



Українознавчий альманах

Випуск 3

**Київ
2010**

Українознавчий альманах. Випуск 3. – К., 2010. – 150 с.

Представлені у збірнику матеріали є підсумковим результатом індивідуальних напрацювань співробітників Центру українознавства філософського факультету з теми «Дослідження соціокультурних перетворень в історичному досвіді та сьогоденні української спільноти», яка розроблялася за окремими тематичними напрямками. Випуск присвячено 10-річному ювілею Центру українознавства.

Розраховано на науковців, викладачів, студентів ВНЗ та широкого кола зацікавлених українознавчою проблематикою.

The articles presented in the issue are the results of individual scientific investigations of the research workers of the Center of Ukrainian studies of the Philosophical Faculty done in the frame of the research theme "Study of socio-cultural changes in historical experience and the present of the Ukrainian community", which were studied after the certain research directions. This issue is devoted to the 10-Year Jubilee of the Center of Ukrainian studies.

The edition intended for scientists, lecturers, students of institutes of higher education and wide circles of readers interesting in the Ukrainian studies.

Відповідальний редактор
д-р політ. наук, проф. *Микола Обушний*

Редакційна колегія:

М. І. Обушний (відп. ред.), д-р політ. наук, проф.; С. Р. Кагамлик (заст. відп. ред.), канд. іст. наук, ст. наук. співроб.; А. В. Ціпко (відп. секретар), канд. філол. наук, ст. наук. співроб.; І. В. Верба, д-р іст. наук, проф.; Т. Г. Горбаченко, д-р філос. наук, проф.; Л. В. Грицик, д-р філол. наук, проф.; О. П. Івановська, д-р філол. наук, проф.; В. П. Капелюшний, д-р іст. наук, проф.; Ю. І. Ковалів, д-р філол. наук, проф.; В. Ф. Колесник, д-р іст. наук, проф.; А. Є. Конверський, д-р філос. наук, проф.; А. М. Лой, д-р філос. наук, проф.; В. І. Лубський, д-р філос. наук, проф.; А. К. Мойсієнко, д-р філол. наук, проф.; В. І. Панченко, д-р філос. наук, проф.; В. М. Піскун, д-р іст. наук, ст. наук. співроб.; Г. Ф. Семенюк, д-р філол. наук, проф.; В. І. Сергійчук, д-р іст. наук, проф.; О. І. Салтовський, д-р політ. наук, проф.; О. І. Ткач, д-р політ. наук, доц.; В. Ф. Цвих, д-р політ. наук, проф.; М. Л. Шульга, д-р політ. наук, проф.; В. І. Ярошовець, д-р філос. наук, проф.

Затверджено Вченою радою філософського факультету
Київського національного університету імені Тараса Шевченка.
(протокол № 9 від 29 червня 2010 року)

Зареєстровано Міністерством юстиції України.
Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 16411–4883Р від 04.02.2010 р.

ЗМІСТ

Микола Обушний. Українознавці Київського університету у розвитку вітчизняної соціогуманітаристики	7
--	---

Розділ 1

Теоретико-методологічні засади проблем етно- та культурозбереження

Валентина Піскун. Суспільна єдність і досвід формування авторитетів у культурно-історичному поступі українців	14
Анатолій Ціпко. Фольклор – світогляд: аксіологічні орієнтири українського культуротворення	19
Тетяна Шептицька. Громада як соціокультурне явище в українській словесності	27

Розділ 2

Філософсько-світоглядний аналіз трансформацій українського соціуму

Ірина Грабовська. Специфіка філософсько-світоглядного аналізу трансформаційних процесів українського соціуму	33
Тетяна Ємець. Становлення українознавства як вияв процесу націєтворення	39
Олександр Мостяєв. Процеси трансформації та модернізація соціуму: світовий контекст та українські особливості	44

Розділ 3

Етнонаціональні й соціокультурні трансформації в історичному досвіді українського народу

