

УДК 94(477)

Михайло Юрій



УКРАЇНЬСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ І ОБРАЗ “ІНШОГО”

У статті йде мова про формування української культури, як культури пограниччя, де головна роль належить культурному симбіозу. Аналізується цивілізаційна визначеність української ідентичності через протистояння “Іншого”.

Ключові слова: культура, цивілізація, ідентичність, синтез, симбіоз.

Для висвітлення цього питання нам необхідно розглянути проблему ідентичності. Існує кілька основних концепцій ідентичності. Згідно з релятивістською концепцією, ідентичність соціальної цілісності, такої як нація, етнос або цивілізація, формується внаслідок певних зовнішніх факторів, наприклад, загрози, що виникла ззовні. Першочергово важливі такі риси, як самосвідомість і прагнення до єдності. Згідно з культурологічною концепцією, вирішальну роль у формуванні ідентичності відіграють загальні культурні характеристики, загальні інтереси, представлені найімовірніше не об’єктивно, а як теоретичні конструкції [13, с. 45]. Ствердження і збереження ідентичності досягається завдяки конструюванню особливостей культурної специфіки, притаманної певній спільноті.

Різновидом цієї концепції є культурно-комунікаційна теорія, згідно з якою в основі будь-якої ідентичності лежить комунікаційна єдність, що проявляється у формуванні спільної мови, подібних форм спілкування і взаємодії. Мова несе подвійну функцію: з одного боку, сприяє єдності спільноти, з іншого боку, призводить до культурної диференціації.

Існують також дві основні схеми побудови ідентичностей – в дусі постструктуралістського і конструктивістського підходів [12, с. 246]. На думку конструктивістів, сутність міжнародних відносин полягає у взаємодії ідентичностей цивілізацій і держав відповідно до їхнього світового статусу. Міжнародні відносини постійно змінюються, що тягне за собою зміни самих ідентичностей як акторів міжнародної спільноти. Якщо постструктуралістська схема не розглядає питання про можливість створення політично реалізованих сценаріїв “Я”, то при конструктивістському підході ідеї взаємодії “Я” та “Іншого” використовуються щодо політичної проблематики, пов’язаної з суверенітетом.

Доцільно також виділити “ідентичність у собі”, пов’язану з ціннісним підходом до особистості, її визначенням свого призначення у світі, й “ідентичність для себе”, яка передбачає, що дійсність, справжність “Я” проявляється тільки в його взаємодії з “Іншим”.

Нині поняття “ідентичність” вживається не тільки в психології, але й у філософії, соціології, політології, дослідженнях у галузі міжнародних відносин.

Пошуком і утвердженням власної ідентичності зайняті багаточисленні актори міждержавних відносин. Це суб’єкти суспільного процесу в масштабах світового співтовариства, тобто різні держави і цивілізаційні цілісності. Про них створюються міфи і теоретичні конструкти, що апелюють до раціональності

ідеології. Конструкти – це достатньо стабільні й стійкі форми, що історично склалися, схеми сприйняття дійсності.

Міфи і конструкти пропонують людині як особисту, так і соціальну ідентичність, що дозволяє їй відрізнити себе від іншого світу, від інших культур. Якщо подібних конструктів не створено, то поступово особистість перестає ототожнювати себе з державою, в якій проживає, або певним цивілізаційним типом, втрачає ідентичність і намагається компенсувати всередині себе порожнину, що утворилася. У результаті, як компенсація, особистість починає себе ідентифікувати з певною групою: родиною, кланом, етносом або нацією. Держава сприймається як ворожий “Інший”, при якому “Я” особистості або групи отримує можливість визнавати і бути визаним та одночасно конституюватися, як “Я”. У ціннісних орієнтаціях особистості прослідковуються такі риси, як втрата людиною стійкої бази самоідентифікації, відсутність загальних ціннісних і нормативних орієнтирів, або приналежність до вкрай вузької бази ідентифікації, що полишає індивіда гнучкості в соціальних відносинах. Або може виникнути стан “плюріномації”, тобто розпливчатої приналежності до кількох баз самоідентифікації, коли особистість намагається прожити багато життів, а в підсумку по-справжньому не проживає жодного. Такі проблеми вказують на всю важливість створення на базі цивілізаційних і культурних основ тієї чи іншої держави моделей особистої і соціальної ідентичностей, з якими колективна спільнота людей зможе себе ідентифікувати [3, с. 45].

Щоби розуміти сутність взаємодій між суб'єктами міжцивілізаційних процесів, необхідно виявити особливості формування і підтримки цивілізаційної ідентичності.

Цивілізаційна ідентичність – це сукупність досить стійких форм самовизначення і саморепрезентації, що утворює певну культурно-цивілізаційну цілісність. Її суть полягає у безперервному відтворенні символів, що постійно оновлюються, ціннісних орієнтацій, соціокодів, міфологічних конструкцій, спогадів, що функціонують як відмінні характеристики тієї чи іншої цивілізації, з якими відбувається ідентифікація індивідуумів, які утворюють цю цивілізацію. Цінності й пріоритети, що формують ідентичність, можуть суперечити цінностям іншої ідентичності. Саме з цієї причини часто відбувається непорозуміння між різними державами, яке може перейти в зіткнення.

Ідентичність цивілізації проявляється тоді, коли цінності втілюються у формі певної ідеології, навантаженої політичним, культурним значенням. Прояв ідентичності веде за собою порушення певної симетрії, при цьому, якщо один суб'єкт будь-якої системи починає проявляти свою ідентичність досить наполегливо, намагаючись проковтнути інших, ці-інші представники системи також починають проявляти свою специфіку [3, с. 51–52].

В основі цивілізаційної ідентичності лежать різні способи соціального керування. Це варіанти того, як знання, навички, вміння з форм діяльності перетворюються у форму об'єкта, схему діяльності. Такі способи соціального керування утворюють соціокоди – це схеми і форми сприйняття реальності, способи бачення співвідношення світу й людини, розуміння місця і ролі людини, її суспільства й держави у світі. На підставі цих соціокодів, через різні причини формуються міфологічні конструкції, які виступають як понятійні артикуляції різних способів бачення.

