою, що вже провела відповідні виправлення? Причому виправлення, або, точніше, досягнення церковної єдності, що здійснюється напередодні втягування України до складу Московської православної держави! Таким чином, вселенський терен складається з цілої низки логічно пов'язаних і внутрішньо обумовлених дій. Це і церковна реформа, що сприяла зближенню та єднанню православних церков, без чого для православних сподвижників не може бути справжньої вселенської єдності. Це і підданство України як один з перших кроків у будівництві Православного царства – необхідної умови, форми буття «великого християнства».

Подібні настрої важливі для нас ще й тому, що пояснюють зміну позиції московських політиків в українському питанні. Як відомо, щодо звернення про підданство у Москві ставилися з недовірою й ухилялися від його обговорення. І річ тут не тільки в небажанні викликати невдоволення Речі Посполитої або в насторозі, яку відчували Романови стосовно козаків взагалі, а до Війська Запорозького особливо. Необхідною умовою було подолання релігійної недовіри, постійної підозри у «зіпсованості» українського та білоруського духовенства католицизмом і уніатством. До середини століття в результаті дій столичних ідеологів православ'я ця недовіра була переборена, що, поза сумнівом, вплинуло на прийняття політичних рішень 1653–1654 рр. На нашу думку, релігійно-ідеологічні аспекти і завдання мали тут визначальне значення. Крім того, за такого підходу «імперська тема» набуває несподіваного, хоча і небезперечного повороту. В самій ідеї створення Православного царства вже проростали імперські ідеї. А умови, на яких Україна увійшла до складу Московської держави, можна розглядати як модель майбутньої відбудови імперії з апробацією всіх тих особливостей і відмінностей, притаманних Російській імперії XVIII – XIX ст., порівняно з іншими державами. І справді, сподівання Хмельницького на те, що Україна в Московській державі

знайде для себе автономію, збереже свою ідентичність, було повною ілюзією. Гетьманська Україна, яка постала до життя у 1648 – 1649 рр., визволившись з-під влади Речі Посполитої і утворивши свій гетьманський уряд, стала де-факто цілком незалежною державою. Та, потрапивши з 1654 р. до складу Московської держави, вона поступово опинилася ніби, як уже згадувалося, в «чорній дірі», за якою закrywся навколишній світ. І річ тут не тільки в Богдані Хмельницькому чи його соратниках і правонаступниках, а й у його величності часі, що диктував свої умови. Треба врахувати ще одну особливість. Перебуваючи у складі Польщі, Україна в епоху Середньовіччя якщо й не становила з нею одного цілого, то бодай була причетна до нього. З початком Реформації, релігійних війн ситуація змінюється. Не важко побачити, як серед українського суспільства починають співіснувати протилежні тенденції. Саме в цей період виникають взаємовиключні концепції. Одні бачили Україну в складі Москви, інші – Польщі, треті – Туреччини, а четверті – не виключали її самостійності. Усе це свідчить про певну втрату відчуття цілісності, що характерно для цієї епохи (для українського суспільства такої цілісності бракувало й у попередні часи). А концепції щодо самостійної, повністю відокремленої від усіх держави лише визрівали, тому що не було ще концепції нації-держави (внаслідок соціально-політичного розвитку українського суспільства), як і не було остаточно сформованої української нації, і, як наслідок, – соціальна й політична неготовність українського суспільства творити таку державу⁷⁸³. Ситуація ще більше ускладнилася після неканонічного відриву Київської митрополії від Константинопольського патріархату та її повного перепідпорядкування в 1686 р. Московській митрополії у складі Російської держави, що призвело до повної ліквідації окремішності української церкви. Такий докладний виклад ролі церковної компоненти в приєднанні України до Московії важливий і з погляду сьогодення, коли відновлюється помісна Православна церква в Україні як автокефальна.

Доба Хмельниччини з погляду антропології виходить за межі життя і діяльності Богдана Хмельницького. Її гідно представив гетьман Іван Виговський. Він народився близько 1608 року на Овруччині. Випускник Київської братської школи. Працював у київському і луцькому судах, був намісником луцького старости. Згодом поступив до кварцяного війська Речі Посполитої, де потім став ротмістром. На початку Хмельниччини брав участь у битві під Жовтими Водами 1648 року на боці урядових військ. Під час битви потрапив до татарського полону, з якого його викупив гетьман Богдан Хмельницький. Після переходу на бік козаків-повстанців він працював особистим писарем гетьмана, а 1650 року здобув посаду військового генерального писаря. Сформував і очолив козацький уряд при гетьмані – Генеральну військову канцелярію.

⁷⁸³ Юрій М. Соціокультурний світ України. С. 189 – 191.

Аналізуючи політичний курс Богдана Хмельницького та Івана Виговського, можна дійти висновку, що гетьман та генеральний писар діяли, як правило, узгоджено, причому кожен мав свій «імідж» і проводив відповідну лінію в ході дипломатичних контактів. Івану Виговському зазвичай відводилася роль «буфера», провідника нібито м'якшої, ніж у Богдана Хмельницького, лінії. Це давало змогу краще виявити наміри протилежної сторони, навіть її агентуру, створювало додаткові можливості для дипломатичного маневру гетьмана.

Звичайно, не можна говорити про повну тотожність політичних позицій одного й іншого. Якщо перший був представником центру, то другий тяжів до поміркованих (М. Громика, Г. Гуляницький, Г. Лісницький, Генеральний суддя С. Зарудний, Генеральний обозний Т. Носач та ін.), котрі прагнули досягти компромісу з Річчю Посполитою. Через це І. Виговського недовголюбляли представники радикальної течії (М. Кривоніс, Д. Нечай, Л. Мозиря, М. Гладкий, С. Подобайло й ін.), а також московської партії (М. Пушкар, І. Барабаш). Ці суперечності склали передумови для гетьманства Івана Виговського та визначили його долю. Фактично Іван Виговський виконував волю пізнього Богдана Хмельницького, який помітив порушення Переяславської ради Москвою та шукав можливості перегляду чи розриву її. Але Іван Виговський не мав тієї харизми, завдяки якій Богдан Хмельницький перетворив чергове повстання козаків на Визвольну війну України. Після його смерті Іван Виговський став регентом при його малолітньому синові Юрієві. 26 липня того ж року обраний на Чигиринській раді новим гетьманом до часу повноліття Юрія, а 26 жовтня знову переобраний гетьманом без згоди Москви на загальновійськовій раді в Корсуні. Його готовність не продовжувати Березневі статті спровокувала конфлікт з Запорозькою Січчю та Полтавським полком, який вилився у заколот під проводом Мартина Пушкаря і Якова Барабаша, підбурюваний московським урядом. 31 травня 1658 р. Іван Виговський розбив заколотників і жорстоко покарав полтавську старшину, однак не зміг спинити подальші виступи промосковської опозиції. Розкол козацтва і його старшини поклав початок Руїні. В умовах загрози війни з Московією, яка виступила на боці антигетьманських сил, у 1658 р. Іван Виговський уклав Гадяцький договір з Річчю Посполитою, за яким козацка Україна перетворювалася на Велике князівство Руське – третю складову Речі Посполитої, а сам він проголошувався Руським гетьманом і чигиринським старостою.

У Гадяцьких пактах було розроблено систему організації влади у межах автономної Козацької держави. З документа видно, що І. Виговський добре продумав принципи діяльності кожної частини державної структури. Головна влада в Україні належала б гетьману. Він мав керувати козаками і всіма збройними силами. Також урядувати над київським воєводою і

чигиринським старостою. Водночас створювалися посади канцлера, маршалка і підскарбія, які повинні були б керувати верховною адміністрацією. Такою бачилася організація системи влади в автономній Козацькій державі⁷⁸⁴.

Щодо вищої законодавчої влади тут нічого не говорилося. Певно, мислитлося продовження дій козацької ради, як було за часів гетьманування Богдана Хмельницького. Водночас, як зазначає О. Салтовський, «Гадяцький договір свідчить про бажання його творців з української сторони дещо відійти від демократичних республіканських традицій українського козацтва і перетворити Україну на аристократично-демократичну, за формою правління, республіку, що була більш пристосованою до реалій політичних традицій тогочасної Європи. Гетьман, як глава держави, наділявся досить широкими повноваженнями, однак його влада суттєво обмежувалася введенням у законодавчому порядку спеціальних інститутів здійснення законодавчої і судової влади»⁷⁸⁵.

На думку В. Смолія, І. Виговський був талановитим адміністратором, воєначальником і дипломатом. Він став першим гетьманом Української козацької держави, що був страчений за участь у боротьбі за її незалежність⁷⁸⁶. Наталя Яковенко ставить І. Виговському в заслугу створення Генеральної військової канцелярії – адміністративного і дипломатичного штабу Богдана Хмельницького, мозкового центру козацької революції⁷⁸⁷. Серед критичних зауважень на його адресу лунали прорахунки у внутрішній політиці – визнання верховенства Старшинської ради, що призвело до послаблення центральної влади та посилення самовладдя старшин, нехтування «Вольностями Війська Запорозького», поширення практики оренд, усунення від боротьби зі збільшенням оподаткування, спроби відновлення шляхетського землеволодіння, послаблення гетьманської влади за відсутності підтримки більшості з боку козацтва та старшини⁷⁸⁸.

Досліджуючи антропологічний код українського козацтва, його державницькі устремління, не можна обійти яскраву і харизматичну постать Івана Мазепи. Вона й досі залишається досить суперечливою і неоднозначною в історіографії українських гетьманів. Так, до початку ХХ ст. над іменем

⁷⁸⁴ Куташев І. Політичні погляди гетьманів Б. Хмельницького та І. Виговського: порівняльний аналіз. С. 182.

⁷⁸⁵ Салтовський О. Концепції української державності в історії вітчизняної політичної думки (від витоків до початку ХХ сторіччя). С. 75

⁷⁸⁶ Україна крізь віки. У 15-ти т. Т. 7. Смолій В., Степанков В. Українська національна революція (1648 – 1676 рр.). Інститут історії України НАН України. Київ: Альтернативи, 1999. 352 с.

⁷⁸⁷ Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. С. 371 – 398.

⁷⁸⁸ Україна крізь віки. У 15-ти т. Т. 7. Смолій В., Степанков В. Українська національна революція (1648 – 1676 рр.). 352 с.

І. Мазепа тяжіло офіційне тавро зради, випалене імперською ідеологічною машиною настільки глибоко, що саме його ім'я правило за метафору віроломства (цю саму тональність підхопили в писаннях про Мазепу й радянські історики). Натомість за межами Росії та СРСР у наукових розвідках, особливо тих, що появилися на хвилі українських національно-визвольних змагань, І. Мазепа дедалі частіше поставав як жертвний лицар української ідеї. Коментуючи це, Михайло Рудницький писав: «Мазепа при всій своїй інтелігенції та енергії не був таким програмовим героєм. Як справжній державний діяч і добрий дипломат, він ішов за потребами своєї доби, хитався, кидався на всі боки, був лисом, вовком і тільки людиною з пристрастями, себелюбством, упертістю та інколи надто великою вірою в свої сили»⁷⁸⁹.

Врешті, у новітніх працях (приміром, Івана Борщака, Теодора Мацьківа, Олександра Оглоблина, Ореста Субтельного та ін. у діаспорі чи Валерія Смоля, Сергія Павленка, В'ячеслава Станіславського, Валерія Степанкова та ін. в Україні) постать гетьмана оцінюється більш зважено, спокійно, триває пошук логіки «переродження» вірного царського слуги на борця за незалежність. Політичні мотиви, як пише Н. Яковенко, доцільно відтінити ще й тим очевидним фактом, що антимосковська конверсія І. Мазепа не була явищем індивідуально-психологічним. Адже саме так, прослуживши коротше чи довше цареві й зневірившись у можливості зберегти права лівобережного Гетьманату легальним шляхом, закінчували й І. Брюховецький, і Д. Многогрішний, і І. Самойлович. Їхні дії видаються менш помітними, бо не вийшли за рамки локальних, внутрішніх подій. Натомість крок І. Мазепа освітвився зіткненням двох найяскравіших зірок європейської історії початку XVIII ст. – шведського короля Карла XII та російського царя Петра I. Перетворення Московії з провінційного царства на одну з найвпливовіших імперій континенту, підкріплене перемогою над Швецією, вписало І. Мазепу в контекст європейської геополітики, а відтак – надало масштабності типовому для України завершенню гетьманської кар'єри⁷⁹⁰.

Народився Іван Мазепа 20 березня 1639 в шляхетській православній родині на хуторі Мазепинці Київського воєводства (неподалік від Білої Церкви). Спочатку навчався майбутній гетьман у Києво-Могилянському колегіумі, потім – в єзуїтському колегіумі у Варшаві. Пізніше, з волі батька, був прийнятий при дворі польського короля Яна Казимира, став королівським пажем, зумів швидко завоювати прихильність короля, завдяки чому їздив учитися в європейські країни: в Італію, Німеччину, Францію.

⁷⁸⁹ Цит. за: Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. С. 399.

⁷⁹⁰ Яковенко Н. Там само. С. 399 – 400.

У 1665 році І. Мазепа обійняв посаду Чернігівського підчашого, а в 1669 р. став ротмістром гвардії гетьмана Дорошенка. У 1674 році він потрапив до запорозьких козаків, де через кілька років став генеральним осавулом. З 1687 гетьман Війська Запорозького лівого берега Дніпра, а з 1704 року, після об'єднання територій Лівобережної та Правобережної України, – Війська Запорозького обох сторін Дніпра (1687 – 1708).

Гетьманування почалося з підписання вкрай не вигідних для козацької України Коломацьких статей 25 липня 1687 року, які значно обмежували повноваження козацького війська: полководець та старшини зобов'язані були сприяти об'єднанню Московії та гетьманської України; вимагалось ліквідувати національну ізольованість України, для чого заохочувалися шлюби між представниками двох народів; заборонялося правителю козаків особисто підтримувати з іноземними країнами дипломатичні відносини; гетьман Мазепа з козаками був зобов'язаний допомогти московському війську у війні з Османською імперією та Кримським ханством; у Батурині – гетьманській столиці – розмістити полк стрільців з Московії; правителю заборонялося без наказу царя позбавляти старшин посад, а ті ж, у свою чергу, не мали права скидати гетьмана; козацька старшина повинна була доносити царському уряду на гетьмана⁷⁹¹.

В умовах перебування Війська Запорозького під царською зверхністю І. Мазепа докладав зусиль до об'єднання українських земель у єдиній державі, утвердження міцної гетьманської влади, розбудови станової держави європейського зразка на основі традиційного українського козацького устрою, прагнув надати гетьманській владі спадкового характеру. Для здійснення цих завдань гетьман використовував протекцію Російської держави, підтримка якої давала змогу утримувати під контролем внутрішньополітичну ситуацію, протистояти зовнішнім противникам, зокрема, під час їх збройних нападів. Сприяння протектора давало змогу проводити в руслі інтересів Війська Запорозького зовнішньополітичні акції, у тому числі із використанням військової сили, насамперед проти Кримського ханату та Речі Посполитої. Протягом довгих років завдяки особистому авторитету й зв'язкам І. Мазепа зумів зберегти позитивне ставлення до себе Москви. У результаті реальний вплив гетьмана на українські справи був значно більшим, ніж це передбачали офіційні документи.

Реалізуючи плани політичного об'єднання українських земель, І. Мазепа намагався поширити свій вплив на Правобережжя України. Він всебічно підтримував правобережне козацтво, котре можна було використати в разі наступу поляків на Лівобережжя України, а також у боротьбі за владу

⁷⁹¹ Ковалевська О. Іван Мазепа. Київ: Темпора, 2008. С.39 – 40.

над правобережними землями. Згідно з висновками сучасних істориків, приблизно з 1693 р. І. Мазепа почав підштовхувати російський уряд до приєднання Правобережжя, прийняття фастівського полковника С. Палія в підданство разом з козацькою територією. Використовуючи як дипломатичні, так і військові засоби, гетьман протидіяв заходам поляків щодо заселення правобережного Подніпров'я, яке за умовами польсько-російського «Вічного миру» 1686 р. мало залишатися незалюдненим⁷⁹².

У 1702 р. з відома І. Мазепа на Правобережжі вибухнуло повстання, спрямоване проти намірів Речі Посполитої ліквідувати на цій території козацький устрій. У 1704 р., отримавши розпорядження російського царя Петра I щодо воєнної підтримки польського короля Августа II Фридерика Сильного в протистоянні з прибічниками шведського короля Карла XII, гетьман вступає на Правобережжя. Він використав цю ситуацію для об'єднання під своєю булавою українських земель по обидва боки Дніпра. Крім того, гетьманування І. Мазепа позитивно позначилося на економічному і соціокультурному розвитку Української козацької держави: збільшувалася кількість населення, освоювалися запустілі та раніше не оброблювані землі, зростали вже існуючі та засновувалися нові населені пункти, розвивалися ремесла, промисли й торгівля, будувалися храми, відкривалися школи. Політика гетьмана сприяла еволюції українського суспільства в напрямі подальшого поділу на стани. Збідніле козацтво перетворювалося на підданих козацької старшини, шляхти і монастирів. І. Мазепа видав розпорядження, котрі законодавчо оформляли диференціацію козацького стану, водночас докладав чимало зусиль для оборони рядового козацтва від надмірного тиску з боку старшини, аби запобігти розвитку соціальних протестів.