Тетяна Воропаєва. Дослідження фундаментальних і прикладних проблем українознавства крізь призму етнічних, націєтворчих та соціокультурних процесів	57
Ніна Авер'янова. Виховні функції образотворчого мистецтва на тлі культурно-історичного досвіду українства	81
Світлана Кагамлик. Духовний світ української православної церковної еліти ранньомодерного часу: теоретико-методологічні та джерелознавчі аспекти дослідження	87
Людмила Ковтун. Уявлення про золотий центр у релігійному світогляді українського народу	94
Сергій Конча. Билини київського циклу: загальне і конкретне у наповненні терміну	99

Розділ 4

Здобутки української спільноти в контексті світового культурно-наукового поступу

- Михайло Довбищенко.** Біля витоків політичного українства: роль польської шляхти у формуванні українського світу та української ідеї в кінці XVI – XVIII ст. 109
- Катерина Кобченко.** Історія середньої медичної освіти в контексті суспільних процесів в Україні в середині XIX – на початку XX століття (на прикладі Київської земської фельдшерсько-акушерської школи при Кирилівській лікарні) 118

Розділ 5

Освітні аспекти самозбереження та розвитку українства

- Людмила Божук.** Освітні аспекти в українському зарубіжжі: концептуальні підходи та практика втілення 131
- Людмила Сорочук.** Фольклорно-обрядова традиція в культурному просторі українців . . . 139
- Анатолій Ціпко.** Форми українознавства у XIX–XXI ст.: від українських студій до українології . 145

CONTENTS

Mykola Obushny. The ukrainologists of the Kiev University in the development of the Ukrainian socio-humanities 7

Part 1

Теоретико-методологічні засади проблем етно- та культурозбереження

Valentyna Piskun. Social unity and experience formation of authorities in a cultural-historic development of the Ukrainians 14

Anatoly Tsipko. Folklore – outlook: axiological orientations of the Ukrainian culture’s creation . . 19

Tetiana Sheptytska. Community as a social-cultural phenomenon in the Ukrainian writing 27

Part 2

Філософсько-світоглядний аналіз трансформацій українського соціуму

Iryna Hrabovska. The specificity of the philosophical world outlook analysis of the transformation’s processes of the Ukrainian society 33

Tetiana Yemets. The establishment of the Ukrainian studies as a display of the process of the nation’s creation 39

Oleksandr Mostiayev. The processes of transformation and modernization of society: global con-text and the Ukrainian peculiarities 44

Part 3

Етнонаціональні й соціокультурні трансформації в історичному досвіді українського народу

Tetyana Voropayeva. The research of the fundamental and practical problems of the Ukrainian studies through the lenses of ethnic, nation’s-creative and socio-cultural processes 57

Nina Averyanova. Educational functions of art in the cultural-historical experience of the Ukrainians 81

Svitlana Kahamlyk. The spiritual world of Ukrainian church’s elite of early-modern time: theoretical, methodological and sources aspects of research 87

Liudmyla Kovtun. The imagination of «the golden center» in the religious consciousness of the Ukrainians 94

Sergiy Koncha. Rus’ heroic epics of the Kyiv circle: general and specific meanings of the concept . 99

Part 4**Здобутки української спільноти в контексті світового культурно-наукового поступу**

Mykhajlo Dovbyshchenko. The beginning of the Ukrainian political being: the role of Polish nobility in creation of the Ukrainian world and Ukrainian idea at the end of 16th – in 18th centuries . 109

Kateryna Kobchenko. The history of secondary medical education in the context of the social processes in Ukraine in the middle of 19s – on the beginning of 20s century (On the case of the Kiev public (*zemska*) school for medical assistants and midwives by the *Kyrylivska* hospital) . 118

Part 5**Освітні аспекти самозбереження та розвитку українства**

Lyudmyla Bozhuk. Education of the Ukrainians abroad: conceptual approaches and the practice of their realization 131

Ludmyla Sorochuk. Folklore ritual tradition in the Ukrainian cultural space 139

Anatoly Tsipko. The forms of Ukrainian scientific researching in XIX–XXI centuries: from Ukrainian studies to Ukrainology 145

Микола Обушний

Українознавці Київського університету у розвитку вітчизняної соціогуманітаристики

У статті аналізується внесок українознавців Київського національного університету імені Тараса Шевченка в розвиток вітчизняної соціогуманітаристики за 10 років діяльності Центру українознавства.