Головною передумовою ідентичності суб'єкта (що трактується і як особистість, і як соціальний організм) є пізнання самого себе, яке може відбутися тільки за наявності “Інших”. На думку Б. Коннолі, “для існування ідентичності необхідна відмінність, і ідентичність перетворює відмінність на інакшість, щоб забезпечити впевненість у собі” [4, с. 64]. При формуванні ідентичностей

використовуються стійкі амбівалентні характеристики. Так, відмінність протиставляється однаковості, випадковість – необхідності, позитивність – негативності тощо. Ідентичність у процесі конструювання свого “Я” приписує собі позитивні риси, а “Іншому” – зазвичай негативні.

Проблема “Іншого” розкривається і набуває специфічних рис при описі характеру взаємодії культур. Так, російський дослідник Г. Антипов вважає, що носій іншої культури традиційно сприймається як “чужий”, причому з цим поняттям – “чужий” – пов’язуються носії тієї культури, контакти з якою особливо значущі для культури реципієнта [3, с. 54]. Сприйняття чужої культури в основному залежить від національно-специфічних відмінностей, при цьому вони не існують самі по собі, і тільки контакт з “Іншими”, порівняння свого з чужим надає тим чи іншим елементам культури статус диференційованої ознаки.

При вивченні різних колективних ідентичностей необхідно враховувати, що вони є аспектами певних історично обумовлених ідей про “Я”. Головна ідея, яка розробляється в працях з формування ідентичності, полягає в тому, що формування “Я” нерозривно пов’язане з формуванням його “Інших” і неспроможність поважати “Іншого” в його власних правах має справляти зворотній вплив на формування “Я”. Відмежування “Я” від “Іншого” є активною і важливою частиною формування ідентичності.

Цивілізаційна ідентичність формується при відділенні та протиставленні себе “Іншим”, які набули характеристики “чужих”, “незрозумілих” і вороже налаштованих. Тільки за наявності інакшості, відмінностей цивілізація може виділити себе з “оточуючого середовища” і сформувати неповторну ідентичність.

Важливо підкреслити, що будь-яка цивілізаційна ідентичність формується не тільки за рахунок зовнішніх, але й внутрішніх “Інших”. Так, можна виділити в українському дискурсі про цивілізаційну ідентичність внутрішніх “Інших”, які протиставлені “корінному населенню” в розглядуваний період – це поляки, литовці, після Переяславської ради – росіяни. Ідея внутрішнього “Іншого” – pharmakos (“принесений в жертву для викупу гріхів”) – була притаманна ще стародавнім грекам.

Необхідним чинником існування ідентичностей є феномен кордону, межі, що володіють значущістю в аспекті виявлення механізмів здобуття цивілізацією своєї ідентичності. Тут трактуються не стільки територіальні (хоча вони також значущі), скільки культурно-соціальні кордони. Створення соціальних кордонів є одним з необхідних складових інтеграції. Отже, одним з важливих факторів формування цивілізаційної ідентичності є наявність “Іншого” або “Інших”, порівняння з ними, конструювання вигідно підкреслять чесноти “Я” – цивілізації.

Деякі філософи, наприклад, Е. Гуссерль, зауважили подвійність сприйняття “Іншого”: як об’єкта світу і як суб’єкта, який сприймає світ. На підставі цього можна сказати, що будь-яка цивілізація є, з одного боку, “певною “Я-ідентичністю”, суб’єкт, що пізнає “Інших” як об’єкти, а з іншого боку, сама виступає об’єктом пізнання погляду “Іншого”. За наявності “Іншого” “Я” починає сприйматися як “мое”, “не чуже”. Справді, тільки за наявності чужого виникають уявлення про “своє”; у світі, де існувало тільки “Я”, все було своїм, тому не було необхідності в такому розумінні.

Так, коли поряд з якою-небудь розвиненою цивілізацією з’являвся сильний сусід, виникала необхідність у чіткому розмежуванні, захисті кордонів і прикордонних зон від нової “чужої” цивілізації [3, с. 55–56, 60].

Ідеї Ж. Деліза про існування апріорного і конкретного “Іншого” втілюються у світі цивілізацій: так, наявність “Іншого” справді є структуруючим елементом, що забезпечує цілісність “Я” і можливість для самоідентифікації. Це абстрактний

“Інший” взагалі. Його конкретними втіленнями виступають образи реальних цивілізацій. Крім того, згідно з Ж. Делізом, “Інший” є можливим світом для “Я” (втручаючись у його надійний світ) і виступає гарантом кордонів у світі. Тому зрозуміле прагнення “Я” знищити “Іншого”, щоб знову мати надійний забезпечений світ, а з іншого боку, створити собі цього “Іншого”, якщо він зник, щоб мати можливість виділити себе [3, с. 63].

Підсумовуючи, можна сказати, що основними чинниками формування цивілізаційної ідентичності є:

- 1) спільність культурних традицій, характеристик і соціокодів;
- 2) певною мірою – міфологічність, тобто створення концепцій про спільне походження, історію, культуру;
- 3) пізнавально-емоційне усвідомлення людьми своєї спільності, унікальності, тотожності певному типу цивілізації;
- 4) наявність єдиної релігії;
- 5) наявність єдиної мови;
- 6) існування територіальних і культурно-соціальних кордонів;
- 7) наявність, порівняння, отождолення або протиставлення “Іншому” або “Іншим”.

У процесах формування цивілізаційної ідентичності беруть участь ті чи інші образи інших цивілізацій. Конструювання образів “Іншого” дозволяє “Я”-ідентичності виділитися з іншого світу, підтримати власну внутрішню єдність. Ідентичність може існувати тільки тоді, коли вона конструюється як “відмінність” [3, с. 66–67].

Варто зауважити, що деякі аспекти цієї теоретичної проблеми розглядають у монографії “Україна: національна ідентичність у дзеркалі Іншого” українські науковці О. Грицай і М. Ніколко [2, с. 220].

Отже, перед нами постало питання: яким чином у світлі розглянутої проблеми формування цивілізаційної ідентичності відбувалося становлення української цивілізаційної ідентичності в польсько-литовський і післяперехреславський періоди?