Опорою центральної влади І. Мазепа була козацька старшина, економічною основою існування якої були успадковані, надані гетьманом і полковниками, куплені, зайняті на незаселених землях або відібрані в козаків, міщан та селян маєтності. Формування еліти Української козацької держави позначилося виникненням за І. Мазепа особливих категорій старшини – знатних (значних) товаришів та бунчукових товаришів, формалізацією процесу виборів на старшинські посади, посіданням місць генеральної старшини та полковників козацьких прибічниками гетьмана, частина з яких була пов'язана з ним родинними зв'язками. Окремі особи протягом тривалого часу обіймали одні й ті самі керівні посади чи передавали їх родичам-спадкоємцям⁷⁹³.

⁷⁹² Станіславський В. Мазепа Іван Степанович // Енциклопедія історії України. Т. 6 / редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. НАН України. Інститут історії України. Київ: Наукова думка, 2009. С. 422 – 423.

⁷⁹³ Там само. С. 423 – 424.

На початку XVIII ст., в умовах Північної війни (1700 – 1721), гетьман І. Мазепа в союзі з польським королем Станіславом Лещинським та шведським королем Карлом XII здійснив спробу реалізувати свій військово-політичний проект, метою якого був вихід з-під протекторату Московської держави і утворення на українських землях незалежної держави. У 1708 р. таємно перейшов на бік противника Російської держави в Північній війні – шведського короля Карла XII майже за рік до його розгрому російською армією. За зраду присязі відданий громадянській страті з позбавленням титулів і нагород, які він отримав від царя. У 1709 р. Петро I наказав виготовити в єдиному екземплярі орден Іуди, яким припускали нагородити І. Мазепу за зраду російського царя. Російська православна церква піддала Івана Мазепу анафемі. Після полтавської катастрофи, уникаючи переслідування російської кінноти, І. Мазепа і Карл XII знайшли притулок у Молдові, що належала Османській імперії. Тут, біля міста Бендери, у селі Варниця, 21 або 22 вересня 1709 р. Іван Мазепа помер і був похований. Згодом перепохований у Галаці (нині Румунія).

Повертаючись до антропологічного виміру Козацько-Гетьманської держави, варто зазначити, що її створення з самого початку супроводжувалося, як наголошує С. Лукаш, доволі неоднозначними тенденціями, зумовленими людським чинником⁷⁹⁴. З одного боку – створенням окреслених форм козацької старшини, з другого – українське козацтво, його старшина, на відміну від західноєвропейської младабуржуазії, на думку багатьох дослідників, відстоювали свої станові «вольності», які були значною мірою віддзеркаленням шляхетського права. Як зазначає О. Горяга, в основі соціальних поглядів козацької старшини проглядався принцип нерівності, становості у відносинах між представниками окремих прошарків⁷⁹⁵. О. Струкевич підкреслює, що чітке соціальне розмежування суспільства України-Гетьманщини, очоленого козацькою старшиною, розглядалося як одна із заporук соціально-політичної стабільності, що було характерно для тогочасного станового суспільства⁷⁹⁶.

Формування підвалин Козацької республіки відбувалося під впливом польської політичної системи й інтегрованого шляхетського суспільства. Українська шляхта, пише П. Пиріг, вбачала в моделі політичної системи Речі Посполитої ідеал, що відповідав її уявленню про свободу і станові

⁷⁹⁴ Лукаш С. Окремі питання становлення й розвитку соціального складника українського конституціоналізму часів козацької доби // Проблеми законності: збірник наукових праць. Харків, 2014. Вип. 126. С. 32.

⁷⁹⁵ Горяга О. Соціально-правовий статус козацької старшини Гетьманщини у другій половині XVII – XVIII ст.: дис. канд. юрид. наук: 12.00.01. Одеса, 2009. С.139.

⁷⁹⁶ Струкевич О. Політична культура старшини української козацької держави: провідні інтегральні орієнтації: дис. докт. юрид. наук: 12.00.01. Київ, 2005. С.269.

вольності⁷⁹⁷. Характеристику цього ідеалу дав Є. Х. Левінські-Корвін. Королівська влада була повністю скута, вона стала іграшкою в руках магнатів, підкреслював він. Це породжувало політичну тенденцію до децентралізації. У місцевих зборах і в Національному Сеймі виникали угруповання, діяльність яких була спрямована на задоволення особистих або групових амбіцій, місце ж Національної армії посіли провінційні формування⁷⁹⁸.

Поки Козацька республіка (Військо Запорозьке) знаходилась у складі Речі Посполитої, козацтво мало можливість розвивати елементи самобутньої державності на засадах республіканських орієнтацій, суспільно-політичні джерела яких показав О. Струкевич. До них він відніс: а) військову демократію як форму організації і правління в межах соціумів зони «Покордоння», до якої належала й Запорозька Січ; б) шляхетсько-республіканські засади Речі Посполитої, які залишалися взірцем для козацької старшини; в) протистояння старшинських угруповань владі гетьмана як вияв природно-історичного змагання органів місцевої влади із владою центральною та ін. Коли вже на початку Визвольної війни постало питання про створення самостійної Козацької держави, Богдан Хмельницький і козацька старшина не могли не побачити, що республікансько-демократичні підвалини козацької політичної системи в якісно нових умовах сприяли розвитку негативних (руйнівних) наслідків⁷⁹⁹. Ось чому з ініціативи гетьмана і старшини відбувався процес їх еволюції шляхом обмеження (зменшення ролі Загальної ради із заміною її Старшинською), а то й згортання республікансько-демократичних інститутів на користь монархічної (гетьманської) форми правління⁸⁰⁰.

Уже на першому етапі Визвольної війни, здавалося б, намітилася тенденція до ліквідації дуалізму в політичних орієнтаціях українців: з одного боку, в більшості українського суспільства формування феодалних відносин у складі Литовської держави⁸⁰¹ супроводжувалося становленням політичних орієнтацій і психологічних стереотипів, спрямованих на визнання монарха, а з другого – протягом Визвольної війни серед козацтва, яке в XVII – XVIII ст. перетворилося

⁷⁹⁷ Пиріг П. Про українську шляхту в XVII ст. // Сівернянський літопис. 2008. №2. С.14.

⁷⁹⁸ Lewinsky-Corwin E. H. Political and Economic Conditions of the Country in the First Half of the XVIIIth Century // Lewinsky-Corwin E. H. Political History of Poland. URL: http://web.archive.org/web/20070623204745/freepages.history.rootsweb.com/~koby/political/chapter_12/cossackwar.html.

⁷⁹⁹ Історія державності України: експериментальний підручник / [В. А. Греченко, О. Н. Ярмиш, О. А. Гавриленко та ін.]; за заг. ред. О. М. Бандурки, О. Н. Ярмиша. Харків: ТОВ «Одіссей», 2004. 608 с.

⁸⁰⁰ Смолій В., Степанков В. Богдан Хмельницький. Соціально-політичний портрет : наук. вид. Київ: Темпора, 2009. 680 с. 5

⁸⁰¹ Яковенко Н. Українська шляхта з кінця XI – до середини XVII століття. Волинь і Центральна Україна. [Вид. 2-ге, переглян. і випр. Київ: Критика, 2008. 472 с.

на визначальний державотворчий чинник суспільного життя⁸⁰², як уже зазначалося, були ініційовані процеси згортання республікансько-демократичних інститутів на користь монархічної (гетьманської) форми правління. Однак установа останньої було зірвано протидією політичної еліти, яка у своєму загалі не усвідомлювала (та й не хотіла цього) історичної необхідності акту утвердження спадкоємності гетьманської влади і прагнула добитися запровадження республікансько-олігархічної (старшинської) форми правління, що відкривала шлях до реалізації потаємних задумів оволодіння булавою⁸⁰³.

У кінцевому результаті Україна залишилася роз'єднаною на довгі століття, й у кожній з її частин по обидва береги Дніпра соціальний складник українського конституціоналізму мав свої особливості. На Лівобережжі колишня козацька старшина трансформувалася, розчинившись у своїй більшості в російському дворянстві, прилаштувавшись на бюрократично-чиновницьких щаблях імперії. Разом з утвердженням імперського політико-адміністративного управління це призвело до поступового зникнення ідеї українського автономізму зі світогляду колишньої української козацької старшини. Перехід козацької старшини на службу до російського монарха не тільки значно ускладнив процес формування української нації, а відвів його від європейськості, однією зі складових частин якої було визрівання відповідних соціальних верств, які за своєю природою були зацікавлені в народженні й розвитку не тільки національної держави, а й в економічній і політичній демократії⁸⁰⁴.

На Правобережжі з відновленням польської влади в 1714 р. становище українців (у тому числі й української шляхти) не було легшим. Слабкість королівської влади вкупі із Сеймом, у якому фетишизувалося право «вето» (*Nie pozwalam*) будь-якого депутата, через що було важко приймати рішення, призвела до посилення процесу фатального занепаду держави. Це знайшло свій вияв у тому, що землі Правобережжя України почали захоплювати польські магнати, кожен з яких утримував власне військо, намагаючись при цьому відродити козацькі військові частини, які тепер мали обслуговувати лише їхні інтереси. На тлі зростання релігійної нетерпимості в Речі Посполитій набувала поширення світська ідея сарматизму, важливою складовою частиною якої була нетерпимість – не тільки соціальна й релігійна, а й національна⁸⁰⁵.

⁸⁰² Історія України : нове бачення. [У 2-х т. – Т. 1] / [О. І. Гуржій, Я. Д. Ісаєвич, М. Ф. Колляр та ін.]; за ред. В. Я. Смолія. Київ: Україна, 1995. 350 с.

⁸⁰³ Історія державності України: експериментальний підручник. С. 173.

⁸⁰⁴ Лукаш С. Окремі питання становлення й розвитку соціального складника українського конституціоналізму часів козацької доби. С. 38.

⁸⁰⁵ Там само. С. 39.

Торкаючись антропологізму козацької старшини та її участі в державотворчих процесах, необхідно зазначити, що, починаючи з Богдана Хмельницького, вона умовно поділялася на три групи. Першою з них була реєстрова («старинна») старшина Війська Запорозького, об'єднана почуттям вояцької солідарності, незалежно від того, з козацького чи зі шляхетського кореня вона походила. З цього середовища вийшли і сам Богдан Хмельницький та його найближчі соратники, котрих бачимо на чолі війська від початку Визвольної війни українського народу середини XVII ст.: Іван Богун, Кіндрат Бурлай (Бурляй), Федір Вишняк, Іван Волевач, Яцько Воронченко, Матвій Гладкий, Іван Голота, Філон Джеджалій, Лаврін Капуста, Роман Катіржний, Яцько Клиша, Федір Лобода, Лук'ян Мозиря, Максим Нестеренко, брати Нечаї, Тиміш Носач, Мартин Пушкар, Семен Савич, Василь Томиленко, Богдан Топига, Іван Федорович, Іван Чарнота (Черняга), Прокіп Шумейко та багато інших. Багато хто з цих людей – переважно ровесників Богдана Хмельницького – мав досвід власного старшинування або навіть належав до старшинської династії⁸⁰⁶.

Другу групу старшини упродовж 1648 – 1649 рр. утворили шляхтичі, які до війни персонально з козацьким світом пов'язані не були. Більшість із них перейшла на бік повстанців відразу після перших перемог, керуючись почуттям «руської» солідарності, яке в переломну мить виявилось дужчим за лояльність до Речі Посполитої. Крутий політичний вибір полегшували суто побутові взаємини добросусідства, кумівства, свояцтва, родинного приятелювання з козацькою реєстровою старшиною, тож проблем з адаптацією не виникало.

Третю групу старшини, яку винесла на вершину влади революція, становили вихідці з козацької черні, міщан, деколи – навіть із селян. Це крило, на відміну від двох попередніх, не становило чогось цілісного. Заможні городяни, як-от Яким Сомко, Іван і Василь Золотаренки чи Мартин Небаба, швидко злилися зі «старшиною старшою», набувши військового досвіду і навіть слави полководців.

З осені 1649 р. спостерігається масове повернення біженців та їхнє покаяння (на кінець цього ж року у Війську Запорозькому було, за донесенням московського дипломата Григорія Кунакова, понад 6 тис. шляхтичів). Саме тоді серед козацької старшини вперше фіксуються прізвища Бруяк, Вершак, Гуляницьких, Дзиків, Житкевичів, Іскрицьких, Кохановських, Красносельських, Кропивницьких, Кульчицьких, Миневських, Немир, Сулим, Чекановських та багатьох інших. Практично стовідсотково шляхта укомплектовує штати полкових писарів і Генеральної військової канцелярії, що й зрозуміло: ця служба вимагала освіти, знання законів і канцелярської практики, а в посольствах – етикету дипломатичних зносин⁸⁰⁷.

⁸⁰⁶ Кривошея В. Козацька еліта Гетьманщини. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2008. 452 с.; Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. С. 360.

⁸⁰⁷ Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. С. 361 – 362.

Усі три згадані групи старшинської верхівки мали досить розбіжні уявлення про мету Визвольної війни. Полковники зі «старинного» козацтва, відчуваючи гостру особисту антипатію «до ляхів», водночас цілком помірковано сприймали переговори й поступки, ставлячись до них як до колізій, що неминучі в усякій війні. З погляду козацької традиції, чергова спроба помірятися силами з Річчю Посполитою була одним зі звичних походів, у якому класти козацькі голови – не новина, але й шукати замирення, програючи, – теж не дивина. Кінцевим підсумком війни, в їх розумінні, мала стати здобута шаблею автономія козацької території під покровительством байдуже кого з великих сусідніх володарів – московського царя чи польського короля, що в переносному сенсі відповідало звичаям збройного найманства – служити шаблею тому, хто більше платить. Придушена могутньою волею Богдана Хмельницького, ця традиційна модель козацької поведінки не озивалася аж до його смерті, бо гетьман сам вирішував – кому пропонувати шаблю та як розпоряджатися здобутою свободою. Та після смерті Богдана Хмельницького все повернулося на старе місце, й саме старшинський елемент зі «старинних» козаків першим почав розвалювати створену ціною надлюдських зусиль державу, так і не призвичаївшись підпорядковувати вищій меті власні, часто дуже великі, амбіції⁸⁰⁸.

Найяскравішою постаттю з-поміж лідерів з «черні» був, без сумніву, Максим Кривоніс – козак непересічних військових здібностей, запалений ненавистю «до панів», безжалісний і жорстокий навіть з погляду тих, далеких від новітнього уявлення про людяність часів. Початок війни М. Кривоніс зустрів уже людиною немолодою, бо серед повстанців був його дорослий син Кривоносенко, який після батькової смерті (наприкінці 1648 р.) якийсь час навіть очолював один із полків. Довоєнної біографії «вождя шаленого плебсу» не знали самі сучасники: одні твердили, що він походив з міщан Острога чи був купцем з Могилева-Подільського, інші називали колишнім підданим Немиричів з Житомирщини; ходила навіть чутка, нібито він узагалі чужоземець, уродженець Шотландії, «змалку вихований у всіх родах морської служби». Блокуючись із найзавзятішими противниками мирного порозуміння, полковниками-шляхтичами П. Головацьким та С. Хмелецьким, М. Кривоніс обстоював гасло: «кінчати цю війну своїм щастям, яке їх [повстанців] супроводжує, а не переговорами»⁸⁰⁹.

У цьому ряду не можна не назвати ім'я Івана Сірка (1605(1610) – 1680) – подільського шляхтича, козацького ватажка, кальницького полковника, кошового отамана Запорозької Січі й усього Війська Запорозького низового,

⁸⁰⁸ Горобець В. Старшина Гетьманщини: неслужбовий вимір службової кар'єри провідної соціальної верстви // Український історичний журнал. Київ: КВІЦ, 2012. №4. С. 66; Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. С. 363 – 364.

⁸⁰⁹ Цит. за: Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. С. 365.

що здобув перемогу у шістдесяти п'яти боях⁸¹⁰. Брав участь у війнах Богдана Хмельницького з Річчю Посполитою, але найбільше й успішно воював проти татар і османів. 1654 року Іван Сірко разом з полковниками Іваном Богуном, Петром Дорошенком та іншими виступає проти підписання Переяславської угоди і, як більшість запорожців, відмовляється від присяги московському царю Олексію Михайловичу. У другій половині 1650-х років став вінницьким полковником. Після перемоги гетьмана Івана Виговського над московським військом під Конотопом 1659 року І. Сірко, як помсту за рейд орди зі збирання ясиру по Лівобережжю⁸¹¹ на чолі запорожців завдав поразки непевним союзникам гетьманців – кримським татарам під Акерманом і сплюндрував степовий Крим. А вже за кілька місяців він несподівано відмовляється ставити свій підпис, навіть за присутності гетьмана Юрія Хмельницького, під Переяславськими статтями 1659 року. Наприкінці 1660 року І. Сірко остаточно порвав з Ю. Хмельницьким і відправився на Чартомлицьку Січ. У 1660 – 1680 рр. дванадцять разів його обирали кошовим отаманом. Він, як політик, часто змінював орієнтацію. Виступав проти Івана Виговського, Юрія Хмельницького (якого колись підтримував проти Виговського) й Павла Тетері, яким закидав їхню пропольську політику; однак у той же час був противником і Москви. Незважаючи на свою ворожість до османсько-татарського світу, тривалий час підтримував гетьмана Петра Дорошенка, опісля зорганізованої ним страти Івана Брюховецького, як і запорожці, полишив гетьмана.