The scientific contribution of the Taras Shevchenko Kyiv National university's ukrainologists (Ukrainian Studies' researchers) to the development of the Ukrainian socio-humanities during ten-year activity of the Center of Ukrainian Studies is analyzed in the article.

У серпні 2010 року виповнюється 10 років з дня створення Центру українознавства Київського університету імені Тараса Шевченка (а з березня 2007 р. – філософського факультету). Цей ювілей співпадає з 20-річчям інституціоналізації українознавства у Київському університеті.

Організаційні підвалини інституціоналізації українознавства були закладені 20 років тому, в жовтні 1990 року, загальними зборами засновників – представників різних факультетів університету, на яких була створена Асоціація «Інститут українознавства». На цих же зборах була обрана Координаційна рада та Правління Інституту. Головою ради Інституту було обрано проф. П. П. Кононенка.

4 листопада 1991 р. Вчена рада Київського університету ухвалила: створити Інститут українознавства при Київському університеті. Активну участь у його створенні взяв і нинішній ректор Л. В. Губерський.

24 січня 1992 р. Міністерство освіти України видало наказ про початок діяльності Інституту як самостійного навчально-наукового підрозділу з першого кварталу 1992 р.

У 1992 р. Комісія з питань народної освіти та науки Верховної Ради України на двох своїх засіданнях розглянула роботу Інституту і підтримала не тільки саме створення Інституту українознавства, але і звернулась до керівництва Міносвіти України та ректорату університету надати Інституту необхідну допомогу. Комісія зробила висновок, що Інститут українознавства має стати центром по координації наукових сил, які займаються українознавчими дослідженнями як в нашій державі, так і за рубежем.

У 1992 році в Інституті були створені організаційні структури, науково-навчальні відділи.

З позиції сьогодення можна стверджувати, що створені в Інституті українознавства науково-навчальні відділи передбачали найповніше дослідження українознавчих проблем, що постали перед українцями і, насамперед, у формуванні та збереженні їхньої духовності та культури. Це, власне, і стало основою розробки концепції діяльності Інституту, яка і сьогодні реалізується українознавцями як в Україні, так і поза її межами.

З самого початку роботи Інституту українознавства чільне місце у подальшій розробці концепції відводилося українознавчим науковим конференціям. Так, на початковому етапі, коли потрібно було зосередити увагу українознавців і всіх, кому небайдужі українознавчі проблеми, конференції присвячувались обговоренню «Ролі вищих навчальних закладів (інституцій) у розвитку українознавства» (15–17 жовтня 1992 р.), «Ролі Українознавства в розбудові держави» (14–16 жовтня 1993 р.). У привітанні учасникам першої Міжнародної науково-практичної конференції Л. Кравчук підкреслив, що впровадження «...українознавства як *політики і філософії* нашої молоді держави в систему освіти, науки, культури, мистецтва, родинного виховання буде сприяти дальшому поступу у творенні українського суспільства на засадах правди, добра і справедливості» [2, с. 45].

У подальшому, коли українознавство вибудувалося у наукову систему, стало навчальною дисципліною, дві Міжнародні конференції Інституту присвячувалися теоретико-методоло-

гічним та організаційним проблемам українознавства, наступні 5 конференцій, що були проведені Інститутом з 1995 по 1999 рр. було присвячено дослідженню витоків України та українства, починаючи з найдавніших часів до сьогодення.

З самого початку створення Інституту українознавства його співробітники активно займалися пошуками впровадження наукових досліджень в освітній процес. Одним із перших випробувальних «полігонів» став Національний гуманітарний ліцей. У ньому українознавці здійснювали апробацію і впровадження своїх наукових досягнень, зокрема, концепції «Школа-родина» в освітню практику ліцею.

У лютому 1997 року Президія Вищої атестаційної комісії України, розглянувши та обговоривши клопотання наукових установ та організацій, ввела до «Переліку спеціальностей наукових працівників» спеціальність 09.00.12 «Українознавство», передбачивши присудження наукових ступенів з філософських, філологічних, історичних та педагогічних наук.