Опосередковано це питання порушується багатьма дослідниками. Мабуть, першочергово треба назвати польських науковців, які розмірковують над місцем України у європейському цивілізаційному просторі з відстані часу. Директор Інституту Центрально-Східної Європи у Любліні Єжи Ключовський у статті “Україна і Центрально-Східна Європа” подає погляди польської історичної науки на проблему європейськості України. На думку автора, Україна в часи Київської Русі, а пізніше Великого князівства Литовського та Речі Посполитої входила у зіткнення як зі східними, так і з західними культурними та політичними впливами. Є. Ключовський цілковито підтримує тезу І. Шевченка про неможливість появи Феномену України без впливів Візантії та Польщі.

В інших термінах (Схід та Захід), але на ту ж тему – “Україна між Сходом та Заходом, чи ще раз про те саме” говорить Владислав Серчик. Автор розглядає проблему на ширшому фактичному матеріалі й робить такі висновки: Україна, як і Польща та скандинавські країни, не завжди входила до західного культурного кола. Тому В. Серчик по-іншому ставить питання: “Чи в минулому виразне тяжіння України до Західної Європи спричинило тривалі цивілізаційні наслідки, чи це було результатом певної політичної кон’юнктури, напряду розвитку чи політичних намірів сусідніх держав, чи навіть випадкового збігу обставин”. Відповідь автора – однозначно на користь тривалих впливів Заходу на Україну.

Але не з усіма тезами В. Серчика можна погодитися. Наприклад, він пише, що ні братства, ні, тим більше, Київську академію XVII ст. не можна вважати суто українськими явищами. Позитивно оцінюється вплив Люблінської унії на українське середовище. Унія діяла “не проти яких-небудь вже існуючих

культурних елементів, але виразно збагачувала їх, якби виконувала роль каталізатора для прихованих до того часу процесів”.

Узагалі обидва польських вчені розцінюють західні впливи цілком позитивно, а східні – навпаки. Не завжди це відповідає історичним реаліям, хоч би у випадку з Люблінською унією, що мала як світлі, так і темні сторони. Не ставиться питання про множинність впливів та культурних чинників, бо, як писав І. Шевченко, культурні впливи сягали України через багато посередників. Проти останньої тези активно виступає В. Серчик. Не можна сприйняти ще однієї думки цього автора про нібито сучасні “спроби побудови від нового цілої історії України”, оскільки не можна “від нового” написати українську історію принаймні після “Історії України-Руси” Михайла Грушевського.

Тереза Хинчевська-Геннель висвітлила своє бачення наслідків Берестейської унії для Речі Посполитої у статті “Суперечки навколо Берестейської унії (XVI–XVII ст.)”. До аналізу вона залучає в основному праці польських авторів І. Беньовського, Ю. Атамана, З. Вуйцика та інших. Залишається, однак, не зовсім зрозумілим, чому тут не згадано праць українських учених, за винятком єдиної праці С. Плохія [10, с. 57–65].

У цілому для польської історіографії, що розглядає період XVI–XVIII ст., основним постулатом є визнання приналежності Польщі до західної християнської цивілізації та відмінності її історичного шляху від західноєвропейського внаслідок порубіжного положення між Заходом і Сходом та виконання ролі представника й захисника західних цінностей, головного бар’єру турецько-татарської експансії. Окрім відмінностей польської історичної долі, обумовлених геополітичним чинником, акцентується увага на особливості її політичної культури та практики політичного життя, яка склалася у Речі Посполитій з XVI ст. у вигляді моделі шляхетської республіки. Згідно з її авторами, Річ Посполита, здійснюючи свою колонізацію Східної Європи щодо Заходу і Сходу, була політично і духовно самодостатньою й мала потенціал для творення особливої проміжної цивілізації. Найбільш радикальні прибічники цієї концепції відстоюють тезу, згідно з якою права Польщі до руських земель і Литви виникають із цивілізаційних заслуг [23, с. 31–32].

Стосовно російських наукових досліджень цього періоду – то всі науковці тією чи іншою мірою дотримуються однієї думки: Україна – це частина Росії і, відповідно, належить до східної цивілізації.

З українських істориків, які порушували і порушують питання цивілізаційної приналежності України в епоху раннього модерну, можна назвати І. Лисяка-Рудницького, А. Гурбика, О. Гуржия, М. Котляра, С. Плохія, О. Русіну, В. Смолія, П. Саса, І. Шевченка, Н. Яковенко та інших. Окремо варто звернути увагу в цьому аспекті на статтю Н. В. Шевченко “Ягеллонська спадщина” у світлі сучасних українських історичних студій” [23, с. 29–39].

Вище згадали слова “порубіжне положення”, або яке ще можна трактувати як “пограниччя”. Саме на цьому пограниччі, що проходило між Заходом і Сходом, і відбувалося формування української цивілізаційної ідентичності. Але спочатку хотілося би послатися на О. Фісуна, який досить чітко вказує на особливості пограниччя. Нині, зазначає дослідник, відбувається формування нової субдисципліни – лімології (від лат. Limes), що перебуває на стику географії, політології, соціології, культурології і, звичайно ж, історії. Завдання лімології – вивчення кордонів, фронтира, буферних і контактних зон. На відміну від класичної геополітичної традиції, сучасна лімологія інтерпретує кордони, насамперед, як визначений тектонічний вплив на культурний конструкт (тут необхідно особливо відзначити тектонічний вплив на соціальні науки виходу в 1966 р. праць П. Бергера і Т. Лукмана “Соціальне конструювання реальності” і Мішеля Фуко “Слова і речі: археологія гуманітарних наук”).

Символічна переінтерпретація кордону дозволила вийти на розуміння того, що кордон – “це, з одного боку, не просто край, рубіж певного географічного простору, території, а певний край простору влади, тобто території, стратифікованої за допомогою владних технологій, а з іншого боку – це зона дотику, перетину, накладання різних, часто різнотипних, просторів і зіткнення різних структур влади”. Можна виділити “три джерела і три складові частини” формування парадигми сучасних лімологічних досліджень.