Після Андрусівського договору 1667 р. І. Сірко зайняв виразно антимосковську (й разом з тим антипольську) позицію, брав активну участь у повстанні супроти царату. Мав великі зв'язки і впливи на Лівобережжі і Слобідській Україні, на якій посідав маєток; якийсь час був полковником (титулярним) ніжинським (від Дорошенка) і харківським. У 1672 р. претендував на гетьманську булаву, що посварило його з новим гетьманом Іваном Самойловичем і московським урядом, який заслав його до Тобольська (мабуть, за підтримку П. Дорошенка й зв'язки зі Степаном Разіним). Після повернення з московської неволі (1673 р.) до кінця життя залишався противником Москви і Самойловича, обстоюючи насамперед автономні інтереси Запоріжжя і встановлюючи зв'язки то з Річчю Посполитою, то з Османською імперією та Кримом. У 1675 році здійснив блискучий похід, заблокувавши вторгнення військ Османської імперії на Чигирин, розбив кримську орду і яничарів Ібрагім-паші, які вдерлися на територію України⁸¹².

⁸¹⁰ Мицик Ю. Отаман Іван Сірко. Запоріжжя: ПА «Тандем-У», 1999. URL: <http://www.cossackdom.com/book/booksirko.html>

⁸¹¹ Горобець В. М. «Чорна рада» 1663 року. Передумови, результати, наслідки». НАН України. Інститут історії України, 2013. С. 186 – 187.

⁸¹² Мицик Ю. Отаман Іван Сірко. Запоріжжя: ПА «Тандем-У», 1999. URL: <http://www.cossackdom.com/book/booksirko.html>

Подібні звитяжні біографії можна поширити на характеристику інших представників козацької старшини. Так, звичайно, серед них були люди різних політичних орієнтацій, з внутрішніми політичними суперечностями, уподобаннями та амбіціями, але тривале перебування у складі Польщі, просякнутість української шляхти політичною польською культурою зумовлювало частину української еліти на вибір пропольської орієнтації. Інша частина, будучи орієнтована на Московію, вбачала своє майбутнє під її протекторатом, аргументуючи свій вибір православ'ям. Були й симпатичні Туреччині і Швеції. Проблема крилася у несформованості української нації, а в цей період, як відомо, етнічність визначалася не так за національною ознакою, як за релігійною. Пригадаймо тодішнє гасло: «Немає іудея, немає римлянина – є християнин».

Звідси витікає інше питання: наскільки ми, сучасники, маємо право судити дії наших предків? Чому нам здається, ніби вони могли мислити нашими категоріями, жити нашими проблемами, нарешті, сприймати навколишній світ відповідно до сучасного світосприйняття? Іншими словами, чому дослідники, характеризуючи минуле, нерідко намагаються накинути сучасність на те минуле і не полишають намірів модернізувати історію чи штучно вписати в неї сучасність. Як у кожного покоління є своє бачення історії, так воно є і у нашого. Отже, маємо навчитися поважати світобачення предків, хоча при цьому можемо з чимось не погоджуватися. Поважати навіть тому, що це були люди своєї епохи – неординарні, харизматичні, пасіонарні особистості, які впродовж двохсот років у безкінечній боротьбі відстоювали свою українськість. Якщо в них щось і не вийшло – для цього були причини, а продовжити їх справу покликані нащадки.

5.4. Філософія любові Григорія Сковороди та її вплив на гуманізацію українського Просвітництва

Як уже зазначалось, українське Просвітництво виникло на основі гуманізму і Реформації попередньої культурної епохи, розмежовуючи сфери впливу філософії і релігії, утверджуючи взаємозалежність суспільного прогресу і поширення освіти, цінність людини на засадах піднесення самосвідомості і самоутвердження особи. На цьому фоні особливо виділялася постать Григорія Сковороди – вихованця Києво-Могилянської академії, визначного мислителя, філософа, поета, просвітителя, феномена української культури і духовності (1722 – 1794 рр.). В епіцентрі його життя, творчості та просвітницької діяльності був пошук відповідей на питання, *ким є людина, які основні грані її життя та його змісту*. Світоглядні засади Г. Сковороди

формувалися під впливом ідей західноєвропейських просвітителів, зокрема Ж.-Ж. Руссо, але наріжні камені цього світогляду склалися на українському ґрунті. Саме тому гуманізація українського Просвітництва позначена потужною силою його «філософії серця» як методологічного принципу пізнання і збагачення духовності людини. За останні десятиріччя в українській гуманітаристиці сформувався вагомий пласт знань зі сквородознавства⁸¹³, однак антропологічний вимір спадщини філософа все ще досліджений недостатньо.

Починаючи з епохи Відродження, західноєвропейська філософія стає на позиції раціоналізму. З позицій раціоналізму все існуюче має порядок, який пізнається розумом. Єдиним критерієм істинності та доцільності всього існуючого є рефлексія розсудку, «вічного розуму». Українська філософія пішла іншим шляхом. Не заперечуючи ролі розуму, її представники твердили, що він не є останньою, «верховною» інстанцією пізнання, має місце більш вищий і ефективний засіб пізнавальної діяльності. Унікально неповторного розумом відтворити неможливо, його можуть охопити лише почуття, пристрасті. Серце глибше, ніж розум, проникає в глибину навколишньої дійсності, дає можливість схопити момент неповторного, в одиничному побачити загальне⁸¹⁴.

«Порятунок від бруду буденності і аморальності, за Г. Сковородою, є благочестя, якому «властиво шанувати Бога і любити ближнього», і помірність, тобто задоволення тим, що маємо. Надмірність породжує пересиченість – нудьгу, нудьга ж – душевний смуток, а хто хворіє на це, того не можна назвати здоровим.

Найбільш приємним, солодким і животворним називає філософ любов. Г. Сковорода чітко розмежував любов тіл і «вічну любов вічних душ», заклавши основи поняття «феномен любові», яке згодом трансформуватиметься митцями різних епох. Істинною любов'ю мислитель вважав лише духовну любов. А духовна любов – це сам Бог⁸¹⁵. Водночас любов до свободи стала причиною того, що філософ за все життя так і не зв'язав себе узами

⁸¹³ Г. С. Сковорода – видатний український філософ і просвітитель: Матеріали доп. і повід. на Всеукр. наук.-практ. конф. (29 – 30 лист. 1994 р., м. Переяслав-Хмельницький). Київ, 1994. 153 с.; Сковорода Григорій: образ мислителя: зб. наук. праць / відп. ред. В. І. Шинкарук, І. П. Стогній. Переяслав-Хмельницький: МПП «Буклет», 1997. 453 с.;

Горський В. С., Кислюк К. В. Історія української філософії: Підручник. Київ: Либідь, 2004. 488 с.; Григорій Сковорода – духовний орієнтир для сучасності (Наукові матеріали XIII Сковородинівських читань: У 2 книгах / відп. ред. проф. М. П. Корпанюк. Київ, 2007. Кн. 1. 324 с.; Переяславські Сковородинівські студії: філологія, філософія, педагогіка: зб. наук. праць за заг. ред. М. П. Корпанюка. Ніжин: Видавець Лисенко М. М., 2017. Вип. 4. 352 с. та ін.

⁸¹⁴ Кубаєвський М. «Філософія серця» в теоретичній концепції Г. Сковороди // Тернопілля 95. Регіональний річник. Тернопіль: Збруч, 1995. С. 317.

⁸¹⁵ Феномен любові у Григорія Сковороди. URL: md-eksperiment.org.

шлюбу. Романтичне почуття у Г. Сковороди було, але перспектива осілого, розміреного життя виявилася для нього занадто страшною долею. Людина обдарована, за бажання він міг взяти від життя все. Однак усі земні блага віддав долі, попросивши взамін лише одне, найцінніше – свободу⁸¹⁶. Знамениту фразу «Світ ловив мене, але не спіймав», яку філософ велів розмістити на своєму надгробку, дослідники трактують по-різному. Однією із гіпотез є оцінка слова «світ» саме як позначення світського товариства. Відомо, що Г. Сковороді пропонували і високі посади при імператорському дворі, і забезпечене життя духовного сановника.

На всі привабливі пропозиції, які поступали, мислитель відповідав, що час свій не продає. Крилатою фразою став вислів Г. Сковороди про те, що лише тоді людина усвідомлює цінність часу, коли він безповоротно втрачений. На думку М. Кубаєвського, «переважаючою тенденцією в українській філософії є «філософія серця». Це той духовно-культурний суверенітет, що його має наша філософія⁸¹⁷.

Теоретичною основою «філософії серця» у Сковороди виступає вчення про три світи і дві натури, що має досить тривалу історико-філософську традицію. Виникнувши у філософських ученнях античності (ідею повторення макрокосмосу в мікркосмосі вперше висувають піфагорійці, пізніше її обстоював Демокріт), ідея макро- і мікросвіту розвивається і в Середні віки. Нового життя це вчення набуває у мислителів епохи Відродження. Якщо в Середні віки співвідношення Бога і світу розглядалося як протиставлення божественного і людського, небесного і земного, духовного і тілесного, то в епоху Відродження у зв'язку з висуванням на перший план земних людських критеріїв цінності зростає тенденція зближення природи і Бога. Піко делла Мірандола, наприклад, розвиваючи свою гуманістичну концепцію в дусі неоплатонізму, розглядає світобудову у вигляді ієрархії трьох світів – ангельського, небесного і земного. Джордано Бруно розглядав людину (мікркосмос) як невід'ємну частину природи (макркосмос). Учення про світи розроблялося і у вітчизняній філософії. У XVII ст. Кирило-Транквіліон Ставровецький виділяв чотири світи: перший – невидимий світ духовних сутностей, або ангельський світ; другий – видимий, тілесний, або великий світ; третій – людина, або малий світ; четвертий – світ зла. Що ж викликало такий інтерес до вчення про світи? У цьому вченні увагу мислителів привертало насамперед уявлення про людину як мікркосмос. Гуманісти Відродження дають йому ту інтерпретацію, що спрямована на усунення розриву між земним і небесним, приниження людського і підняття небесного.

⁸¹⁶ Григорій Сковорода: філософ, який розумів суть української нації у 18 столітті. URL: <http://heroes.profi-forex.org/ua/skovoroda-grigorij-savich>.

⁸¹⁷ Кубаєвський М. «Філософія серця» в теоретичній концепції Г. Сковороди. С. 318.

Людина та її діяльність, почуття, людські відносини розглядалися як безмежний, нескінченний і вічний світ, аналогічний Всесвіту.

Саме цю традицію і продовжив Г.Сковорода. У нього реальність є гармонійною взаємодією трьох світів: макрокосмосу, великого світу, в якому «живе все породжене мікркосмосу, або людини, це – «світик-світочок», але глибиною він не поступається великому світові, а в певному відношенні розум навіть охоплює останній символ світу – Біблію. Водночас, кожен із трьох світів є єдністю двох натур: «видимої», «зовнішньої» й «невидимої», «внутрішньої», «світлої». «Видима», «зовнішня» натура макрокосмосу виступає в найрізноманітніших формах: матерія, речовина, земля, система речовин. «Видима» натура називається твар, а «невидима» Бог, і саме ця невидима натура, або Бог, всю твар пронизує; скрізь завжди був є і буде. Наприклад, тіло людське видно, але пронизуючий його дух – невидимий. Тому у «стародавніх Бог називався розумом всесвітнім» і мав різні імена: натура, буття речей, вічність, час, доля, необхідність і т.п. а у християн – дух, Господь, цар, батько, ум, істина. З цього випливає, що «видима» натура містить у собі «невидиму». «Тому, світ в світові є вічність в тлінні, життя в смерті, пробудження у сні, світло в темряві, істина в брехні, радість в плачі, надія у відчаю». У внутрішньому, невидимому, світлому розчинений Бог. Він «все в усьому», «буття всьому», розлитий як життєдайна сила в світобудові, є реальним буттям і джерелом руху. Це всезагальний «Бог – закон», який буттям є в усьому створеному, «сам все» породжує, кормить, розпоряджає, лагодить, захищає і по своїй же волі знову переходить в матерію»⁸¹⁸.

Філософія серця, спираючись на платонівську і християнську традицію, активно розробляється в українській філософській думці і чи не найяскравіше репрезентована у вченні Г. Сковороди⁸¹⁹.

У людині, як і в макросвіті, є видиме і невидиме, тілесне і духовне, тлінне і вічне. В протиставленні до тіла серце – це духовна субстанція, яка є підвалиною людського буття і джерелом життя, «Істинною людиною є серце в людині, глибоке ж серце і одному тільки Богу доступне є ніщо інше як думок наших необмежена безодня, просто сказати душа, себто суттєва істота, і існуюча суть, і сама есенція (як кажуть), і зерно наше, і сила, в котрій виключно лежить наше власне життя і живот наш, а без неї ми є мертва тінь»⁸²⁰.

«Серце», безодня – це духовне, життя людини, джерело бажань і думок людських. Воно споріднене зі сутністю макрокосмосу, з «Богом – законом»; воно є Боже, а Бог йому свій. Розкриваючи сутність людини, яка тотожна Богу, Сковорода підкреслював, що «не зовнішня наша плоть, а наша думка головна

⁸¹⁸ Кубаєвський М. «Філософія серця» в теоретичній концепції Г. Сковороди. С. 318.

⁸¹⁹ Горський В.С., Кислюк К.В. Історія української філософії. Київ: Либідь, 2004. С. 142.

⁸²⁰ Там само.

наша людина». Засобом пізнання макрокосмосу і мікрокосмосу є «серце». Це така сфера переживань, яка виступає універсальним способом бачення, розуміння й оцінки світу. Серце є найпервісніше в душі, до чого душа має «повернутися». Воно є безодня, глибінь, основа людського буття – «О, серце! Безодне ширша за всі води та небеса!... Яке ти глибоке!»

Серце є божественне в людині. Внутрішня людина є Бог: «Бог у нашому серці»⁸²¹. Тому пізнання людського серця, духовності є, на думку Г. Сковороди, єдиним шляхом до загального істинного щастя. Для щастя людина повинна довідатися, у чому полягає її «самая нужнейшая надобность и что такое есть предѣл, черта и край всѣх желаний и намірених, дабы всѣ свои дѣла приводит к сему главнѣйшему и надежнѣйшему пункту...»⁸²². З роздумами про серце пов'язана й етична теорія життя Сковороди. Центральною в ній є думка про те, що життя серця – це найважливіша етична цінність, основа щастя, яке можливе тоді, коли серце «чисте» і «світле». За Сковородою, «чисте» і «світле» серце є виявом доброти і людяності, шляхом до «серця Божого»⁸²³.

Г. Сковорода намагався цим методом поєднати права розуму з найглибшими інтимними чуттєвими переживаннями, об'єднати їх єдиною метою пізнання Бога в людині і в природі. Всесвіт і людина, що існують в Богові, через Бога і завдяки Богові, змальовуються у християнських символах. Чуттєво образним, символічним сприйняттям Біблії встановлюється спільна основа всіх світів. Пізнання «серцем» – це ціла система етичних та моральних засобів, з допомогою яких пізнається не лише зовнішній світ, а й виникають суто емоційні стани, котрі поєднують пізнання з моральним самовдосконаленням.

Центральним у філософії любові Г. Сковороди постає питання гармонії світу, людини і Бога. Ця проблема розв'язується ним не через загострення питання про відношення мислення до буття, матерії і свідомості, навколо якої полемізували філософи Заходу, а через постановку і розв'язання проблеми істинного людського буття. Універсальним методом, що дає змогу теоретично пізнавати і практично реалізувати гармонію трьох світів, є «сердечне» осягнення їх єдності. Подвійність, дуалістичність буття, його одвічний поділ на дві протилежні натури є основою їх єдності і взаємопроникнення. Бог – субстанція природи, закон і порядок усіх творінь, з'єднуюча основа трьох світів. Людська природа також подвійна: зовнішня природа (тіло) вміщує в

⁸²¹ Чижевський Д. Філософія Г.С. Сковороди. Харків: Прапор, 2004. С. 137.

⁸²² Зязюн І. А. «Філософія серця» Г. С. Сковороди в етико-естетичних вимірах // Г. С. Сковорода – видатний український філософ і просвітител. Київ, 1994. С. 101.

⁸²³ Камінчук О. Рецепт «філософії серця» в українській поезії // Молода нація. Київ: Смолоскип, 1996. С. 243.