На виконання Рішення колегії Міністерства освіти України № 14/4–8 від 27.12.95 р. «Про концептуальні засади гуманітарної освіти в Україні» в установах і закладах освіти (з 1 по 11 класи) м. Києва було введено вивчення інтегративного курсу «Українознавство». У жовтні 1997 року Головне управління освіти м. Києва видало наказ № 201 «Про організацію навчання педагогічних працівників м. Києва для одержання другої вищої освіти за спеціальністю «викладач українознавства». Навчання педагогічних працівників було доручено Інституту українознавства університету.

Комплекс організаційних та науково-навчальних закладів, що були проведені у 90-х роках ХХ ст. Інститутом українознавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка створили необхідні умови для розвитку українознавчої науки та навчальної дисципліни, «...збагатили науковий і освітній простір, підготувало плідний ґрунт для введення українознавства до базового змісту освіти, піднесення патріотичного виховання громадян України» [1, с. 56].

Інститутом було встановлено творчі зв'язки з українознавчими центрами та вченими й педагогами багатьох країн світу, в яких мешкають українці або де були створені українознавчі Центри.

Здавалося, що українознавство переборолو ті труднощі, з якими воно зіткнулось на початку

свого становлення, коли перманентно перемагав один із двох підходів: або той, що розглядав предметом українознавства Україну, світове українство, або інший, який зводив українознавство «...до його елементів: фольклору, етнографії, філології, географії, природознавства і т. ін.» [2, с. 43].

Проте дискусії щодо визначення предмета українознавства, рівно як і з'ясування інших українознавчих проблем продовжувалися і на рубежі ХХ ст. Такі дискусії свідчили про надлишкове накопичення «критичної маси» в певній організаційній структурі (у нашому випадку – в Інституті українознавства).

Масштаби діяльності Інституту українознавства в кінці ХХ ст. вочевидь свідчили про те, що як науково-навчальна установа, Інститут українознавства об'єктивно потребував виходу за управлінські межі університету, це, з одного боку, а, з іншого, диктували необхідність створення нового загальнодержавного управлінського органу, головним призначенням якого була б координація українознавчих досліджень, розробка й впровадження новітніх технологій навчання та підготовка фахівців з українознавства.

З метою реалізації цієї мети Кабінет Міністрів України прийняв постанову № 1003 від 21 червня 2000 р., у якій утворив у м. Києві Науково-дослідний інститут українознавства на базі Інституту українознавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка, що ліквідується.

У свою чергу адміністрація університету на цій же базі у серпні 2000 р. утворює самостійний підрозділ у складі науково-дослідної частини (НДЧ) – Центр українознавства Київського університету. Керівником Центру було призначено проф. Сергійчука В. І. З 15.03.2007 р. Центр українознавства введено в організаційне підпорядкування філософського факультету. Директором Центру призначено проф. Обушного М. І.

При чому перепорядкування Центру не передбачало внесення будь-яких змін у внутрішньоорганізаційну його структуру.

Дослідження, які проводяться науковими співробітниками Центру, здійснюються в межах загальноуніверситетських Комплексних наукових програм «Наукові проблеми державотворення України» (2001–2005) та «Наукові проблеми сталого державного розвитку України» (2006–2010) (керівник акад. Л. В. Губерський).

У межах першої теми Центр українознавства у 2001–2005 рр. виконував самостійну науко-

во-дослідну тему: «Дослідження проблем українознавства в системі загальносвітових тенденцій розвитку націєтворчих концепцій» (ТЗНДР № 2000БФ–0–10) (керівник проф. Сергійчук В. І.), а у межах другої 2006–2010 рр. «Дослідження соціокультурних перетворень в історичному досвіді та сьогоденні української спільноти» (№ 06БФ–034–01) (керівник проф. Обушний М. І.).

Науково-дослідницькі теми, що виконувалися співробітниками Центру українознавства сутнісно між собою взаємопов'язані. І у цьому контексті їх виконання є вагомим внеском у дослідження загальноуніверситетських Комплексних наукових програм, у яких однією із визначальних і вкрай нагальних проблем є дослідження українства як загальноцивілізаційного феномена, закономірностей та особливостей його формування і розвитку як в Україні, так і поза її межами. «Українство як загальноцивілізаційний феномен», – визначено у навчальному посібнику «Українознавство», який підготував колектив Центру українознавства філософського факультету, – це збірне поняття, що охоплює і етнічних, і політичних українців, а також представників української діаспори.