По-перше, це дослідження процесів європейського state-building Чарльзом Тіллі, Стейном Рокканом, Рендаллом Коллінзом, Майклом Манном, Іммануїлом Валлерстайном і Перрі Андерсоном, що наголосили на фундаментальному значенні геопросторової (геоекономічної і геополітичної) організації Європейського континенту та її визначальному впливі на формуванні тієї чи іншої траєкторії національного будівництва.

По-друге, це дослідження процесів європейського nation-building Е. Геллнером, Б. Андерсоном і Е. Хобсбаумом, у яких формування модерних націй розглянуто крізь призму владно-політичного і культурно-символічного конструювання національної ідентичності (“уявлених спільнот”) через адміністративну систему, школу, армію, церкву, певний образ своєї національної історії тощо (“Італія в нас вже є – залишилося зробити італійців”).

Нарешті, третє джерело сучасної лімології – це те, що можна назвати дослідженням space-building, тобто це вивчення ментальної картографії географічного простору, процесів формування й еволюції географічних образів, що базується на правилах Е. Саїда про орієнталізм, Л. Вульфа про Східну Європу, М. Тодорової про Балкани.

Усі ці три блоки сучасних теорій досить переконливо демонструють складну культурно-історичну зумовленість феномена пограниччя [22, с. 4].

Особливо це стосується періоду формування ранньомодерної національної держави. Саме тоді найбільш чітко проявилось явище порубіжжя (borderland) – прикордонні регіони, що знаходяться на стику, на кордоні, на лінії розділу культур, цивілізацій, національних держав. Прикордонні регіони займають дуже специфічне положення в ментально-географічній картографії: з одного боку, вони є периферією країни, але, з іншого, стають центром особливого регіону, життя якого визначається правилами, що задаються кордоном. Парадокс “порубіжжя” полягає в тому, що модерні кордони-рубежі, з одного боку, розділяють людей, однак їхні поділяючі властивості викликають зворотню взаємодію між ними, породжують нові форми солідарності й, відповідно, нові соціальні спільноти, підставою для конституювання яких стає саме кордон. У цьому сенсі вони формують єдиний географічний субрегіон, загальний соціальний простір якого структурується, у першу чергу, транскордонними соціальними мережами (в останніх кордон виступає вже не як перешкода, але як необхідна умова солідарності, умова для різноманітних “обманів” і корпоративних ігор з “ненульовою сумою”) [22, с. 6].

Методологічні проблеми культурного пограниччя порушує також український історик – О. Сухомлинов [18, с. 102–111]. Особливості Степового пограниччя Слобожанщини, починаючи з другої половини XVII ст., в плані соціокультурного становлення української ідентичності, охарактеризовано в монографії В. Кравченка “Харків: столиця пограниччя” [5, с. 358]. Бажано назвати також білоруських науковців О. Кравцевича, О. Смоленчука і С. Токія, які детально аналізують білорусько-польське пограниччя й особливості формування білоруської ідентичності [6].

Деякі теоретичні аспекти культурної ідентичності в контексті пограниччя порушують інші білоруські дослідники: О. Криволап і Є. Матусевич [7].

Виходячи з методологічного аналізу формування цивілізаційної ідентичності за наявності “Іншого”, враховуючи ситуацію пограниччя в нас виникає запитання: яким чином сформувався українська цивілізаційна ідентичність у тих непростих історикосоціокультурних і географічних умовах?

Варто зауважити, що при важливості всіх аспектів, цивілізаційна ідентичність формується першочергово на культурному полі. Фундаментальною концепцією, що визначила транскультурну специфіку України, завжди залишалося її існування в зоні цивілізаційного розлому та колоніальних і постколоніальних практик. Знаходячись у силовому полі політико-економічних, конфесійних і духовно-філософських перехресть, вітчизняна культура відчувала потужний різносторонній, здебільшого взаємовиключний вплив. При цьому в умовах, коли історично український народ майже не мав досвіду самостійного державного будівництва і не пережив довгих епох політичної незалежності, абсолютно закономірним є відсутність у національній культурі розвиненого і відрефлексованого історичного мислення. Заміною йому стає міфологічне мислення за сукупності архаїчних форм народного самовизначення. Можливо, для таких культур ця обставина є принциповою і рятівною: зберігаючи свій “космос” і охороняючись у ньому від драматичної історії, український соціум витримав багаточисленні трагічні випробування, не втративши при цьому своєї самобутності та специфіки. Водночас, як наслідок, в подібних культурних традиціях спостерігається закономірна міфологізація етнічної історії, конструювання на різних рівнях рефлексії сакралізованої моделі світу, яка впродовж століть репрезентувалася в художній формі через сукупність фольклорних і літературних текстів.

Сформувавшись як принципово погранична, українська культура може, надалі, характеризуватися тією обставиною, що, на відміну від “класичних” цивілізацій, стратегічна роль у ній належить не культурному синтезу, а культурному симбіозу, який став її головним культуроутворюючим механізмом. Симбіотичні взаємозв'язки різних інтегруючих елементів, що утворюють основу соціокультурного пограничного утворення, забезпечують, у першу чергу, його нестійку стабільність. Тому існування “на культурному пограниччі” означає не просто більш-менш безболісну і впевнену міграцію зі своєї культури в сусідні і навпаки, а перебування в специфічних “культурних сутінках”, де “своє – відчужене, а чуже – все-таки своє, або, іншими словами, існування між Вітчизною і Чужиною, які насправді виявляються двома сторонами одного цілого. У зв'язку з цим у поліцентричному просторі культурної багатолікості процес індивідуальної самоідентифікації для носіїв межової культури становить певне балансування “між”. У результаті, традиційно український досвід – це, перш за все, досвід культурної аномальності, що суб'єктивно переживається як комплекс неповноцінності, як певна культурна травма – травма відсутності сильного, гомогенного, національного культурного простору.

Отже, навіть будучи вимушено приреченою на перманентні культурні контакти і взаємозв'язки, будь-яка межова культура демонструє не стільки здатність до продуктивної співпраці і взаємозбагачення, скільки до певної консервації свого архетипного коду, досить невизначеного для його носіїв через відсутність їх повноцінного діалогу зі своїми культурними сусідами. Можна навіть говорити, що у випадку з культурою українською, цей код визначив стан специфічної “тихої” (партизанської) війни з іншими культурами [11].