собі істину, дійсну людину, яка наділена атрибутами Бога. Людина вміщує у собі весь світ і зв'язок з космосом, Біблією. Тому самопізнання обов'язково перетворюється на богопізнання, боговподоблення. Самопізнання, тотожне богопізнанню, є водночас світопізнанням і пізнанням Біблії, тобто відкриттям сутності і змісту речей під покровом символічних образів. Умовою можливості єднання з Божеством, набуття людиною переображеного серця є первинна вкоріненість Божого єства в людській натурі. Бог є одвічно присутнім всередині людини; завдання останньої полягає в своєрідній актуалізації божественного, його пробудження в глибині серця. Воно – фортеця світу, початок і джерело його життя. Хто не шукає цього початку і джерела, не розуміє їх неоціненності, той не розуміє, що це два крила Святого Духа. «Істинне щастя живе у внутрішньому серці нашого світу, а світ цей у злагоді з Богом». Людина серцем щоденно, постійно піднімається на вершину духовного Миру – городу. Похід цей не ногами, а думками здійснюється⁸²⁴.

Суть макрокосмосу, «невидимої натури», Бога людина пізнає через «видиму природу», шляхом абстрагування від об'єктивно існуючих явищ, проникненням в їх духовну сутність. Справа має інший вигляд, коли мова заходить про саму людину. Вирішуючи це питання, Сковорода звертається до глибокої традиції в історії людської культури, що виражається у вимозі: «Пізнай самого себе». В усі часи, в усіх народів існує імператив пізнання самого себе. Мислитель зауважує, що цю пізнавально-етичну вимогу високо цінували стародавні єгиптяни і зобразили її у вигляді сфінкса. Мойсей, звертаючись до іудеїв, понад 20 разів наголошував: «Пізнай себе». Стародавні греки на фронтоні храму в Дельфах викарбували: «Пізнай себе». Роздвоєність світу ставить людину перед проблемою вибору. Кожна людина протягом усього свого життя повинна свідомо робити вибір, максимально напружувати сили для надання переваги вищим інтересам. Душа людини є полем «борні» між вузьким, егоїстичним, приземленим баченням світу та піднесеним світосприйняттям, котре, не втрачаючи окремих частин, вміщує водночас всесвітню широту й осягає світ за його суттю. Інтимно-емоційне, сутнісне сприйняття світу можливе лише серцем, духовно-етичним переживанням⁸²⁵.

Г. Сковорода зауважує, що реалізація цього імперативу може здійснюватися двома шляхами: неістинним та істинним. Якщо людина прагне до предметів, багатства, то цей шлях не веде до щастя. Вона не зможе задовольнитися навіть найбільшою сумою багатства. Чим більшою кількістю предметів людина володіє, тим більше у неї страждань. Абсурдним є потяг до матеріального багатства, яке непокоїть серце. Цей світ речей і сам не має завершеної вдоволеності, вимагає від людини безкінечно переступати якусь

⁸²⁴ Кубаєвський М. «Філософія серця» в теоретичній концепції Г. Сковороди. С. 319.

⁸²⁵ Там само.

межу, долати простір і час, оволодівати новими предметами. Жадаба до нагромадження матеріального багатства поглиблює абсурдність людського існування. Існування, що обмежується сферою матеріального багатства, на думку Г. Сковорода, неістинне існування.

Істинний шлях пізнання Г. Сковорода вбачав у досягненні внутрішньої свободи, незалежності від зовнішнього світу. «Полиш весь світ цей мерзотний», – закликав він. Тільки самотність «відкриває небо». Потрібно пізнати себе, звернутися всередину себе самого, подолати гонитву за примарними принадами світу, за чуттєвими втіхами й досягти життя «тихого», «простого» й «бідного», тобто вмерти для світу. Усе життя людини має бути спрямоване усередину самого себе. Так само, як власну матір можна знайти вдома, своє щастя людина здобуває в самій собі. Мета людського життя те, чого всі прагнуть, – це «радість серця», «внутрішня благодать», «веселість серця», «міцність душі».

Світ сам по собі не винен у злі. Винні думки, що спрямовані назовні, до неістинного обличчя світу, зовнішність якого є швидкоплинною рікою. Тим-то й гонитва за нею й усіма благами, що вона обіцяє – безглуздя. Видимість вводить в оману, веде в темряву помилок. І навпаки – істинне пізнання, яке, не спиняючись на зовнішності, проникає в незмінну сутність речей, може стати основою справжнього щастя. Власне, Г. Сковорода іде за відомим античним принципом тотожності щастя та істини. Перед людиною дві дороги: одна веде до «зовнішнього» неістинного світу, який «солодко-голосими сиренами» заманює її в свої тенета, інша – веде до істинного світу, «високої мудрості» («горного мудрствования»), що приносить вічну радість, блаженство. Вороги людини – стихійні думки, темні погляди («мнения»), – твердить Г. Сковорода. Він не зупиняється на «гносеологічному» аспекті людського страждання й висуває дуже важливе для його філософії твердження: коріння думок – в «серці» людини. «Зла» думка спричиняється злим нахилом серця. Тому чинник страждання не лише хибна думка, а й воля людини, вольовий акт, що відображає особистісний нахил, людську сутність, єство. Думки породжуються волею людини, яка має свій осередок у серці. Г. Сковорода часто вказує на підпорядкування раціонального й вольового компонентів людського пізнання серця як особистісного центру⁸²⁶. На думку дослідниці Т. Бовсунівської, філософія Г. Сковорода і релігія мають спільний центр – серце, яке мислиться як «сідалище Бога на землі», тому філософська система набуває теософського забарвлення⁸²⁷.

⁸²⁶ Кубаєвський М. «Філософія серця» в теоретичній концепції Г. Сковорода. С. 320.

⁸²⁷ Бовсунівська Т. Філософія серця Г. Сковорода і українська ментальність // Сковорода Григорій: образ мислителя. Київ, 1997. С. 91.

У природі людини, вважав Г. Сковорода, закладена потреба морального очищення, підвищення етичної активності і водночас її приниження і змалення. Тому перевага моральних сил ґрунтується на «очищенні, звільненні свідомості від волі через катарсис, тобто досягнення вищого стану душевного збудження, коли серце починає захлинатися сльозами і мучитися від слова і чужого болю». Читай Святе Письмо, дотримуйся принципів миру, любові і милосердя, пий із них чисту воду щоденно. Пий доти, поки не потече цілюща вода рікою, що затопить сумніви, незадоволення, заздрість, нудьгу, страх, горе. Тоді людина здатна переходити від низького до високого, від горя до радості, від смерті до воскресіння. Найпідступнішим ворогом серця є застарілі сумніви, з якими потрібно щоденно боротися, виганяти їх із серця, щоденно підійматися на гору, відроджувати душу.

Витоки радості й скорботи в серці: воно сутність людського буття. Найвірніша в людині людина, а все інше несуттєве. А що є серце як не душа? Що є душа як не бездонних думок а безодня? Що є думка як не корінь, насіння і зерно всієї нашої тілесності? І якщо людина загубить свою душу, внутрішній світ сердечний, то вона губить і тіло своє. Вона тоді стає схожою на шкаралупу волоського горіха, в якому з'їджене зерно, горіх, що втратив свою силу. Такою самою силою в людській тілесності є серце, думка, голова і початок усього руху. Думка подібна до полум'я вогню, до плину річки. Все ж вогонь згасає, річка зупиняється, а нематеріальна думка, рухаючи матеріальну, стихію, ніколи не припиняє свого руху, завжди його продовжує у вічності і безкінечності. Яка ж мета цього руху? Думка шукає свого спокою, але він не в нерухомості, а в пошуку своєї спорідненості. Не знаходячи її в матеріальному світі, розпалюючи свою жадобу, вона відривається від світу речей і підіймається у вищі духовні сфери «до свого спорідненого безначального начала, щоб, очистившись його сяйвом і вогнем, позбутися тілесної землі і земляного тіла».

Досягнувши своєї спорідненості, дух, думка – душа позбавляється обтяженої матеріальної обмеженості, вступає у свободу духу. І цей духовний світ свободи не поза людиною існує, а в ній самій, однак розумом його осягнути неможливо, збагнути його можна тільки серцем⁸²⁸.

Г. Сковорода зберігає вірність ідеям східної патристики, яка наполягає на божественному походженні людини. Звертаючись до символів, він розрізняє поняття «людина» та символи «людяність», «душевність». Для нього людина починається тоді, коли її тіло запліднено духом, завдяки якому вона стає особистістю. Дух нагадує людині про її космічне призначення, про Вищий закон, якому вона покликана служити. Тому духовний світ людини – це мікрокосмос, безодня, що міститься у людському серці. «Серце наше є дійсною людиною», «іскра», «зерно», «корінь». «А що є серце, як не душа?

⁸²⁸ Кубаєвський М. «Філософія серця» в теоретичній концепції Г. Сковороди. С. 320.

Що є душа, як не бездонних думок безодня? ». Серце є засобом сполучення між людиною і Богом, моральним центром, що видає її категоричний імператив у формі добровільного примусу.

Символіка Г. Сковороди дає простір думкам, дозволяє робити різні припущення або тлумачення того потаємного змісту, який ховається за символами. Символи – мова серця. Але вона невимовна, хоч час від часу нагадує про себе невимушеними поштовхами, причини яких більше за все залишаються невідомими. Ці поштовхи серця утворюють активне ядро людської душі, яка раніше свідомості кличе людину робити благо за покликом серця⁸²⁹.

Здається, що серце через ці поштовхи начебто перевіряє наш моральний стан, його готовність до внутрішнього подвигу, щирість почуттів та глибину страждань. Тому Г. Сковорода закликає: «слухай серця», «довіряй серцю», «розум може бути підступним і хитрим, серце завжди чисте». Чистим серцем людина може пізнати себе, «вчити» свою природу, а отже, наблизитися до Бога. Реалізувати свою природу людина може у спорідненій праці. «Вчувай, що серце чисте живе у зрідненому житті, – а коли життя принадне наше стрічає нас не славетно, а підло, тоді звичай, зробивши його солодким, зробиць його славетним». На шляху до себе людину підстерігають примарні успіхи, зваби, і тому вона у житті може стати на шлях лицемірства. Щоб уникнути цього, людина повинна прислухатися до поради свого серця.

«Філософія серця» Г.Сковороди сягає глибин пізнання, до яких не доходив раціоналізм у сфері духовного, морально-етичного життя людини. Вона була світильником, що йшов попереду всіх, випереджаючи час, відкриваючи шлях до істини. Мудрість на те й мудрість, що вона є володаркою істини та любові, знавець методу розв'язання смисложиттєвих проблем, які визначають сенс існування людини та її долі. Таким методом роздумів Сковороди була «філософія серця». Пройдуть роки, і ми почуємо відгомін цієї, мабуть найглибшої та найцікавішої в усій історії світової філософської думки, ідеї у творчості Пантелеймона Куліша, Миколи Гоголя, Памфіла Юркевича та інших українських мислителів і діячів культури⁸³⁰.

Отже, Г. Сковорода – наша природна національна стихія (за визначенням М. Возняка), в якій уперше в Україні пробуджується філософський розум такої сили. Сковородинівське вчення про серце не просто зрушило людські душі, воно піднесло народну душу. Тому вся наступна епоха складалася під знаком сковородинівської філософії серця, а його власне життя зробило пізнання глибокого серця фактом. Незаперечним був пієтет його ідей і праць, бажання наслідувати його⁸³¹.

⁸²⁹ Кубаєвський М. «Філософія серця» в теоретичній концепції Г. Сковороди. С. 321.

⁸³⁰ Там само. С. 322.

⁸³¹ Бовсунівська Т. Філософія серця Г. Сковороди і українська ментальність // Сковорода Григорій: образ мислителя. С. 91.

Г. Сковорода, обравши апостольську місію своєю життєвою справою, як світський лицар Хрестової віри, усвідомлював і переконував сучасників, що твердість волі і глибина віри та наснаженість у її практичному втіленні є суттю його вчення, подвижництва й цінності. Жив, як писав, а писав, як жив – цей закон українського митця та патріота-громадянина принципово протиставлений тодішньому суспільству, в якому запанували супротивні людині, вірі, правді, Україні принципи та методи нової руїни із широким використанням запроданства заради егоїстичних кар'єристських задоволень світської та церковної верхівки. У такій складній соціальній, психологічній ситуації він, мандруючи Вкраїною, не лише критично розвінчував облудність і фарисейство запроданців, їхніх натхненників і послідовників, але й вчасно нагадував людям про обов'язкову історичну відплату зумисним руйнівникам суспільства й духовної національної гармонії⁸³².

Безсмертним ланцюгом, яким людина пов'язана з вічністю, на думку Г. Сковороди, є серце, а від щільності цього зв'язку залежить ступінь істинного в людині. Таким чином, філософ завершує спроби барокової філософії подолати «кризу антропоцентризму», котра виникла після відкриття, зробленого М. Коперником, і зміни геоцентричної моделі світу на геліоцентричну. Те, що людина втратила у світобудові, вона знаходить у собі, у своєму серці⁸³³.

Починаючи зі Сковороди, чітко розрізняються науково-освітній і етико-гуманістичний напрями у філософії Просвітництва в Україні. Оскільки головна проблема філософії Сковороди – це проблема людини, «філософія серця», можна говорити про її визначальний вплив на гуманізацію українського Просвітництва, а творчість видатного українського філософа, педагога, поета вважати вершиною розвитку української просвітницької думки XVIII століття.

Гуманістичні та просвітницькі ідеї Г. Сковороди у наступному столітті розвивали Є. Гребінка, П. Гулак-Артемівський, Г. Квітка-Основ'яненко, Т. Шевченко, І. Франко, які, спираючись на різножанрову спадщину свого великого попередника (пісні, байки, вірші, притчі, діалоги, трактати, переклади, листи), піднесли на якісно новий рівень духовність українського народу.

⁸³² Корпанюк М. Тема і образи чеснот у поезії Григорія Сковороди // Григорій Сковорода – духовний орієнтир для сучасності. Київ, 2007. Кн. 1. С. 103.

⁸³³ Кравченко О. Ідея двонатурності у «філософії серця» Григорія Сковороди // Переяславські сковородинівські студії. Зб. наукових праць. Переяслав-Хмельницький, 2017. Вип. 4. С. 205.

5.5. Еволюція ідеалу людини на тлі бароко як прояв самотності української людини в інтер'єрі європейських просвітницьких цінностей

Один із сучасних афоризмів звучить так: для людини немає нічого більш загадкового і цікавого, ніж сама людина. Історія свідчить, що людина сама створює, сама розвиває, удосконалює себе і еволюціонує в процесі історичного і культурного життя. Особливо помітний вплив на людину справляють переломні, знакові події, до яких, безумовно, належить епоха Відродження, Просвітництва, зародження бароко. Однією з особливостей барокової культури в Україні, яка в хронологічному вимірі збігається з козацькими часами і свого апогею сягнула в добу І. Мазепи, полягає в тому, що в ній органічно поєднувалися гуманістичні уявлення про гідність людини та ранньопросвітницькі європейські цінності. А склалося історично так, що слов'янський світ виявився розколотим у конфесійному відношенні на два макрорегіони, які прийнято називати *Pax Slavica Orthodoxa* і *Pax Slavica Latina*. Протестантські конфесії, набувши певного поширення серед частини слов'ян в епоху Реформації, не втримали свої позиції під тиском Контрреформації і в майбутньому в історичній і релігійно-культурній свідомості слов'янських народів, крім чехів з їх гуситською традицією, не сприймалися як органічно їм притаманне.

З погляду антропології протистояння католицизму і православ'я у слов'янському світі стало виявлятися з другої половини XII ст. і з особливою силою загострилося в XVI – XVII ст. у зв'язку з експансією Московії на Захід, а Речі Посполитої на Схід. Закладався старт традиції взаємного антагонізму носіїв двох основних типів етноконфесійної свідомості. Його носіями були провідники і пастері цих конфесій. Однак конфронтація церков не виключала культурного діалогу, швидше навіть передбачала його. Справді, постійно йшов полемічний обмін думками і взаємопроникнення форм сакрального мистецтва, починаючи з епохи зрілого Середньовіччя релігійно маркуючий фактор трансформується в етноконфесійний, коли належність до певного етносу детермінує конфесійну орієнтацію індивіда, і навпаки, перехід в іншу конфесію, тобто конфесію іншого етносу, означає денационалізацію, включення індивіда в культурне поле цього іншого етносу, конфесію якого він вибрав. Такий шлях означав не тільки зміну віри (прозелітизм), але і – як результат – відмову від своїх етнокультурних традицій, інколи навіть мови. Таким чином, протистояння християнських церков і культурний діалог невідворотно охоплювали сферу міжетнічних (міжнаціональних) відносин, що робило такі категорії, як віра, конфесія, культура, етнос, зв'язаними в

тугий вузол, взаємно обумовленими і, в принципі, нерозривними. Це взаємопереплетення ускладнювало процеси міжслов'янського спілкування, сприяло дезінтеграції слов'янського світу і формувало до цих пір існуючі стереотипи взаємного сприйняття народів⁸³⁴. Останній аспект показує живучість етнопсихологічних стереотипів, що сформувалися в епоху Середньовіччя, їх стійкість, незважаючи на тривалий період панування позаконфесійного, світського типу свідомості, що доводить проникнення етноконфесійних – культурних уявлень у глибинні структури психічного організму нації, який формується історично.