Системоутворюючим фактором буття українства як великої соціальної групи є українськість у її етнічній, культурно-мистецькій, громадсько-політичній та інших формах» [3, с. 18].

Українці – титульна нація, самоназва (етнонім) якої походить від давнього топоніма «Україна». Багато етнічних українців, (за деякими відомостями 20 млн.), які мешкають поза межами України, сприяли як в минулому, так і сьогодні відродженню та побудові української держави. Тому при дослідженні загальноуніверситетських Комплексних програм неможливо абстрагуватися від наукового «себезнавства», тобто дослідження минулого, сучасного і майбутнього українства.

Українознавство як інтегративна система знань про українство покликано вивчати різноманітні аспекти його національного буття – державно-політичні, філософські, світоглядні, культурно-історичні, соціально-психологічні, етнополітичні, культурно-освітні, геополітичні тощо.

Тому і проблематика дослідження означених вище наукових тем, над якими працює колектив Центру, достатньо широка. Вона включає розробку: теоретико-методологічних засад українознавства; перспективних проблем націє-, державо- та культуротворення; філософсько-світоглядних трансформацій українського

соціуму; освітніх аспектів самозбереження та розвитку українства тощо. Чільне місце в діяльності співробітників Центру посідає впровадження наукових розробок в практику життя українства як в Україні, так і поза її межами, зокрема, в розвиток освіти, організації та проведення стажування фахівців з українознавства, при підготовці та атестації науково-педагогічних кадрів з українознавства, при наданні організаційної наукової та навчально-методичної допомоги відповідним інституціям, що працюють в сфері українознавства тощо.

Науковий доробок співробітників Центру українознавства можна проаналізувати на основі підсумкових звітів дослідницьких груп. Так одна із них (керівник д. істор. наук Піскун В. М.), виконуючи тему ТЗНДР № 2000 БФ–0–10 досліджувала теоретико-методологічні та культурологічні засади українознавства в системі сучасних тенденцій націєтворення. До основних своїх здобутків віднесла наступні: «визначено теоретичну базу українознавства, його методологію й практику впровадження в освітній процес на декількох рівнях (1-й освіта українського зарубіжжя (шкільна); 2-й – вища освіта в Україні (природничий цикл навчання); узагальнено наукові концепції націоналізму як ідеології і практики буття в історичному та історіософському контексті; узагальнено сутність поняття «національна ідея» на 2-х рівнях: філософському та практично-буттєвому; визначено основні напрями української перспективи у різних вимірах: буттєвому, соціокультурному, громадянському».

Співробітники цієї дослідницької групи в темі № 06БФ–034–01 розробляють теоретико-методологічні проблеми генези етно- та культурозбереження, виходять із того, що одержані наукові підсумки їх роботи полягають у тому, що вони виявили специфіку: формування українських поведінкових типів та вплив історичної пам'яті на способи поведінки людини; особового і гуртового у культурній практиці українців, особливості розгортання космогонічної побудови українського образу світу та ширення образу України у світовому просторі тощо. Науковою групою було розроблено концепцію української освіти в зарубіжжі та методичні посібники для недільних шкіл українського зарубіжжя; досліджено й узагальнено причини Голодомору 1932–1933 рр.; особливості національно-визвольного руху українців у ХХ ст., українську політичну еміграцію у міжвоєнний період; узагальнено здобутки української еміграції у галузі українознавчих досліджень; узагальнено роль

постаті в історії розвитку наукового шкільництва; проаналізовано питання державної мовної політики та внесено пропозиції з покращення мовного становища у суспільному просторі України; мову як головний чинник національного самовизначення та засади українського культуротворення.

Наукові співробітники Центру українознавства іншої дослідницької групи (керівник канд. філос. наук Грабовська І. М.) при виконанні теми ТЗ НДР № 2000БФ–0–10 спрямували свої зусилля на розробку універсальної і фактично нерозробленої теми: дослідження філософії українського буття спочатку під керівництвом проф. Крисаченка В. С., а в подальшому – під керівництвом ст. наук. співроб. Грабовської І. М.