“Тиха” війна з іншими культурами і сприяла цивілізаційній визначеності української ідентичності, яка проявлялася у своєрідному протистоянні “Іншому”, але й “Іншому” внутрішньому.

У процесі входження “руського народу” до польської суспільно-політичної спільноти першорядну роль відіграла ідеологія сарматизму, що була

започаткована у середині XVI ст. і поширилася у першій половині XVII ст. В основі сарматизму лежав етногенетичний міф про створення “Великої Сарматії”, у якій уособлювалася держава “золотої шляхетської вольності” – Річ Посполита. Безсумнівно, що сарматизм, освітуючи військову звитягу, патріотизм і месіанську роль Речі Посполитої як форпосту християнства і вільної спільноти вільних громадян, сприяв творенню своєрідної домодерної політичної й історичної ідентичності, яка об’єднувала шляхту незалежно від її етнічного чи конфесійного походження [24, с. 304–305].

Указаний процес відбувався на тлі поширення в українських землях ідей гуманізму та Відродження, які проникали на схід Європи через Річ Посполиту. За цих обставин польська експансія зустріла серед місцевих еліт не тільки підтримку та пристосування, а й активізувала пошуки свого власного українського історичного “Я”.

Слід зважати на всю суперечливість і складність обставин, у яких відбувалися пошуки своєї ідентичності. Адже суб’єктами цього процесу в українських землях часто були піддані польського короля, які належали до шляхетського стану, виховувалися на польській і латинській мовно-культурній традиції. За цих умов серед польських інтелектуалів українського походження формується ментальний стереотип шляхтича “руського племені польської нації” [14, с. 363].

При цьому, навчаючись, а згодом і викладаючи у провідному вищому навчальному закладі Речі Посполитої – Ягеллонському університеті у Кракові, пишучи свої твори латинською і польською мовами, вихідці з українських земель часто називали себе рутенцями, русинами, тобто українцями. До цих гуманістичних діячів-українців епохи Відродження слід віднести Ю. Дрогобича, П. Русина, С. Оріховського, Г. Чуй-Русина, Г. Тичинського-Рутенця, С.-Ф. Кленовича, С. Пелікада та ін., які з любов’ю писали про свою рідну землю – “Роксоланію”, усвідомлюючи себе “сарматами-роксоланами” – рівноправними партнерами “польських сарматів”. Характерно, що чимало з діячів гуманістичного напрямку, зокрема С. Оріховський, Я. Щасний-Гербурт, І. Домбровський, С.-Ф. Кленович, належали до представників не православної, а “католицької Русі” і, будучи переконаними католиками, водночас визнавали свою належність до етнічних українців [9, с. 340].

Твори гуманістів українського походження свідчать, що в їхній свідомості, етнічно-конфесійній за своїм основним змістом, уже в XVI – першій половині XVII ст. народжувалися паростки власної української історичної ідентичності. Вони ґрунтувалися на стереотипі “територіального русина”, який з’являється у першій третині XVII ст., в його свідомості спостерігалася поєднання широкій любові до Русі як “малої батьківщини” з лояльністю до “політичної батьківщини” – Корони Польської.

Саме в цьому контексті слід розглядати цілу низку ідей гуманістів українського походження – від ідеї відродження Русі в межах Речі Посполитої як її рівнорядної складової із Короною Польською в “Напученні польському королеві Сигізмунду Августу” (1543) С. Оріховського до ідеї тягlosti русько-української історії від Русі київських князів і Русі Данила Галицького до “правдивих нащадків” – князів Острозьких та Заславських у поемі “Дніпрові камені” І. Домбровського (бл. 1619) та ідеї України як козацької субдержави Речі Посполитої у “Вірші на жалісний погреб шляхетного лицаря Петра Конашевича-Сагайдачного” К. Саковича (1622) [21, с. 25, 232–233].

Переконливим свідченням подальшого формування української історичної свідомості є проголошення на початку 20-х рр. XVII ст. церковними інтелектуалами ідеї добровільного об’єднання в Речі Посполитій трьох народів – польського, литовського й українського. Аргументом на користь легітимізації існування рівноправного “народу руського” висувалася давня руська історична

традиція, починаючи від князів київського періоду до їх законних спадкоємців – сучасних Острозьких і Заславських. Н. Яковенко, ретельно проаналізувавши панегіричну літературу, присвячену князям Острозьким і Заславським, дійшла висновку, що поданий у них “сам факт існування Княжого Дому стає синонімом політичного буття “руського народу”. Упродовж 20–40-х рр. XVII ст. українські церковні інтелектуали актуалізували стару легенду середньовічної Русі про Київ як “матір руських міст”, як “другий Єрусалим”. На їхню думку, це б мало підтвердити безперервність і тяглість історичного буття Русі-України [25].

На формування української цивілізаційної ідентичності вплинуло не в останню чергу й укладення Люблінської унії. Але тут необхідно відійти від застарілих поглядів, які проявлялися як у радянські часи, так і продовжують переважати нині. Маються на увазі думки про суцільне ополячення українських земель і посилення соціального гніту після 1569 р., що і було однією з причин подій середини XVII ст. У цьому випадку ситуація дещо інша і варто звернутися до висновків Н. Яковенко.

Поставивши за мету концептуальний перегляд литовсько-польського періоду в долі українського народу, дослідниця вдається до ревізії Люблінської унії 1569 р.

Унія, яка започаткувала створення найбільшої з тогочасної Європи багатоетнічної Речі Посполитої, що проіснувала до кінця XVII ст., на її думку, мала позитивні й негативні політичні й культурно-релігійні наслідки для українського суспільства. До позитивних зараховує долучення українців до нового політичного устрою держави – шляхетської республіки й урівняння у правах нижчої ланки боярства – шляхти з князівсько-магнатською аристократичною верхівкою, запровадження загальношляхетських виборних судів, системи повітових сеймиків із регулярними загальними (вальними) сеймами. І якщо вища аристократія Великого князівства Литовського побоювалася цих змін у державному житті, оскільки втрачала у новій федеративній державі монополію на прийняття політичних рішень, то, за спостереженнями Н. Яковенко, рядова шляхта виступала гарячим її прибічником, оскільки сподівалася стати, як і польська шляхта, “народом політичним” [26, с. 6].