Антропологія культури набагато ширша антропології конфесії, що зумовлюється обсягом самої культури як цілісності та глибиною спільних культурних традицій того чи іншого етносу. Церковна культура, будучи частиною культури етносу, не зводиться до неї і не тотожна їй⁸³⁵, тим більше в межах християнства з його запереченням етнічної опозиції всередині християнського світу, на що вже зверталась увага. Ця теза прослідковується на прикладі українських земель у XVI – XVII ст. Тут православ'я стало етноформуючою ознакою, що в умовах Речі Посполитої призводило до етнорелігійних конфліктів і національно-релігійного протистояння. Поряд з цим виникла протилежна тенденція до церковного об'єднання, що вилилося в кінці XVI ст. в боротьбу навколо прийняття унії з католицьким світом (Берестейська унія 1596 р.). Характерно, що в прийнятті унії була зацікавлена частина великої шляхти, яка прагнула до стабільності відносин у своїх володіннях і часто-густо сама була носієм двох культурно-конфесійних традицій, що показує прозелітизм, надзвичайно поширений в цьому соціальному середовищі.

Поява ще однієї конфесії на території України у форматі Української греко-католицької церкви, безумовно, збільшило строкатість релігійної картини, але не ослабило конфронтації католицизму і православ'я. Водночас воно стало культурно-комунікативним містком між двома основними конфесіями.⁸³⁶ Найбільш наочно це проявилось в церковному образотворчому мистецтві. Уніатський іконопис України XVII ст. – це високохудожній синтез православної і католицької іконографії з переважаючим впливом народної малярської традиції, що надає цьому мистецтву локальної привабливості. Конфесійна належність відходить на інший план, на першому залишається етнокультурна специфіка і наївна релігійність.

⁸³⁴ Юрій М. Ф. Соціокультурний світ України. Видання 2-ге. Київ: Кондор, 2004. С. 494 – 520.

⁸³⁵ Калакура Я., Рафальський О., Юрій М. Українська культура: цивілізаційний вимір. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України., 2015. С. 27 – 41.

⁸³⁶ Там само. С. 244 – 259.

Не менш парадоксальним явищем було українське православне малярство XVII ст., яке, незважаючи на те, що воно створювалося на замовлення парафій і монастирів, які зберегли своє православ'я всупереч унії, активно всмоктувало західноєвропейсько-католицький вплив, що приходив в Україну через посередництво польського, тобто католицького мистецтва. В православних іконах і фресках XVI – XVII ст. все більше наростали елементи західноєвропейського мистецтва, що говорить про автономію художнього розвитку. Міжконфесійна конфронтація, яка, як правило, набувала в церковному і суспільно-політичному житті гіпертрофовані і відкрито конфліктні форми, парадоксальним чином сприяла культурному обміну між конфесіями. В підсумку це вело до створення більш-менш однакового художньо-стильового простору з певними локальними варіантами, зумовленими швидше етнокультурними особливостями, ніж конфесійною належністю⁸³⁷.

Можна стверджувати, такі процеси були притаманні всій Європі XVII ст., в якій, незважаючи на релігійні війни, що роздирали її і які, до речі, поступово втрачали свій релігійний характер і трансформувалися в територіально-політичні, в боротьбу за землі, владу і вплив, що наочно продемонструвала еволюція характеру Тридцятилітньої війни, запанував новий єдиний художній стиль – бароко. Саме бароко стало першим в історії загальноєвропейським стилем, що поширився від Італії до Англії і від Піренеїв до Балкан, охопивши також православний регіон. Сама можливість існування бароко, яка спочатку виникла як стиль контрреформаційно-єзуїтський у поліконфесійній Європі, причому як стиль, що визначив обличчя культури, говорить про серйозні інтеграційні процеси на всьому континенті. Можна припустити, що в обличчі бароко культура як категорія здобула умовну перевагу над конфесією. Тільки цим можна пояснити поширення бароко в усій Європі, оскільки ані Ренесанс, ані готика, ані романський стиль, незважаючи на їх окремі прояви в іноконфесійному середовищі, не стали загальноєвропейськими стилями. Звичайно, конфесійна специфіка кожного європейського регіону наклала свій відбиток на бароко. Тому ми говоримо про католицьке, протестантське і православне бароко. Поле перетину першого і останнього стала Україна, що і визначило її культурну специфіку в XVII – XVIII ст.⁸³⁸.

Упродовж XVI – XVII ст. Україна поступово перетворювалася на епіцентр міжрелігійного і культурного діалогу в Європі. Ситуація етноконфесійно-політичної конфронтації в Україні традиційно представляється як перманентна боротьба, як пригноблення українців (в різних формах) за

⁸³⁷ Українська та зарубіжна культура / за ред. М. Заковича. Київ: Знання, 2000. С. 143 – 145.

⁸³⁸ Богуцький Ю. П. Українська культура в європейському контексті. URL: http://pidruchniki.ws/15060913/kulturologiya/natsionalniy_variant_baroko_literaturi_teatri

конфесійною ознакою. Справді, нерідко це набувало агресивних і принизливих для українців форм, зумовило розгортання національно-визвольної війни. Однак релігійно-культурна ситуація в цей період була набагато складніша і багатша. Розглядаючи становище України в загальноєвропейському контексті, можна більш рельєфно представити її специфіку, пов'язану з конфесійно-культурними факторами. Тут сформувалося унікальне середовище для контактів найбільшої кількості релігійних конфесій: католицизм, велика кількість різновидів протестантизму (лютеранство, кальвінізм, «польські брати» – аріани), православ'я, уніатство, вірменська церква, мусульманство, іудаїзм. Склалася гіперполіконфесійна ситуація, що не завжди збігалася з етнічною структурою соціуму. В результаті виник діалог – часто конфронтаційний – релігій, конфесій, менталітетів і культур, які належали до різних релігійно-історичних ареалів. Саме в цій ситуації відбувалося формування української національної культури, посилення її ролі як культури-посередниці в XVII ст. у процесі трансляції культурних імпульсів: з Заходу на Схід (з Польщі в Московію), з Заходу на Південь (з Польщі в Сербію і Болгарію), з Півдня на Схід (поширення побутової турецько-мусульманської культури). Таке становище зумовило відкритий тип і тяжіння до синтезності української культури зі збереженням її етнокультурної специфіки⁸³⁹.

Оскільки Берестейська унія закріпилася на західноукраїнських землях та Правобережжі і майже не зачепила Лівобережжя України, вона сприяла в подальшому певній етнополітичній дезінтеграції українського етносу і його культури. З іншого боку, саме боротьба навколо Берестейської унії (про що вже згадувалося) різко оживила українську думку, викликавши до життя великий пласт публіцистики як суто богословської, так і церковнополітичної. Конфронтація конфесій всередині суспільства зробила актуальним питання про рівень богословської думки і релігійної просвіти у православному середовищі. Перед обличчям католицького і православного богослов'я XVI – XVII ст., що увібрало в себе багато досягнень ренесансної думки, гуманістичної біблеїстики і розвинуло власні доктрини, православна теологія відчула себе відсталою, замкненою на колі тем, які не зовсім відповідали новому світовідчуттю людини на межі Середньовіччя і Нового часу⁸⁴⁰. Реакцією на відоме твердження представника польських єзуїтів, видатного релігійного проповідника і письменника, політичного мислителя Петра Скарги про те, що через слов'янську мову православні не спроможні досягнути глибоких

⁸³⁹ Калакура Я., Рафальський О., Юрій М. Українська культура: цивілізаційний вимір. С. 244 – 259.

⁸⁴⁰ Полюга Л. До джерел українського красномовства в релігійній проповіді (Іларіон – Галятовський – сучасність) // Християнство і українська мова. Львів, 2010. С. 444 – 448.

богословських істин, що ставить під сумнів їх належність до християнства, міг бути тільки розвиток православної освіти, включаючи духовну.

За таких обставин саме в Україні виникла оригінальна богословська течія православ'я, завданням якої стало засвоєння досягнень схоластичної, ренесансної і барокової західної теології зі збереженням ортодоксальних основ, що знайшла своє вираження в діяльності Київського митрополита Петра Могили, а в подальшому – Києво-Могилянської академії і цілої плеяди релігійно-культурних діячів.

Із загальноєвропейської точки зору, діяльність Петра Могили, його прагнення змінювати рівень освіченості православного світу повністю відповідали інтеграційним процесам у Європі XVII ст., тим більше, що вони і раніше закладалися нашими співвітчизниками, які навчалися у Західній Європі. За можливість навчання у католицьких і єзуїтських академіях та університетах Польщі і Західної Європи українська інтелігенція вимушена була розраховуватися тимчасовою відмовою від православ'я. Стефан Яворський (1658 – 1722), який доучувався після закінчення Києво-Могилянської академії в єзуїтських училищах Любліна, Познані, Вільного, прийняв католицизм, а потім, повернувшись до Києва, знову перейшов у православ'я⁸⁴¹. Тричі змінював віросповідання Феофан Прокопович (1681 – 1736), також учень Києво-Могилянської академії: перед тим, як відправитися до колегії св. Афанасія в Римі, став уніатом, потім католиком, після повернення в Київ повторно прийняв православ'я⁸⁴². Захарія Копистенський з відчуттям національної гідності висловлювався: «россове», якщо і відправляються в «краи немецкие», то їдуть туди зовсім не просто «по латинський или греческий разум», але уважно вибирають для себе тільки найнеобхідніше і належне їм по праву давньої грецької спадковості, спільної для всіх європейських народів, – «сметье отмтуемо, зерно беремо, уголе заставуемо, а золото виймуемо»⁸⁴³. Безболісний перехід з однієї віри в іншу, що став в Україні знаменням часу, наближав у перспективі секуляризацію культури і духовності.

Бароко, що стало «великим стилем» цілої епохи, відобразилося не тільки в архітектурі, в образотворчому мистецтві, у малярстві і музиці, в театрі і мистецтві, в літературі, історіографії, а і в самому способі життя. Воно розвивалося в українському середовищі, як і в Західній Європі, як широке

⁸⁴¹ Остудін В. Яворський Стефан // Політична енциклопедія редкол.: Ю. Левенець (голова), Ю. Шаповал (заст. голови) та ін. Київ: Парламентське видавництво, 2011. С. 795.

⁸⁴² Білецький В. Українська національна еліта XVII – XVIII ст.: Феофан Прокопович // Схід. 1997. №9 – 10. С. 53 – 56.

⁸⁴³ Дзюба О. Копистенський, чернече ім'я Захарія // Енциклопедія: історія України: у 10 т / редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін.; Інститут історії України. Київ: Наукова думка, 2009. Т.5. С. 130.

явище духовно-етичної культури, що охопило різні види творчої діяльності. В мовному мистецтві бароко постає як перший літературний напрям. Однак транзит європейського бароко в український світ супроводжувався значними змінами в його структурі і типі. Тут спостерігалися свої особливості, порівняно із західноєвропейськими варіантами. Для прикладу, звернемося до Пантелеймона Куліша, який детально описує ніколи не бачений ним будинок у стилі бароко Малоросійської колегії в Глухові (споруджений 1723 р., згорів 1784 р.) так: «Над глибокими нішами, в яких чинно розставлені були величезні Мінерви, Феміди, Марси, древні оратори і філософи у сусідстві з вусатими гетьманами в довгих жупанах та широких горностаєвих мантиях, красувалися в різноманітних групах малоросійські військові клейноди, перемішані з купідоновими луками і сагайдаками (козаки давно вже не застосовували луків), з лірами Аполлона і Меркурієвими жезлами. Прапори, бунчуки, шаблі, римські шоломи, козацькі шапки, лати, ковші, змії, шипуваті булави, птахи, півмісяць і зірки – вінчали капітелі колон і пілястрів, оточували вікна, висіли фестонами, плелися в гірляндах, повзли по карнизах і під ними. Але все це було розташоване з таким химерним смаком, з такою неочікуваною сміливістю і дикою строкатістю, що не хочеться вірити, ніби чиясь голова трудилася над розподілом цих елементів»⁸⁴⁴.

Стиль європейського бароко з притаманним йому пафосом боротьби і перемоги, пластичної експресії і багатством художніх композицій сприяв піднесенню національної самосвідомості українського народу в XVI – XVII ст., що зумовлювалося й творенням Козацької держави. Українське бароко дивним чином об'єднало в собі не тільки багатий досвід західноєвропейського мистецтва, візантійські традиції, але й потужний пласт народної культури, а також тогочасні смаки й уподобання української козацької еліти.

Антропологізм та основні світоглядні принципи тієї яскравої епохи відбилися у працях Феофана Прокоповича, Стефана Яворського, Григорія Кониського та ін. Центральним об'єктом барокової філософії, естетики і мистецтва була досконала людина або героїчна особистість. Але оскільки, на думку барокових мислителів, людська душа складається з трьох частин – «тваринної, людської і Божественної», а це розколення душі прирікає людину на безкінечні сумніви і роздуми, то життєвим призначенням героїчної особистості є досягнення розумного компромісу між спонуканням кожної з трьох складових душі. Кожен може вибирати те, що йому ближче: чи то здоров'я і силу, чи то шану і багатство, чи то духовні добродетності і вище блаженство – шлях до Бога, але прагнути до врівноваження цих двох

⁸⁴⁴ Цит. за: Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. С. 451.

елементів. Головне – завжди долати пристрасті й афекти, адже істинна добродієність – в золотій середині, і саме її пошуки змушують людину вступати в конфлікт зі самою собою, породжують внутрішній дискомфорт і роздвоєність⁸⁴⁵. Зрозуміло, що ця двоїстість щодо життєвих цінностей, ці вічні хитання між самообмеженням і життєлюбством відбилися у світогляді й естетичних прагненнях людини епохи.

Бароко максимально відповідало українській людині з її суперечливими рисами – зовнішніми спокійними чеснотами і шляхетством, стриманою любов'ю до прикрас і, разом з тим, внутрішньою дисгармонією і емоційністю. Ця суперечливість сформувала й особливий естетичний смак. Мистецтву бароко довелося втілити притаманні українському національному характеру протилежні начала: оптимізм, що знайшов вираження в прагненні до святковості, поетичність, любов до яскравих кольорів, насиченість рослинного орнаменту, але разом з тим схильність до смутку, відтінок легкої задуми і навіть розгубленості. Основними рисами українського художнього мислення були метафоричність і чутливість, що знайшли своє вираження в особливій декоративності, яка стала основою художнього світу «козацького бароко». Це зробило мистецтво українських майстрів сильно естетизованим, переповненим чудернацької штучності і безпосереднього любування красою слова або фарби. Щедре прикрашання виражало впевненість українця епохи бароко в тому, що людина з'являється на цей світ для того, щоб примножити його красу. Крім того, краса і розкіш світу матеріального, за його уявленням, є не що інше, як відбиток краси і досконалості раю.

Атмосфера загального захоплення стимулювала розвиток усіх видів мистецтва, вона не оминула й специфічну декоративну віршотворчість. Так, у стінах Києво-Могилянської академії виникає конгета – малий поетичний жанр, що служив розвагою для інтелектуалів. Створюються численні акровірші, вірші-протеї, ампліфікації, паліндромі (так звані «раки літеральні»), завдання яких було вразити читача вишуканою формою, вигадкою, приголомшити його несподіваним поворотом або парадоксальним завершенням. Теоретик і практик конгети Іван Величковський називав такі вірші не інакше, як «штучки поэтицкие»⁸⁴⁶. Писалися вони штучною поетичною мовою, яка складалася з міфологічних і філософських абстракцій, алюзій, символів і розгорнутих метафор. Незвичною була і зовнішня форма цих творів. Літературний текст перетворювався на малюнок або орнамент, набував форми хреста, пірамід, серця, лабіринту або астрологічної зірки. У своїй пристрасті до парадоксів, абсурду і загадок поети XVII ст. багато в чому випередили футуристів.

⁸⁴⁵ Горський В. Історія української філософії. Київ: Наукова думка, 1997. С. 70.

⁸⁴⁶ Величковський І. Повне зібрання творів. Дзигар цілий і напівдзигарик. Київ: Дніпро, 2004. 192 с.

Малярам того часу подобалися справжні герої, люди розуму і свободи, що вміли боротися і перемагати, повністю віддаватися спільній справі, ризикувати і жертвувати собою і, водночас, не забувати про себе, – брати від життя всі її щедроти, радощі і шану. Це знаходить яскравий відбиток у пріоритетному малярстві епохи. Зрозуміло, що на портретах зображувалися люди шляхетні – переважно представники козацької старшини, митрополити, ктитори і донатори монастирів та церков, благочестиві дружини, тому роль аксесуарів і антуражу тут навіть більш значуща, ніж сама особистість на портреті. Обличчя моделі, що носить сліди парсунності, ніби вписано в декоративно-плосківне середовище, що становлять деталі інтер'єра, пишно прикрашений одяг, за яким майже не відчутна плоть⁸⁴⁷. Композиційне вирішення портретів було запозичене у польських майстрів: гордовита фігура зображувалася в оточенні оксамитових балдахонів (оксамит з давніх часів вважався ознакою честі і гідності), урочистих колон, столів, накритих дорогими килимами. Обов'язковими елементами були книги, розп'яття і родові герби.