Звертається Н. Яковенко і до такої теми, як загострення соціальних і національних суперечностей внаслідок проникнення на українські терени польської шляхти, яке стало можливим після 1569 року. Однак, як згадували вище, дослідниця аргументовано поставила під сумнів винятково польську колонізацію козацької України, оскільки на основі актових матеріалів довела, що до згаданої колонізації були причетні, головним чином, руські магнати та князі з Волині й зрідка – польські, внаслідок одруження на спадкоємицях знатних українських родів. Польська колонізація, як зауважує історик, була представлена, головним чином, дрібною шляхтою з Галичини, яка за тогочасною традицією кваліфікувалася русинами з Волині й Київщини як “панове заграничними”, з огляду на перебування її з XIV ст. у складі Польщі. І гостра соціальна конфронтація, яка вибухнула у Подніпров’ї і Східному Поділлі на початку XVII ст., на її думку, мала за основу не стільки міжетнічні причини, скільки перегрупування різних прошарків усередині української землевласницької і збройної еліти [24, с. 160–165].

Цей соціальний конфлікт був не стільки польсько-українським (міжетнічним), а конфліктом укладів козацького і шляхетського (соціального), за яким перший базувався на традиції невизнання монополії феодальної на землю, а відстоював ідею вільного землеволодіння на засадах займанщини [23, с. 33–34].

До плюсів Люблінської унії Н. Яковенко залучає факт возз’єднання українських земель у складі однієї держави, що стало початком пошуків спільної

руської ідентичності Галичини і Наддніпрянської України. Позитивом було також долучення українців до західної культури через польське посередництво. Але не оминає вона і негативних наслідків – наступу католицької церкви за ініціативи польського короля Сигізмунда III, який відмовився від традиційної релігійної толеранції, притаманної династії Ягеллонів, що й спричинило прискорення денационалізації 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, шукались винуватці – внутрішні вороги. В Речі Посполитій ними стали представники некатолицьких конфесій, першочергово так звані схизматики і дисиденти – православні і протестанти. Впродовж другої половини XVII ст. дисидентів позбавляли прав та привілеїв, можливості брати участь у політичному житті країни. Важливим було зміцнення у свідомості шляхти переконання про вороже ставлення не католиків 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” [8, с. 215].

Ці підходи в оцінці стану духовно-релігійного життя українських земель кінця XVI – середини XVII ст. в основному поділяє 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 Русі [16, с. 423–430].

І хоча на побутовому рівні конфесійна терпимість зберігала силу й надалі, але на рівні офіційному антагоністичні мотиви у взаєминах католиків із православними набули форми войовничої “націоналізації” церков [23, с. 35–37].

Отже, незважаючи на порубіжність українського етносу, його входження в Річ Посполиту, цивілізаційна українська ідентичність хоча й з труднощами, але поступово продовжувала формуватися. Складність полягала в тому, що в образі “Іншого” щодо українців виступали не тільки поляки й литовці, але й власна аристократія, яка після Брестської унії й контрреформаційного наступу швидко денационалізувалася.

Ми повертаємося до тези, яка прозвучала вище: “формування “Я” нерозривно пов'язане з формуванням “Інших”, але парадокс у тому, що ці “Інші” раніше були “своїми””.

Це чітко проявляється в дослідженнях уже згадуваної Н. Яковенко. Цікавою в цьому аспекті є позиція дослідниці, коли вона аналізує причини політичної кризи українського суспільства середини XVII ст., яка, зрештою, призвела до революційних зрушень в Україні. Мається на увазі збережена 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 знаходились 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. За оцінкою Н. Яковенко, українська князівська верства перетворилася на “удільних князів нової генерації”, які, внаслідок економічної і військової незалежності, могли почувати себе “некоронованими королями” Русі-України. Після вимирання більшості князівських родів з 20-х років XVII ст. до влади долучилася українська шляхта, якій імпонувала польська система шляхетського представництва. На переконання автора, вона не зуміла стати реальною політичною силою та виразником національних інтересів, оскільки не отримала реального досвіду політичного управління в українських землях і на середину XVII ст. її місце зайняла нова регіональна еліта козацького походження, яка стала на шлях виборювання політичних прав збройним шляхом [23, с. 34–35]. Саме ця козацька еліта і стала визначальним чинником цивілізаційної самоідентифікації “Ми” українців.

Коли задаємо питання, чому саме після контрреформаційних процесів різко посилювалося протистояння в польському суспільстві на релігійному ґрунті, то відповіддю буде згадувана особливість цивілізаційної ідентичності, яка визначається за ознакою приналежності до єдиної релігії, що чітко постала саме в цей період. Крім, того, як уже зазначалося, в процесах формування цивілізаційної ідентичності беруть участь ті чи інші образи інших цивілізацій, у цьому випадку західна, підґрунтям якої був католицизм. Все це дало змогу конструювати образи “Іншого”, що дозволило “Я” українській ідентичності виділитися з польсько-литовського світу.

У цілому, становлення української цивілізації відбувалося чітко за А. Тойнбі. Проблему генезису цивілізації він розв’язує з допомогою власної концепції “Виклику-і-Відповіді”, “творчої меншості” і “мімесису”. Цивілізації, отже, виникають із примітивних суспільств як результат “відповіді” на “виклик”, зумовлений складною ситуацією, що породжена природним середовищем або ж людським оточенням. А. Тойнбі формулює закон “золотої середини”, згідно з яким виклик має бути не слабким, щоб послідувала відповідь, а також не занадто сильним, щоб не знищити цивілізацію у зародку [20, с. 179].

Формування української ідентичності було відповіддю на виклик тих проблем і процесів, які провокувалися і створювалися польською стороною щодо українського етносу.

Національно-визвольна війна українського народу середини XVII ст. під проводом Б. Хмельницького та наступні національно-визвольні змагання другої половини того ж століття засвідчили, що в українських землях відбувався процес формування ранньомодерної національної спільноти. Його виявом стало утвердження у свідомості українців, особливо серед політичної еліти суспільства, поняття України, яке ототожнювалося з усвідомленням “своєї матері-Вітчизни”. Започаткування основ козацької держави Б. Хмельницького, поборницькі прагнення низки українських гетьманів, початки отримання козацькою Україною міжнародно-правового визнання як “Української держави”, поширення різних верств населення самоназви “український народ” – все це сприяло розвитку українського історичного самоусвідомлення [14, с. 172–173].

Однак цей процес розвивався не однолінійно по висхідній. Безсумнівно, поразка національно-визвольних змагань мала руйнівні наслідки не тільки у сфері державотворення, а й суспільної ментальності. Поділ українських земель

між Московією і Річчю Посполитою по лінії Дніпра загальмував процес консолідації українства. За тодішніх умов різнорідного чужоземного панування власна історія почала розглядатися українцями крізь призму, як писала О. Русина, “некритичного (а іноді – й суто механічного) засвоєння доробку польської і водночас московської історичної думки; зрозуміло, що поєднання цих двох цілком різних начал у компілятивних українських літописах XVII ст., що лягли в основу національної історіографії, аж ніяк не сприяло формуванню цілісного історичного самоусвідомлення” [17, с. 282–283]. Так утверджувалася традиція, коли українська протонаціональна свідомість зазнавала суттєвих світоглядних деформацій та істотних впливів з боку польського і московського потоків історичної ментальності, чужих морально-етичних принципів та ідеалів [19, с. 445].

Внаслідок цих процесів, особливо на землях, підвладних Московщині, відбувалися суттєві зміни у деформації національної свідомості українського народу, особливо духовної еліти, яка долучилася до формування нового цивілізаційного простору – Російської імперії. Як зазначає Ю. Павленко: “Суттєвим був процес утвердження культурної домінанти освічених киян (переважно тих, що мали духовні звання) в Москві протягом другої половини XVII ст. Західні впливи проникали в Москву не тільки через Німецьку слободу або, тим більше, Архангельський порт, скільки через Україну і Білорусь у вже православно адаптованій формі. Так заклалися підвалини оновленого, вже просякненого західним впливом синтезу традицій і кристалізація двох основних компонентів Східно-Православної цивілізації – західного (українсько-білоруського) і східного (московсько-російського).

До кінця XVII ст., а тим більше в першій третині XVIII ст., українсько-московський культурно-політичний синтез на цивілізаційному рівні в загальних рисах був досягнутий. І якщо Москва, а потім Петербург утверджувались у ролі “Третього Риму”, то Києву відводилося почесне місце “Другого Єрусалима”, а то й “Других Афін”. Акумуляований в Києві культурно-церковний потенціал був спрямований на побудову Петровської імперії, і не випадково поряд з царем-реформатором бачимо масштабну фігуру ідеолога і “проектанта” його перетворень Феофана Прокоповича” [15, с. 56–57].

Отже, підсумовуючи, можна сказати, що впродовж XVI – XVII ст. в цілому відбулося становлення української цивілізаційної ідентичності. Факторами, що спонукали до її формування, були:

- Наявність “Іншого”, не тільки поляків і литовців, а й власної української шляхти, особливо після Люблінської унії. Вона позначила й одночасно прискорила системну кризу в українському соціумі, симптоми якої проявлялися вже раніше. Після Люблінської унії суттєвим полонізуючим фактором на всьому непольському просторі Речі Посполитої стала система шляхетської демократії. Українську шляхту притягувала польська політична модель з її комплексом шляхетських прав і привілеїв. Це автоматично переносилося на польську мову і культуру, що призводило до акультурації з подальшою асиміляцією. Наявність “Інших”, а також формування з української шляхти “Інших” через входження в чужу культуру прискорювало становлення українського цивілізаційного “Я”.
- Контрреформаційні процеси. Під прапором контрреформації відбувався відхід від толерантності й віротерпимості до примусу і насильства у питаннях віросповідання. Поряд з контрреформацією йшла полонізація. “Починаючи з часів контрреформації, римсько-католицька релігія однозначно асоціювалася з усім, що стосувалося польського, створюючи характерний для неї ритуал. Сеймики взагалі

збиралися в костелах, прозаїчні і багатослівні засідання починалися зі святої літургії. На етнічних польських і литовських землях костел підтримував кріпосне право, а там, де селяни були православними, поглиблював прірву між ними і панями” [1, с. 273]. Відгуком на цей виклик була стимуляція і прискорення процесів самоорганізації середніх верств українського суспільства у вигляді створення міських православних братств і козацьких структур на чолі з Запорізькою Січчю, а також активізація церковно-просвітницького життя (діяльність К. Острозького, відродження Києво-Печерської лаври тощо), а пізніше, 1620 р., відновлення Київської православної митрополії.

- Релігійно-культурний виклик зі сторони Ватикану, включаючи і Брестську унію, визначив церковно-просвітницьке оновлення українського православ'я, символом якого стала знаменита Києво-Могилянська академія з плеядою таких видатних мислителів і церковних діячів, як сам Петро Могила, а також Інокентій Гізель, Лазар Баранович, Стефан Яворський, Феофан Прокопович і кілька інших, включно до Григорія Сковороди. Внаслідок цього до кінця XVII ст. староукраїнська культура, перебуваючи в міжкультурному пограниччі, адаптувала на власних підставах досягнення народів центральноєвропейсько-католицького кола, виробила власне філософсько-теологічне обґрунтування і самобутній художній стиль, відомий під назвою “українське бароко”.
- Паралельно впродовж другої половини XVI – і до середини XVII ст. в Україні склалися самобутні форми соціальної самоорганізації (міські братства в у мовах дії в більшості міст магдебурзького права, козака гетьмансько-полкова адміністративно-військова система, самобутня церковна організація з виборними елементами тощо). Цій обставині сприяв дух культурно-конфесійної толерантності, звичайно, відносної, але аж ніяк не меншої, ніж у провідних державах Європи того часу.
- Результатом роботи православних, українських, першочергово, київських культурно-церковних діячів кінця XVI – початку XVIII ст. став самобутній синтез західних, у переважно католицько-центральноєвропейських формах, і місцевих, національних традицій на стійкому фундаменті православ'я, оновленого і розвиненого відповідно до вимог часу. Цей, без перебільшення, культурно-просвітницький подвиг забезпечив можливість становлення і подальшого розвитку української цивілізаційної ідентичності.