Але маляр епохи бароко все-таки не до кінця віддавався безтурботному спогляданню блиску золота і срібла, розкішних квітів і переливів дорогих тканин. Гордовиті фігури, владні жести, безстрашні обличчя, дорогий одяг пробуджували в його душі меланхолійні роздуми про скороминущість навіть знаменитого і розкішного життя, будь-якого щастя. Насичені фарби одягу й інтер'єру часто поєднуються у портретах зі сумом облич, а сильні й енергійні жести – з розгубленими «гамлетівськими» очима. Таким чином, декоративність іде рука в руку з цікавістю до теми душевної роздвоєності, боротьби духовної і розвиненої особистості зі самою собою.

Звертає на себе увагу ціла серія порушень і деформацій канонічної традиції. Це присутність деталей народного одягу в зображенні сакральних фігур (ікона «Покров Богородиці» з портретом Богдана Хмельницького), підміна сакральних персонажів персонажами світськими (ікона «Св. Уляна» з Преображенської церкви в Сорочинцях), присутність у традиційних євангельських сюжетах підкреслено світських елементів, що знаходять вираження в одязі, жесті («Хода Богоматері і дружин-мироносиць» – розпис Троїцької надвортної церкви Києво-Печерської лаври), присутність в іконах історичних персонажів, представників вищих станів того часу (ікона «Розп'яття» з Пирятина, ікона «Покров Богородиці» з портретами гетьмана Богдана Хмельницького і митрополита Лазаря Барановича)⁸⁴⁸. Таким чином, українське малярство епохи бароко найчастіше відзначене використанням естетичних принципів народного

⁸⁴⁷ Макаров А. Світло українського бароко. Київ: Мистецтво, 1994. С. 40 – 55.

⁸⁴⁸ Кулиненко А. Отражение специфики художественного мировосприятия в искусстве украинского барокко // Серия «Symposium», барокко и классицизм в истории мировой культуры. Выпуск 17/ Материалы Международной научной конференции. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 141.

мистецтва й індивідуальним, достатньо вільним трактуванням іконографічних канонів і типових стильових особливостей.

Загальна характеристика українського бароко дозволяє перейти до більш детального розгляду місця людини в цьому стилі. Однією з найбільш складних в антропології Європи XVII ст. була проблема свободи волі. Оскільки процес самостійного становлення наукової думки, відокремлення філософії від теології в українській культурі на той час ще не набув завершення, то й проблему свободи волі киево-могилянці розв'язували не лише стосовно ставлення людини до природи, а й ставлення до Бога. На відміну від притаманного середньовічної філософії дуалістичного протиставлення Бога і природи, земного і небесного, робляться спроби зближення й ототожнення Бога і природи, а з іншого боку – максимального їх розведення, що веде до утвердження самодостатньої природи, щодо якої Бог обмежується функцією творця або першопричини⁸⁴⁹.

На думку І. Гізеля, Бог створив природу, а процеси, що відбуваються в матеріальному світі, залежать не від нього, а від «вторинних», природних причин. У розробленому ним філософському курсі спостерігається відхід від антропоморфного розуміння Бога, який визначається як самодостатня сутність, вічна, безмежна, яка творить нескінченно і є неосяжною для людського розуму. Обґрунтовується ієрархічна структура п'яти світів – світ не створений, інтелібельний, що ототожнюється з божественною думкою, світ ангельський, світ елементарний, що складається з чотирьох першоелементів; мікрокосм (людина) і макрокосм, який охоплює землю, небо й усе, що міститься між ними. Етичні погляди І. Гізеля пов'язані з намаганням розв'язати проблеми сенсу життя, можливості досягнення щастя, взаємозв'язку волі й розуму. Як і інші могилянці, він бачив сенс життя у творчій праці, спрямованій на власне і громадське добро. Виходячи зі світоглядних тенденцій барокової доби, був переконаний, що щастя можна здобути шляхом компромісного поєднання задоволення потреб різних частин душі, тілесних і духовних.

Цим самим було покладено початок розмежуванню філософії і теології, переорієнтації від богопізнання на пізнання природи і людини, усвідомленню самостійної цінності пізнання її законів. Як наслідок, актуалізується потреба дати нове тлумачення місця людини у Всесвіті, з'ясувати її зв'язок з усією природою й віднайти те особливе, чим людина відрізняється від усього, що її оточує в навколишньому, мінливому і нескінченному світі. Тобто в центрі уваги опиняється проблема «людина і Всесвіт»⁸⁵⁰.

⁸⁴⁹ Горський В. Історія української філософії. Київ: Наукова думка, 1997. С. 72.

⁸⁵⁰ Кочубей Т. Відображення культури українського бароко у філософських поглядах професорів Києво-Могилянської академії // Освіта та педагогічна наука. 2013. №5 – 6. С. 64.

Вагомий внесок у розробку цих питань зробив Г. Кониський. У курсі «Фізики» він часто ототожнює природу і матерію, наголошує, що «першій матерії» відповідає назва природи, заперечує уявлення про пасивність природних речей: «Думка, яка встановлює лише принцип пасивності природних речей, не може бути доведеною», а «природа є принципом і причиною руху і спокою», «рух зумовлює природа», адже Бог створив природу такою, що не потребує подальшого втручання в її процеси⁸⁵¹. Так само, як і І. Гізель, пише Т. Кочубей, Г. Кониський вважав, що земна життєдіяльність людини становить сенс людського блага чи щастя, хоча й є вище благо, яке «приготував людині Бог» у потойбічному світі, та воно не заперечує необхідності земного щастя. Людське благо передбачає наявність здоров'я, доблесті, задоволення потреб у харчуванні, продовженні роду, чуттєвих насолодах, відчуття благополуччя та щасливої долі, потребує занять розумовою діяльністю тощо. Але все це має бути в розумній мірі, у поміркованих межах, адже в разі надмірності чи нестатку благ людина не буде щасливою. Вона має прагнути до насолоди, але не абсолютизувати її, не перетворювати на самоціль; їй також не личить аскетизм та апатія до життя, оскільки це теж неприродно для людини: людський розум, свобода вибору й здоровий глузд мають визначати розумну віру споживання життєвих благ⁸⁵².

У цьому контексті варто звернутися також до праць іншого професора Києво-Могилянської академії – Ф. Прокоповича, зокрема, його «Духовного регламенту», на сторінках якого він критикував будь-які спроби «князів церкви» піднятися над світською владою, осуджує їх за зловживання й вимагає, щоб духовенство опікувалося вихованням і просвітою. Такі думки й вимоги були зумовлені «його симпатіями до традицій гуманістів епохи Відродження, європейської науки й просвітництва»⁸⁵³. Ф. Прокопович підкреслював значення людського розуму, його безмежні пізнавальні можливості, засуджував сліпий фанатизм та аскетизм з його придушенням природних людських почуттів і відмовою від земних радощів. На його думку, людина – невіддільна частина природи, яка підпорядковується законам останньої. Але якщо в природі, що оточує людину, діє лише атрибут протяжності, то сутнісною основою людини є ще один субстанційний атрибут – мислення. Це зумовлює виняткове місце людини у Всесвіті і споріднює її з самим Богом. Людина, твердив мислитель, «є зменшена частина того

⁸⁵¹ Кониський Г. Моральна філософія, або етика // Філософські твори: в 2-х т. Т. 1. Київ: Наукова думка, 1979. С. 385 – 387.

⁸⁵² Кочубей Т. Відображення культури українського бароко у філософських поглядах професорів Києво-Могилянської академії. С. 65.

⁸⁵³ Соціологічна думка України : навч. посіб. / Захарченко М. В., Бурлачук В. Ф., Молчанов М. О. та ін. Київ : Заповіт, 1996. 424 с.

видимого і невидимого світу, оскільки має в собі щось і від тілесної неодухотвореної, і від живої матерії, і від чуттєвої людської субстанції, крім того і те, що мають самі духи. Тому давні філософи дуже правильно називали її мікрокосмосом, тобто малим або взятим у зменшеному вигляді світом»⁸⁵⁴.

Отже, надаючи великої уваги дослідженню людини, Ф. Прокопович розумів її як носія божественного і природного, як частинку «цього видимого і невидимого світу», котра має елементи тілесної (неодухотвореної), живої матерії та людські чуття, поділяє погляди на людину як на малий мікрокосм, чи особливий світ. Однак визнання свободи волі не означало автоматичного поширення його на питання про незалежність вчинків людини від її власної природи й суспільства. Для «самовладдя», зазначав учений, необхідні певні умови, за наявності яких людина може вирішувати, діяти їй так чи інакше. Як частину природи людину вводили до системи світового причинового зв'язку, тобто вона вважалася вільною у вчинках щодо Бога й невільною щодо природи.

Образ людини цього періоду замальовувався не тільки у філософських творах, але й в літературі та різних жанрах мистецтва. Козацька визвольна боротьба, а пізніше Коліївщина породили особливий пласт національної літератури, сповненої глибоких патріотичних почуттів, експресії, патетики. Думи, пісні, плачі, панегірики, діалоги, різні драматичні форми були присвячені козацьким діянням. Самі назви про це свідчать: «Хроніка польська, литовська, жмудська та всієї Русі» М. Стрийковського, поема «Про Острозьку війну під П'яткою» С. Пекаліда, «Україна, татарами терзана» М. Павковського, «Чигирин» О. Бучинського-Яскольда, «Розмова Великої Росії з Малоросією» С. Дівовича та ін. Особливо показові твори деяких поетів «часів І. Мазепи», який і сам писав вірші. Войовничий пафос, лицарське славолюбство, інколи – як у західноєвропейській лицарській поезії – звеличення подвигу заради подвигу знаходимо у творах Стефана Яворського, Пилипа Орлика, Петра Терлецького (у останнього, наприклад: «Хто тільки рушив крізь ріку криваву, пливе щасливо у відвічну славу...»). І це не мусить викликати подиву, оскільки чоловіче населення України майже на два століття забуло смак мирної праці і не могло остудитися від войовничих пристрастей⁸⁵⁵.

І водночас туга за людським щастям проявлялася у мелодійних, сповнених смутком і зачаруванням піснях. Згадаємо хоча б ту, яку співає у фільмі Єжи Гофмана «Вогнем і мечем» знаменитий полковник гетьмана Богдана Хмельницького Іван Богун: «Ой, чий то кінь стоїть, / Що сива

⁸⁵⁴ Прокопович Ф. Філософські твори : у 3 т. Київ: Наукова думка, 1979. Т.1. С. 512; 1980. Т.2. С. 551; 1981. Т.3. С. 524.

⁸⁵⁵ Закович М. Культурологія: українська та зарубіжна культура. URL: http://www.ebk.net.ua/Book/cultural_science/zakovich_kulturologiya/part3/321.htm

гривонька?/ Сподобалась мені / Сподобалась мені / Тая дівчинонька./ Не так та дівчина / Як біле личенько / Подай же, дівчино,/ Подай же, гарная, / На коня рученьку...»

Історію українського літературного бароко, вочевидь, варто починати з «культурної революції» знаменитого Київського митрополита Петра Могили, який і сам був яскравою людиною бароко. Недаремно Дмитро Чижевський говорив про нього: П. Могила був «професором, монахом, митрополитом, учнем єзуїтів і творцем символічних книг православної церкви, борцем проти католицизму, протестантизму і в той самий час проти гіперортодоксії українського козацтва і селянства»⁸⁵⁶. Крім того, П. Могила – видатний політик, меценат, богослов, письменник. Але найголовніше: П. Могила був великим реформатором. Заснований ним у 1632 р. Київський колегіум, який пізніше став академією – це серце українського бароко. З цим навчальним закладом так чи інакше пов'язані життя і творчість цілої плеяди видатних українських барокових письменників. Згадаємо хоча б Іоанікія Галятовського, Антонія Радивилівського, Інокентія Гізеля, Лазаря Барановича, Іоана Величковського, Дмитрія Ростовського, Феофана Прокоповича, Стефана Яворського, Пилипа Орлика, Михайла Козачинського, Іоана Максимовича, Феофілакта Лопатинського, Георгія Кониського. Вихованцем Києво-Могилянської академії був і один з найглибших філософів-містиків Нового часу Григорій Сковорода, чиї поетичні твори, трактати, діалоги, притчі, листи стали завершальним акордом літератури українського бароко.

З чого почати розгляд цієї літератури? Почнемо, очевидно, з поезії. Річ у тому, що XVII – XVIII ст. з повною на те підставою можна вважати часом розквіту української поезії. Це була поезія на кількох мовах: книжній українській, латинській, польській, – найрізноманітніша з точки зору мотивів, жанрів, образів, стилевих реєстрів. Зацікавлений читач легко знайде тут і метафізичну лірику, і віршовані фабули, і буколичні пейзажі, і пристрасні впливи кохання, і гостру сатиру, і пишні панегірики, і множинні форми візуальної поезії. Розміри творів коливалися від дрібних епіграматичних двовіршів, наприклад, Іоана Величковського, до великої епічної книги Іоана Максимовича «Богородице Діво», яка складається з двадцяти трьох тисяч віршів, розділених на дев'ять частин відповідно до дев'яти чинів небесної ієрархії. Досить різноманітні були і форми існування цієї поезії. Серед них варто назвати перш за все друковані і рукописні збірники віршів, наприклад, книги Лазаря Барановича «Lutnia Apollinowa» або циклу Григорія Сковороди «Сад божественних пісень», велику кількість рукописних канціналів і

⁸⁵⁶ Chizhevskij D. Die abendländische Philosophie in der alten Ukraine // Abhandlungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Institutes in Berlin. Berlin; Leipzig, 1927. Bd. I. S. 85.

альбомів, декламаційні композиції, віршовані передмови, післямови, посвяти, різні додатки у богословських трактатах, літописах, паломницьких «ходженнях», програмах філософських курсів, збірниках чудес Пресвятої Богородиці, навіть у церковних проповідях. Наведемо принаймні такий приклад. Один із найпоширеніших жанрів української барокової поезії – панегірик. Він став досить популярним з початком «могилянської» епохи. Багато панегіриків було присвячено самому П. Могилі. Тут і «Імнологія» типографів Києво-Печерської лаври, і «Євхарюістеріон» Софронія Почаського, і «Mnemosyne sawu» студентів Києво-Могилянської академії, і «Sol post osarum» василіанина Іосифа Калимана. А поряд – панегірик князю Ієремію Вишневецькому «Maiores illistis-simorum principum Korybut Wiszniewieciorum», який звучав у стінах Києво-Могилянської академії на початку травня 1648 р., коли землею України котилася війна під проводом Богдана Хмельницького, епіцедіум на смерть Могилевського єпископа Іосифа Кононовича-Горбацького «Lot strzau» тощо.

Свого розквіту панегірик досяг під час гетьманування Івана Мазепи – в «золоту епоху» киево-могилянської традиції і українського бароко взагалі⁸⁵⁷. Багато панегіриків було присвячено безпосередньо І. Мазепі⁸⁵⁸. Серед них – «Muza Roxolaska» Івана Орновського, «Alcides Eossyjski» Пилипа Орлика. Можна згадати і панегірицьку трилогію Стефана Яворського на честь тодішнього Київського митрополита Варлаама Ясинського: «Hercules post Athlantem», «Arctos caeli Rossiaci», «Pelnia nieubywaicey chwaly»⁸⁵⁹ і композицію Пилипа Орлика «Hippomenes sarmacki», складену на честь вінчання Івана Обідовського і Ганни Кочубей, і панегірик Івана Орновського харківському полковнику Федору Донцю-Захаржевському «Wogaty w parentel saw u honor wiydarz». Водночас у поезії мав місце і стихійний потяг до наївного побутового реалізму, що підтверджує творчість демократично настроєного шляхтича Данила Братковського, мандрівного дяка Петра Гученського-Поповича і поета-ченця Климентія Зіновієва, цілковито заклопотаних справами «цього світу». Укладений рукописний збірник К. Зіновієва містить 370 віршів, написаних живою, розмовною українською мовою, пройнятих симпатією до людей праці, народного побуту і звичаїв.

На початку XVII ст. зароджується українська драматургія. Вона пов'язана з єзуїтськими шкільними театрами, які ставили драми польською мовою.

⁸⁵⁷ Gajecky G. The Kiev Mohyla Academy and the Hetmanate // Harvard Ukrainian Studies. 1984. Vol. VIII. Nos. 1/2. P. 88.

⁸⁵⁸ Сазонова Л. И. Гетман Мазепа как образ панегирический: из поэтики восточнославянского барокко // Мазепа e il suo tempo. Storia, cultura, societ. Mazepa and his time. History, culture, society/A cura di (edited by) Giovanna Siedina. Alessandria, 2004. С. 461 – 487.

⁸⁵⁹ Brogi Bercoff G. Stefana Jaworskiego poezja polskoizyczna // Contributi Italiani al XII Congresso Internazionale degli Slavisti (Cracovia 26 Agosto – 3 Settembre 1998). Napoli, 1998. S. 437 – 371.