Список використаних джерел

1. *Beauvois Daniel*. Rzeczpospolita polsko-litewska w XVIII wieku I pieć narodów na jej obszarach w wieku XIX [w:] *Historia Europy Środkowo-Wschodniej*. T. 1, 1997. – 373 s. 2. *Грицай Е.* Украина: национальная идентичность в зеркале Другого / Е. Грицай, М. Николко. – Вильнюс: ЕГУ, 2009. – 220 с. 3. *Зарова Е. Д.* Образ “Другого” в становлении цивилизационной идентичности / Е. Д. Зарова // Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. – Саратов, 2009. – 179 с. 4. *Connolly W. E.* Identity / W. E. Connolly // *Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*. Ithaca, N-Y.: Cornell University Press, 1991. – 435 p. 5. *Кравченко В. В.* Харьков / В. В. Кравченко // Харків: столица пограниччя. – Вильнюс: ЕГУ, 2010. – 358 с. 6. *Кравцевич А.* Белорусы: нация Пограничья / А. Кравцевич, А. Смоленчук, С. Токть. – Вильнюс: ЕГУ, 2011. – 212 с. 7. *Криволап А.* Культурная идентичность в контексте Пограничья. Конструирование белорусского медиаландшафта: FM-радио / А. Криволап, Е. Матусевич. – Вильнюс: ЕГУ, 2008. – 230 с. 8. *Kloczowski J.* Europa Środkowo-Wschodnia w XIV–XVII wieku [w:] *Historia Europy Środkowo-Wschodniej*. – Lublin. – T. 1, 2002. – 471 s. 9. *Литвинов В.* Ренесансний гуманізм в Україні. Ідеї гуманізму епохи Відродження в

українській філософії XV – початку XVII століття / В. Литвинов. – К., 2000. – 470 с. 10. *Мазур І.* Рецензія на: Варшавські українознавчі записки (Warszawskie zeszyty Ukrainoznawcze) / І. Мазур, М. Капраль. – Т. 2: Польсько-українські зустрічі. Studia Ucrainica / За ред. Стефана Козака. – Варшава, 1994. – 240 с. // www.anthropos.org.ua/jspui/handle/.../454/browssetype. 11. *Михеева І.* Беларусь и Польша: культурный симбиоз как историческая судьба / И. Михеева // <http://www.belintellectuals.eu/library/book/200> 12. *Найманн И. Б.* Использование “Другого”: Образы Востока в формировании европейских идентичностей / И. Б. Найманн. – М.: Новое издательство, 2004. – 421 с. 13. *Новикова О. Н.* Европа и Россия: Взаимное познание и идентичность / О. Н. Новикова // Актуальные проблемы Европы. Россия и Европа. – М.: ИНИОН, 2008. – № 3. – С. 18–24. 14. *Історія української культури: У 5 т. /* Голов. редкол.: Б. Є. Патон (голов. ред.) та ін. – Т. 3: Українська культура другої половини XVII–XVIII століть / Редкол. тому: В. А. Смолій (голов. ред.) та ін. – К., 2003; 15. *Павленко Ю.* Восточнохристианская цивилизационная система и ее место во всемирно-историческом процессе // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2001. – № 4. 16. *Плохій С.* Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. – К., 2005. 17. *Русина О. В.* Україна під татарами і Литвою / О. В. Русина. – К., 1998. 18. *Сухомлинов О.* Соціально-історичні контексти прояву культурного пограниччя (на прикладі Кресів) / О. Сухомлинов // Постсучасність: проблеми духовної свободи особистості. – Донецьк, 2006. 19. *Цит. за:* Світленко С. І. Українська історична свідомість у контексті етносоціального поступу / С. І. Світленко // Світ модерної України кінця XVIII – початку XX ст.: 36. наук. праць. – Д.: Герда, 2007. – С. 117–129. 20. *Тойнбі А.* Постижение истории: Сборник; пер. с англ. / А. Тойнби. Сост. Огурцов А.; Вступ. ст. Уколовой В.; закл. ст. Рашковского Е. – М.: Прогресс, 1991. 21. *Українські гуманісти епохи Відродження.* Антологія: У 2 ч. / Відп. ред. В. М. Нічик. – К., 1995. – Ч.1. 22. *Фісун О.* Геоісторичне майбутнє україно-російського кордону в контексті глобалізації та європейської інтеграції / О. Фісун // Україно-російське пограниччя: формування соціального та культурного простору в історії та в сучасній політиці. Семінар. Харків, 11 квітня 2003. – / Інститут Кеннана. – Харків, 2003. – с. 4 – Режим доступу: <http://www.kennan.kiev.ua/kkp/content/seminars/materials/2003-04-11.pdf> 23. *Шевченко Н. В.* “Ягеллонська спадщина” у світлі сучасних українських історичних студій / Н. В. Шевченко // Історичний архів. Наукові студії: Збірник наукових праць. – Миколаїв: В-во МДГУ ім. Петра Могили, 2008. – Вип. 1. – С. 33–42. 24. *Яковенко Н.* Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України / Н. Яковенко. – Вид. 2-е, переробл. та розшир. – К.: Критика, 2005. – 582 с. 25. *Яковенко Н.* Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – XVII ст. / Н. Яковенко. – К.: Критика, 2002. – 415 с. 26. *Яковенко Н. М.* Здобутки і втрати Люблінської унії / Н. М. Яковенко // Київська старовина. – 1993. – № 5.

Михаил Юрий

УКРАИНСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И ОБРАЗ “ДРУГОГО”

В статье идет речь о формировании украинской культуры, как культуры пограничья, где главная роль принадлежит культурному симбиозу. Анализируется цивилизационная определенность украинской идентичности через противостояние “Другого”.

Ключевые слова: культура, цивилизация, идентичность, синтез, симбиоз.

Mykhaylo Yuriy

UKRAINIAN IDENTITY AND IMAGE OF THE “OTHER”

The article deals with the formation of Ukrainian culture as cultural frontier, where the main role is played by cultural symbiosis. Analyzed civilization certainty Ukrainian identity through confrontation “Other”.

Key words: culture, civilization, identity, synthesis, symbiosis.