Декламації і діалоги, писані українською мовою, призначалися для братських шкіл. Розквіт шкільної драми припадає на 70-ті рр. XVII – першу половину XVIII ст. і пов'язаний з іменами викладачів Києво-Могилянської колегії (академії) М. Довгалевського, Г. Кониського, М. Козачинського та ін⁸⁶⁰. Водночас розвиток шкільного театру – це не тільки заслуга викладачів академії. Сюди долучалися й народна культура, яка сприймала самодіяльне мистецтво учнів Києво-Могилянської академії, що породжувало справді знаменні явища: бурлескну поезію, жебрацькі вірші, інтермедії. Вони вирізнялися художнім спрямуванням і мистецтвом, наближеним до фольклору. У народній культурі завжди були сильні власне «шкільні» мотиви, що дійшли до М. Гоголя («Вій») і засвоєні народним анекдотом. Їх принесли з собою «мандрівні дяки», які повторили в XVII – XVIII ст. досвід європейських мандрівних школярів. Вивчившись у школі чи після недовгого навчання покинувши її, «мандрівні дяки» засвоїли ази шкільної премудрості і шукали їм застосування, виконуючи важливу функцію у національній культурі, що формувалася. У своїй творчості вони відтворювали, нехай в умовному вигляді, труднощі шкільного життя, відносини з учителями і наукою. Школа, її побут і мистецтво, наука переживали своєрідне «опускання» в улюблені в Україні усні жанри, жебрацькі вірші, які розповідали колишні школярі, скаржачись на свої біди, голод і злиденність. Ось школяр ламає зуби, гризучи сухар, п'є чотириденний квас; голодний, цілий день співає в церкві. Наближається Пасха, а перед очима у нього не розп'яття, а куличі і ковбаса. Зі сумом він згадує сите дитя на печі в хаті у рідного батька. Вірші подібного змісту втягувалися в стихію народного гумору, породжуючи особливі шкільні цикли поезії. Ці твори – безцінний документ епохи, в яких проглядається особистість автора чи його узагальнений образ, що є знаком культури нового типу.

Багато з цих школярів втягувалося у суспільне життя, наприклад, викладали у сільських церковно-парафіяльних приходських школах, а ті, що не довчилися, ліниві до науки, приносили ораторське слово в побутову народну культуру, поширювали по всій Україні, пропагували прочитані колись середньовічні європейські фацеції і анекдоти, влаштовували читання біблійських сюжетів. Вони ж за невелику платню виголошували уривки шкільних орацій, прославляючи Різдво і Паску. Творчість школярів була настільки популярною, що вони самі входили в мистецтво, ставали, наприклад, персонажами інтермедій, як у п'єсі Митрофана Довгалевського, або комедій, як у «Комедії уніатів з православними» Сави Стрілецького⁸⁶¹. У

⁸⁶⁰ Закович М. Культурологія: українська та зарубіжна культура. URL: http://www.ebk.net.ua/Book/cultural_science/zakovich_kulturologiya/part3/321.htm

⁸⁶¹ Софронова Л. XVII – XVIII века в истории украинской культуры / / Украина и Россия: общества и государства. Выпуск 1. Москва: Издательство «Права человека», 1997. С. 33 – 34.

зв'язку з творчістю школярів виявляється важлива опозиція української культури: опозиція писемного й усного слова. Писемне слово було оформлене книгодрукованою діяльністю, надзвичайно розвиненою в Україні. Достатньо нагадати про монастирські і світські друкарні. Це слово було протиставлене слову усному. Фольклорні форми (казки, історичні оповіді і пісні, календарна й обрядова поезія) – це завжди усна культура. Церква також орієнтувалася на усне слово. В Україні в епоху бароко усне слово було рішуче підтримане засобами нової риторичної культури. Так була створена, за виразом О. Пахльовської, альтернативна література⁸⁶².

Існували високі зразки усного слова – до них варто віднести церковні проповіді, в яких поряд з вічними сакральними темами були присутні теми світські. Вони не були позбавлені сатиричних інтонацій, побутових замальовок⁸⁶³. У цьому жанрі виступали видатні українські письменники: Іоанікій Галатовський, Стефан Яворський, Феофан Прокопович, св. Дмитрій Ростовський. Численні привітальні і похвальні промови також становили фонд культури усного слова. Ці твори не тільки висловлювались, але і друкувались окремими виданнями, як, наприклад, промови Касіяна Саковича і, відповідно, ставали загальним надбанням.

Сигнал з високих прошарків культури, що давала дозвіл на усне слово, був почутий завдяки їх специфічній субкультурі. Її відгомін проявився і в українській літературі першої половини ХІХ ст., коли надавалася перевага художньо зафіксованому усному слову⁸⁶⁴, коли передача чужого слова, оповідання від імені іншого, детальна характеристика фігури оповідача, її введення в сюжет були провідними художніми прийомами. Так створювався надзвичайно цікавий симбіоз різних форм мистецтва, де завжди був чути людський голос. У цьому полягає найважливіша риса української культури і місце в ній людини, давно помічена І. Франком⁸⁶⁵.

З 50-х рр. ХVІІІ ст. в Україні з'являються театральні колективи професійного характеру. Зокрема, в Глухові діяв придворний театр гетьмана Кирила Розумовського, в якому ставилися комедії та комічні опери російською, італійською та французькою мовами. Приблизно з того самого часу в Україні з'являється російський і польський класицистичний театр. Низка аматорських груп виступала в Єлизаветграді, Кременчуці, Харкові, а в останні десятиліття виникли справжні професійні трупи. Ще у період розвитку

⁸⁶² Пахльовська О. «Українська ідея» як спадок європейського гуманізму // Час. 1997. С. 6 – 12.

⁸⁶³ Лисиця В. Етичні мотиви східнослов'янської ораторської прози кінця ХVІІ – початку ХVІІІ ст. // Українська література ХVІ – ХVІІІ ст. та інші слов'янські літератури. Київ: Наукова думка, 1984. С. 63.

⁸⁶⁴ Софронова Л. ХVІІ – ХVІІІ века в истории украинской культуры. С. 35.

⁸⁶⁵ Франко І. Зібрання творів: У 50-ти томах. Київ: Наукова думка, 1976. Т.3. С. 282.

шкільної драми та інтермедії (це 40-ві роки XVII ст.) з'явився своєрідний музичний театр. Ним став бурсацький концерт, що становив дотепну сценку з життя бурсаків, у якій співаки – дорослі й малі – грають самі себе. Водночас це пародія на урочистий «високий» церковний твір (наприклад, «Служба пиворізам і п'яницям»). Низький зміст у поєднанні з традиційними серйозними формами дванадцятиголосої урочистої композиції створює особливий гумористичний ефект⁸⁶⁶.

Повертаючись до особливостей розвитку літератури, зупинемося докладніше на її історико-антропологічному спрямуванні. Визвольна війна 1648 – 1657 рр. дала поштовх бурхливому розвитку історико-мемуарної прози. Традиції української історичної літератури XVII ст. продовжили літописи Самовидця, Григорія Граб'янки та Самійла Величка⁸⁶⁷. Опрацьовуючи численні джерела, козацько-старшинські літописці прагнули зробити історичну розповідь загальнодоступною, наблизити її до літературного жанру. Робляться спроби більш систематичного викладу історії України у працях П. Симоновського, В. Рубана, О. Рігельмана. Перехідним твором від літописного жанру до наукового викладу і рубіжним явищем в українській історіографії була «Історія Русів», написана популярною, живою мовою і пронизана патріотизмом та гарячою любов'ю до України. Своєю симпатією до української минувшини і ненавистю до тиранії твір захоплював Т. Шевченка і П. Куліша, М. Максимовича і М. Костомарова, В. Антоновича і М. Драгоманова, М. Грушевського, О. Лазаревського та ін. Він сприяв піднесенню історичної та національної свідомості не одного покоління української нації⁸⁶⁸.

З-поміж багатожанрової української документальної прози XVII ст. варто виокремити щоденники М. Ханенка (1691 – 1760 рр.) і Я. Маркевича (1696 – 1770 рр.), в яких занотовано різні факти державно-політичного й економічного життя Гетьманщини. Найвидатнішим твором численної прованської літератури були «Дорожні записки», або «Странствованіє» Василя Григоровича-Барського (1701 – 1747 рр.), в якому він зафіксував враження від подорожі до Угорщини, Австрії, Італії, Греції, Єгипту, Палестини, Сирії. Василя Григоровича-Барського справедливо вважають ініціатором українських наукових студій з географії, археології, етнографії, історії церкви тощо.

Ідеї Просвітництва і постійна боротьба з різними проявами деспотизму сприяли формуванню у свідомості передової частини українського

⁸⁶⁶ Закович М. Культурологія: українська та зарубіжна культура. URL: http://www.ebk.net.ua/Book/cultural_science/zakovich_kulturologiya/part3/321.htm

⁸⁶⁷ Соболь В. Літопис Самійла Величка як явище українського бароко. Донецьк: Часопис, 1996. С. 226 – 308.

⁸⁶⁸ Калакура Я. Українська історіографія: курс лекцій. Вид. 2-е, доп. Київ: Генеза, 2012. С. 168 – 170.

суспільства ідеї утвердження такої політичної системи, яка б зберігала козацькі вольності і полково-сотенний устрій, забезпечувала права різних станів, суверенність вільної і соборної України. Ці прогресивні концепції знайшли своє втілення у написаних в еміграції творах гетьмана Пилипа Орлика «Маніфест», «Пакти і Конституція прав і вольностей Війська Запорозького» та «Дедукція (Вивід прав України)» – яскравих документах української правничої та політичної думки початку XVII ст. Через «Дедукцію» проходить ідея суверенної вільної України, забезпечення правового становища її станів. При цьому підкреслюється, що саме Богдан Хмельницький, визволивши з-під польської кормиги пригнічену козацьку націю, утворив з України незалежне князівство і «вдоволився титулом гетьмана Війська Запорозького». Син його успадкував після нього цей титул, і стани «названого князівства по смерті його обирали далі своїх князів», і жодна з держав не протилася цьому. Автор зазначав, що Україна неодноразово виступала у міжнародних договорах як суверенна сторона і що «найсильнішим і найнепереможнішим аргументом і доказом суверенності України вважав трактат 1654 р. між Олексієм Михайловичем, з одного боку, і гетьманом Богданом Хмельницьким та станами України – з другого». Однак, за висловом П. Орлика, «скориставшись з довір'я названої нації», царські воеводи «почали командувати, мов би господарі, у всій країні» і «козакам залишили тіль суверенності». Позбавлення України її прав і вольностей не давало, на думку автора, жодних прав самодержавницькій Москві на Україну.

Таким чином, П. Орлик, задовго до Великої французької революції у своїх «Конституції» та «Дедукції» обґрунтував правові засади держави, пріоритет народних інтересів, ідеї демократизму і свободи, боротьби з насильством, зазначивши, що «козаки мають за собою право людське й природне, один із головних принципів котрого є: народ завжди має право протестувати проти гніту і привернути уживання своїх стародавніх прав, коли матиме на це слухний час». Ці ідеї знайшли продовження у творчості Василя Капніста, вимогах українських делегатів до «Комиссии по составлению уложения» Катерини II, патріотичному настрої «Історії Русів», дали підставу великому Ф.-М. Вольтеру зазначити: «Україна завжди бажала бути вільною». Слід, проте, зауважити, що більшість гетьманів XVII ст. не зуміла налагодити тісну співпрацю з українською духовною елітою і скріпити з її допомогою козацьку державність відповідною ідеологією. Величезний потенціал української інтелігенції, покликаної в різні періоди царським урядом до культурно-просвітницької діяльності в Росії, значною мірою виявився, на жаль, втраченим для самої України⁸⁶⁹.

⁸⁶⁹ Субтельний О. Україна. Історія. Київ: Либідь, 1991. С. 227, 245 – 255.

У добу барокової культури велика увага приділялась архітектурі і кам'яному будівництву. Характерно, що саме в автономній Гетьманщині і пов'язаній з нею Слобідській Україні сформувався оригінальний варіант барокової архітектури, який називають українським, або «козацьким» бароко. Рубіжне значення мало спорудження в Україні храмів за проектами Бартоломео Растреллі (Андріївська церква в Києві, 1766 р.). Серед українських архітекторів найвідоміший був Іван Зарудний, який після закінчення Києво-Могилянської академії студіював в Італії європейське декоративне мистецтво, а повернувшись, влаштувався на службу до канцелярії гетьмана Івана Мазепи. Є припущення, що за його проектом був збудований Богоявленський собор Києво-Братського монастиря. Як і багато інших тогочасних українських митців, І. Зарудний був покликаний до Москви і Петербурга, де створив десятки унікальних проектів.

У кам'яних спорудах Правобережжя переважало «загальноєвропейське» бароко, але і тут найвидатніші пам'ятки не позбавлені національної своєрідності (Успенський собор Почаївської лаври, собор св. Юра у Львові, а також Києво-Видубицький монастир, Покровський собор у Харкові та ін.). Продовженням бароко став творчо запозичений у Франції стиль рококо. В ньому перебудовано Київську академію, дзвіниці Києво-Печерської лаври, Софійського собору, головної церкви в Почаєві⁸⁷⁰.

Мазепинська доба створила свій власний стиль, що мав прояви не лише в архітектурі, образотворчому мистецтві та літературі, але й, в цілому, культурному і навіть побутовому житті гетьманської України. Це був близький родич західноєвропейського бароко, але одночасно й глибоко національний стиль. Українські архітектори того часу намагалися об'єднати в кам'яному храмовому будівництві європейський вплив мистецтва бароко із набутими ними самими традиціями будівництва дерев'яних храмів. Історики мистецтва вважають, що українське бароко утворило оригінальний і блискучий синтез західноєвропейських барокових форм та місцевих мистецьких традицій. Найбільш яскраво і самобутньо стиль мазепинського бароко проявився у культовому зодчестві. В українських церквах того періоду спостерігається кілька типів, один з яких – це здебільшого монастирські собори – сходять до традицій давньоруської архітектури, а решта – до типового українського дерев'яного церковного зодчества.

Як і численні будівлі XVI – XVII століть, багато давньоруських храмів XI – XII століть були перебудовані у XVII – XVIII століттях, діставши нове оздоблення, новий вигляд, і таким чином вони стали яскравими зразками мазепинського бароко. До них передовсім належать київські Софійський

⁸⁷⁰ Макаров А. Світло українського бароко. Київ: Мистецтво, 1994. С. 47

собор, церкви Видубицького та Михайлівського Золотоверхого монастиря, Успенський собор Києво-Печерської лаври та інші⁸⁷¹.

Підбиваючи підсумки становлення і розвитку українського бароко, необхідно зазначити, що українська культура XVII – XVIII ст. цілком уписується в інтер'єр європейських просвітницьких цінностей. Науковим й інтелектуальним центром у цей період стає Києво-Могилянська академія, перший східнослов'янський університет, в якому був закладений теоретичний фундамент поезики бароко. Філософським системам професорів Києво-Могилянської академії притаманний складний синтез європейських соціальних течій (гуманізму, реформації, просвітництва) і автохтонної культури, яка засновувалася на традиціях княжого періоду. З соціокультурними процесами цієї доби нерозривно пов'язане політичне становлення українського козацтва. Утворившись у XV ст. як військова організація, завданням якої був захист населення на прикордонних землях від нападів чужинців, козацтво перетворилося у захисника українського народу від національного, соціально-економічного та релігійного пригноблення, виразника його державницьких устремлінь, а також у носія нового художнього смаку, що відобразилося в поширеному терміні «козацьке бароко». Ідеологічну основу бароко склав світогляд Просвітництва, яке формувалося під впливом соціально-політичної обстановки і в Центральній, і Східній Європі XVII – XVIII ст., а саме в цей період український народ створив Козацько-Гетьманську державу, яка після 1654 р. опинилася під протекторатом Московського царства.

Для розуміння еволюції людини на тлі українського бароко важливо враховувати конфесійні особливості в Україні того часу, а також комплекс історичних, соціально-політичних обставин, які відбилися на цьому процесі: на західних і правобережних землях на нього впливало західноєвропейське, польське, білоруське бароко; на східних – деякі риси західноєвропейського наклалися на промосковські впливи. Національна особливість українського бароко проявилася найбільше в рамках християнського світогляду східного православного обряду. Цей стиль і називають «козацьким бароко». Тим не менше, центральним об'єктом української барокової культури поставала більш досконала людина, яка втілювала в собі не лише уявний ідеал, а й реально досяжний у земному житті. Усе це збігалось з тенденціями розвитку загальноєвропейської науки, яка інтенсивно розробляла й використовувала нові методологічні й теоретичні принципи природничих і соціальних досліджень, позбавлених фаталізму та містицизму й орієнтованих на натуралістичні парадигми.

⁸⁷¹ Горенко-Баранівська Л. «Гетьман І. Мазепа – фундатор закладів культури й освіти в Україні другої половини XVII – початку XVIII ст.» – Портал «Українознавство». URL: (<http://www.rius.kiev.ua/journal/5/gorenko>)

ПОПЕРЕДНІ ВИСНОВКИ

У процесі дослідження сутності антропологічного коду української культури і цивілізації пріоритетна увага приділялася з'ясуванню його історичних, теоретико-методологічних, етнополітичних та соціокультурних аспектів. Наукове осмислення загадковості української людини, її історичного, соціокультурного і цивілізаційного образу в контексті етногенезу та антропологічного підходу засвідчує, що наш народ належить до числа найдавніших і самобутніх європейських етносів. За гіпотезою британського генетика і мікробіолога Пітера Форстера, після льодовикового періоду прапращури українців створили на теренах нинішньої України одну з найдавніших у Європі цивілізацій. Це блискуче підтверджують численні знахідки українських археологів, унікальні пам'ятки Трипільської, Мізинської та інших культур. Українська і зарубіжна історіографії проблеми представлені великим масивом праць істориків, філософів, антропологів, етнополітологів, соціологів, юристів, культурологів, психологів, релігієзнавців, які, взяті в цілісності, дають відповіді на актуальні питання, пов'язані із антропогенезом українського народу, формуванням і становленням *української людини*, її історичною місією в усіх сферах суспільного життя, починаючи з найдавніших часів до сьогодення.

Однак не слід забувати, що впродовж тривалого часу під сумнів ставився саме термін «українська людина». То ж який зміст вкладають автори у це поняття? Йдеться про суб'єкт і об'єкт українського суспільно-історичного процесу, розвитку матеріальної і духовної культури України, про біосоціальну істоту, генетично пов'язану з її теренами і природою, зі своєю рідною мовою, культурою, самобутньою духовністю, специфічною ментальністю. За словами відомого українського письменника Василя Шкляра, українській людині притаманні загострене відчуття людської справедливості і національної гідності, тобто ті загальні риси, що характерні для українського етносу загалом. Водночас дослідження показало, що втрата княжої державності, тривале перебування української людності у складі чужих держав справили негативний вплив на етнонаціональні процеси, формували відповідний тип залежної і упокореної людини, а це не могло не відбитися на її антропологічному коді, на світогляді та ціннісних орієнтирах, на становленні етнічної ідентичності.

В історії української гуманітаристики проблема людини, її сутності та сенсу життя була і залишається однією з центральних. Уже в києворуську добу людина сприймалася як частина космосу, що було успадковано від міфології язичництва, а з поширенням християнства вона стала трактуватися як вінець розвитку природи і промислу Всевишнього. В українській філософії

XVI – XVII ст. з'являються майже ті самі ідеї антропоцентризму, що були поширені в Західній Європі. Людину почали розглядати не лише з позиції гріхопадіння та спасіння, а як найвищу цінність, творця самої себе через причетність до Бога, як досконале творіння. С. Оріховський, К. Сакович, К. Транквіліон-Ставровецький утверджували ідею єдності мікро- та макрокосмосу. На думку Л. Зизанія, людина – найвищий щабель розвитку світу. М. Смотрицький та інші вважали, що неодмінною умовою пізнання Бога і єднання з ним є самопізнання, оскільки Бог, як і Царство Небесне, міститься в самій людині. Пізнавши Бога, можна досягти блаженства лише як на небі, так і на землі, оскільки розум людини перебуває у нерозривному зв'язку зі супернатуральним Розумом (Богом). Справжній антропологічний поворот в українській філософії починається від творчості Г. Сковороди, який наголошував на тому, що людина – головний ключ до розв'язання проблем буття, а найкоротший шлях до Бога пролягає через центр нашого власного «Я». На його думку, у мікро- та макрокосмосі – один початок і один кінець, спільний корінь, що тлумачиться як Божа сутність. Отже, людина, перебуваючи між «небом» та «землею», намагається об'єднати їх собою. Завдяки самопізнанню відбувається перетворення людини і світу, усунення світового зла.

Все це проходить через колективне несвідоме, що являє собою позаособистісну несвідому суть, яка є передумовою для появи особистого і колективного досвіду людства, його культур та індивідів. Колективне несвідоме переживається в універсальних психічних формах, що виявляються у колективній та індивідуальній поведінці, тобто архетипах. В українському колективному несвідомому основним є архетип «доброї», «ласкавої», «родючої Землі» (за А. Кульчицьким). Основою етнічної домінанти українського національного характеру є архетип Богині-Матері, який, на думку вчених, позбавив українців агресивності в світогляді.

Для свідомості українців є характерним висування на передній план не формалізму розуму, а моралі, відчуття «серця», як метафори інтимних глибин душі. Цей архетип «філософії серця» розкривається як: принцип індивідуальності та джерело людяності (П. Юркевич), мікросвіт, вираження внутрішньої людини, що втілює Бога (Г. Сковорода).

Антропоцентризм, що властивий українському народному світогляду, підсилюється з ідейного боку архетипом софійності світу, що розглядався як Книга, Текст Бога. Ця концепція спостерігалася в Україні з часів формування Києворуської держави і знайшла продовження в творах середньовічних полемістів, Київських митрополитів та священників, філософів та науковців козацької доби. Однак традиційний світогляд наштовхнувся на експансіоністську політику загарбництва з боку Московського царства, а відтак Російської держави, її перманентних воєн під гаслом «освоєння прилеглих територій»,

на насадження азійського централізму і встановлення тотального контролю чужинців на українських землях.

Дослідження проблем, означених у першій книзі, дало підстави для формулювання ряду попередніх **узагальнень, теоретичних положень та висновків:**

1. Антропологічний код української цивілізації і культури – утаємничений ключ до розуміння історії української людності, українського етносу, його індивідуумів. Якраз формат людиноцентричного виміру історії переконливо засвідчує, що її передумовою, рушієм і основною підставою виступає буття людини, індивіда, особистості як форма вияву історичної реальності. Зміна теоретико-методологічних орієнтирів науковців, зокрема під впливом антропологічного повороту, супроводжується суттєвими корективами в тематиці і методиці досліджень, ширшим залученням методів міждисциплінарного синтезу, утвердженням надбань цивілізаційного трактування історії, подоланням негативних наслідків формаційного розуміння історичного процесу. Все це створює сприятливу історіографічну ситуацію для з'ясування витоків антропологічного коду української культури і цивілізації, осмислення його початкової сутності шляхом дослідження «архетипів», отих «першообразів», висхідних уявлень, зокрема, міфологічного мислення. Саме архетипи, за визначенням К. Юнга, є структурно-енергетичною основою формування духовного простору індивіда, а їх кількість прямо пропорційна кількості типових життєвих ситуацій⁸⁷². У процесі аналізу співвідношення історичного, етнічного, соціального і духовного, як складових формування антропологічного коду, стало очевидним, що всі ці сегменти виступають як важливі реалії життєдіяльності людини і фіксуються в змінах її свідомості та менталітету.

2. Принцип антропологізму невіддільний від історизму і за своїм призначенням покликаний орієнтувати дослідника на розгляд будь-якого явища чи процесу **з точки зору ролі людського чинника** на всіх етапах історичного процесу. Його дотримання дозволило відстежити генезу нарощування уявлень, досвіду і найпростіших знань людини в дохристиянську добу історії і культури України, спростувати низку фальсифікацій і спотворень під прикриттям так званої «загальнослов'янської спільноти», яка найчастіше використовується в маніпулятивних цілях російською пропагандою. На шляху послідовної реалізації принципів антропологізму та історизму в дослідженні антропологічного коду культури і цивілізації вдалося виявити конкретні механізми антропогенезу, повніше розкрити пріоритетну роль людини в історичному процесі і відстежити зміни, яких зазнала сама людина на теренах України. Наведений конкретно-історичний матеріал переконливо підтверджує, що людина, будучи продуктом природи, ніколи не поривала з нею, усвідомлюючи свою залежність від природної стихії. Це засвідчують і найдавніші вірування, міфологія, усна творчість, зафіксувавши шанобливе

⁸⁷² Юнг К. Бог и бессознательное. Москва: Олимп; ООО «Изд-во "АСТ-ЛТД"», 1998. С. 212.

ставлення людини до навколишнього середовища, передусім до сонця, води, землі, рослин, дерев, а також до тварин і птахів.

До осмислення і розв'язання означеної проблеми автори долучили найновіші надбання не лише гуманітарних, але й частково природничих наук, і таким чином вийшли на міждисциплінарний рівень пізнання, що дало змогу викласти синергетичне бачення історії нагромадження знань про людину – від найдавніших часів до сьогодення. Якраз на межі різних наук можна виявити загадковість культурного антропогенезу її коду і на цьому ґрунті конструювати цілісний образ людини, його архаїко-міфопоетичної картини давнього світу в історичному вимірі, занурившись у найдавніші форми вірувань, міфологічну свідомість, морфологію давньоукраїнського народного епосу. При цьому стало ще більш очевидним, що головною умовою пізнання антропологічного коду української культури і цивілізації залишається необхідність послідовно спиратися на універсальність історичного методу пізнання⁸⁷³.

3. Рубіжне значення для закладання фундаменту антропологічного коду української культури і цивілізації, майбутньої української етнічності посіла княжа доба в історії України. В Києворуській державі склалися принципово нові уявлення і знання про людину, особливо під впливом прийняття християнства. Суспільна і філософська думка сформувала **НОВУ КОНЦЕПЦІЮ ЛЮДИНИ В КОНТЕКСТІ ЇЇ БОЖЕСТВЕННОГО ПОХОДЖЕННЯ**. Людина стала розглядатися як творіння Боже «за його образом і подобою». Візія божественного походження людини поширилася на обожнення князівської влади, особи Великого князя, його місії бути верховним володарем, чесно і сумлінно служити людям, державі, захищати, справедливість, правосуддя, давати відсіч ворогам.

Християнське вчення про людину не витіснило зі суспільної свідомості світське розуміння її сутності, сенсу життя, людського щастя, але його досягнення дедалі тісніше пов'язувалося із вірою в Бога. Княжа література обожнює роль розуму, знань, чеснот, звертає особливу увагу на значення «серця», яке наближає людину до сакрального світу. Творчість київських мислителів, пам'ятки філософської, історичної та правничої думки проникнуті ідеєю виховання людини в душі любові до Бога і ближнього, поваги, милосердя і терпіння, захисту її прав і свобод.

Людинознавча спадщина Києва була підхоплена і набула подальшого розвитку мислителями і духовенством Галицько-Волинської, а відтак Литовсько-Руської держав у контексті західноєвропейських цінностей. Тут віч-на-віч зустрілися дві гілки християнства: східна (православ'я) і західна (католицизм), однаково сповідуючи три важливі біблійні твердження – людина як Божий образ, як найвеличніше творіння і як Господня подоба. Однак кожна з них претендувала на пріоритетну роль, що стало причиною

⁸⁷³ Рафальський О. О. Україна як цивілізаційний феномен. Київ: Бланк-Прес. 2010. С. 13.

загострення міжконфесійної конфронтації і позначилося на процесі ідентифікації українців, стало одним із чинників цивілізаційного розколу Заходу і Сходу, що посилювалося намаганням Московського царства привласнити київську спадщину і виступити в ролі оборонця східних слов'ян.

Тривале перебування більшості українських земель у складі Великого князівства Литовського, а відтак Речі Посполитої, тісно пов'язаної зі західною культурою, сприяло, хоч із певними колізіями, долученню українства, насамперед його передової верстви – шляхти та інтелігенції, до загальноєвропейської філософії гуманізму.

4. Спираючись на потужний ресурс християнських цінностей, традиційний антропологічний код української культури, незважаючи на численні соціокультурні та ментальні травми, зумовлені порушенням цілісності етнічної території українців, відсутністю власної держави, зумів не тільки зберегти свої самобутні засади, але й виявився готовим до сприйняття *людиноцентричних ідей Ренесансу*. Ренесансна культура утверджувала почуття поваги до гідності і розуму людини, відстоювала її права на земне щастя, вільний вияв природних людських здібностей. Визнання цінності людини як особистості, її права на свободу і самовираження накладалися на своєрідну «реставрацію» культурних надбань античної спадщини, її світськості, на осягнення пріоритету гідності і благородства духу як найбільшого багатства. Таким чином закладався фундамент для повнішого усвідомлення цілісності людини, її індивідуальності та самоцінності. На цьому ґрунті формувався ренесансний світогляд з визнанням взаємодії людини, природи і Бога, орієнтацією на підвищення ролі освіти і знань, їх гуманізації.

Людиноцентричний Ренесанс органічно, хоча й суперечливо, доповнила філософія Реформації. На теренах України ці процеси розгорталися паралельно з пошуками шляхів для примирення католицької та православної конфесій, які призвели до своєрідного компромісу і появи Української греко-католицької церкви, яка намагалася зберегти східну традицію і національне обличчя українства. Не пориваючи з візантійсько-києворуською традицією, культурні процеси в Україні дедалі ширше спиралися на західноєвропейські цінності та надбання. Водночас вони формували дуалістичні культурні орієнтації, поліфонічність культурного і релігійного життя, що, в свою чергу, стримувало природний процес утвердження української ідентичності, але активізувало протидію чужоземній експансії.

У добу Ренесансу та Реформації в українському середовищі сформувалася ціла плеяда мислителів, частина з яких здобула західну освіту, долучилася до європейського цивілізаційного процесу, створюючи водночас місцеві ренесансні осередки і формуючи український тип гуманістичної культури з європейським обличчям.

5. Закономірним продовженням гуманістичних традицій епохи Відродження стало XVII – XVIII ст. – доба Розуму, або Просвітництва, яка ще

вище підняла розуміння ідеї **людини як самоцінності**. Просвітителі і учасники започаткованого ними суспільного руху вважали, що тільки на шляхах поступу, розвитку природних здібностей людини, здобуття знань і віри в їх могутню силу можливе інтелектуальне і моральне оновлення суспільства, утвердження свободи і покращення умов життя.

Просвітництво в Україні проросло на християнських, освітянських і етнічних традиціях княжих часів, зазнаючи загальноєвропейських впливів на ґрунті синтезу гуманізму і Реформації. Розгортання Просвітництва супроводжувалося зародженням козацтва, перетворенням його в передову верству національно-визвольного і державницького руху. В середовищі козацтва сформувалися українське лицарство й національна аристократія в особі козацької старшини, освічених славетних гетьманів Дмитра Вишневецького, Петра Конашевича-Сагайдачного, Богдана Хмельницького, Івана Виговського, Петра Дорошенка, Івана Мазепи, Кирила Розумовського та ін. З Просвітництвом невіддільні Острозька і Києво-Могилянська академії, братські школи, бібліотеки і друкарні, козацьке літописання, творчість Петра Могили, Інокентія Гізеля, Стефана Яворського, Феофана Прокоповича, Георгія Кониського, Якова Козельського та ін., зародження українського бароко як прояву культурної самобутності українців. Знаковою постаттю доби українського Просвітництва став Григорій Сковорода – один із основоположників філософії любові, гуманізму та антропоцентризму. Його ідеалізація людини «малих бажань» з її розумними і скромними потребами, з радістю від праці, самопізнання і самовдосконалення зумовлювалася життєвим кредо філософа: гонитва за примарними благами губить Божий дар – душу людини.

Зародження нової української культури, зокрема літератури, музично-хорового та образотворчого мистецтва, архітектури, новий сплеск народної творчості дістали потужний стимул у гуманістичних та антропологічних ідеях Просвітництва. Однак їх розвиток наштовхнувся на посилення московської експансії після Березневих статей 1654 р. та приєднання Київської митрополії до Московського патріархату (1686), утвердження великоруського централізму на Правобережжі України, ліквідацію полково-сотенного устрою Гетьманщини, знищення Запорозької Січі, насадження кріпосного права, а відтак і на включення Галичини, Буковини та Закарпаття до складу Австро-Угорської імперії. Колоніальний статус українських земель, політика асиміляції та акультурації, насадження комплексу меншовартості, малоросійства та русинства, яку проводили імперії, з одного боку, помітно похитнули, але не знищили ідеал людини в українському соціокультурному просторі⁸⁷⁴. Цей статус дав поштовх пробудженню національного життя, новій хвилі національно-визвольного руху, утвердженню етнічної ідентичності і формуванню модерної української нації.

⁸⁷⁴ Рафальський О. О. Переяславський договір України з Росією 1654 року: Ретроспективний аналіз. Київ: Генеза. 2004. 296 с.

Для нотаток

Для нотаток

Для нотаток

Наукове видання

**Рафальський Олег Олексійович,
Калакура Ярослав Степанович,
Коцур Віктор Петрович,
Юрій Михайло Федорович**

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ КОД УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ І ЦИВІЛІЗАЦІЇ

Книга 1

Монографія

Підписано до друку 09.07.2020 р. Формат 70x100/16. Папір офсет.
Гарнітура Royal Times. Ум. др. арк. 34,83. Обл.-вид. арк. 29,48.
Тираж 500 прим. Зам. № 1849

Видавець Інститут політичних і етнонаціональних досліджень
ім. І. Ф. Кураса НАН України; Президія НАН України
01011, м. Київ, Генерала Алмазова (Кутузова), 8
Тел. (044) 285-65-61
www.ipiend.gov.ua, e-mail: office@ipiend.gov.ua

Виготовлювач ПП Лисенко М.М.
16600, м. Ніжин Чернігівської області, вул. Шевченка, 20
Тел.: (04631) 9-09-95; (067) 4412124
E-mail: vidavec.lisenko@gmail.com

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
видавців, виготовлювачів і розповсюджувачів видавничої продукції
серія ДК № 2776 від 26.02.2007 р.