При виконанні наступної теми № 06БФ–034–01 співробітники цієї ж дослідницької групи аналізують філософсько-світоглядну проблематику трансформацій українського соціуму. Чільне місце при дослідженні філософсько-світоглядних проблем співробітники групи відводять методологічним засадам дослідження українського соціуму, виявленню його особливостей в умовах трансформацій.

Ці дослідження проводяться з урахуванням загальних викликів доби модерну та постмодерну – глобалізації, модернізації, геополітичних трансформацій, з одного боку, а з іншого, проблемних питань, що гальмують трансформаційні зміни в Україні – подолання колоніальної та тоталітарної спадщини, постгеноцидного синдрому, демографічного спаду, переходу до постіндустріального суспільства тощо.

Наукові виконавці дослідницької групи під керівництвом ст. наук. співроб. Грабовської І. М. акцентують увагу «на трьох головних проблемах трансформації: модернізації як процесу перетворення традиційного суспільства на індустріальне, що охоплює не тільки соціально-економічну, але і соціокультурну, політичну, світоглядно-ідеологічну та інформаційно-комунікативну сфери; трансформаційної ролі змін геополітичного положення України» тощо.

Однією із визначальних методологічних засад, якою керуються співробітники групи в своїх дослідженнях є врахування того, що в історії України важливу роль відігравали зміни геополітичного простору, які сприяли тому, що провідні трансформації відбувалися не з ініціативи самих українців, а внаслідок перемоги більш агресивного, дипломатично активного та могутнього у військовому відношенні сусіда. І нині відсутність надання переваги у соціумі одній із

трьох геополітичних орієнтацій – європейської, євразійської, регіональної – створює невизначеність у подальших трансформаціях українського соціуму. Остання проблема – перспективи, можливих сценаріїв таких трансформацій – вимагає окремого обговорення. Досліджено і такий аспект трансформаційних процесів українського соціуму як ґенеза українознавчих досліджень, адже поява та удосконалення українознавчих студій тісно переплетені із процесом самоідентифікації українців.

Тому українознавство як цілісна інтегративна системи знань може і повинно відіграти в процесі становлення українського суспільства провідну роль. За таких умов українознавчі дослідження стають не лише фактом сучасної української дійсності, а й значним націєтворчим чинником.

Співробітники групи виходять із того, що історію будь-якого соціуму можна розглядати як низку великих і малих мобілізаційних хвиль, що виникали у відповідь на внутрішні та зовнішні виклики. Історично мобілізація відбувається в окремі критичні, біфуркаційні епохи. І саме такі епохи мають вплив на формування не тільки історичної пам'яті спільнот, але і створюють основу для цивілізаційного поступу. Тому кожен народ є продуктом не стільки пасивної комунікації осіб, що мають спільну мову, символи та цінності, скільки активної самоорганізаційної (мобілізаційної) діяльності, зусиль, відповідей на історичні виклики. Саме завдяки їй спільнота згуртовується. Одним із різновидів такої мобілізації при переході до сучасного суспільства є мобілізація етносів в нації.

В своїх дослідженнях співробітники групи багато уваги приділяли процесу формування паритетної демократії в Україні як прояву трансформаційних процесів в сучасному українському соціумі. Зокрема, визначається сутність паритетної демократії та її місце у структурі сучасного демократичного суспільства, основних його концепцій, специфіці філософсько-світоглядних засад дослідження паритетної демократії в Україні тощо.

Науковці Центру українознавства дослідницької групи під керівництвом канд. психол. наук Воропаєвої Т. С. в межах дослідницьких тем ТЗ НДР № 2000–БФ0–10 та № 06БФ–034–01 займалися комплексним дослідженням проблем етногенезу та етнічної історії українського народу; етнічних та етнодемографічних процесів на теренах України у IX–XVI століттях; питань походження та ранньої історії носіїв індо-

європейських мов; антропологічних особливостей українського народу; стилів української словесності; проблеми зародження і розвитку билинного епосу; історії дипломатії від давнини до нового часу і дипломатії Київської Русі та Галицько-Волинської держави; особливостей українських націєтворчих процесів, базових цінностей та згуртувальних практик українців; трансформації національної ідентичності громадян України; специфіки української ментальності й національного характеру українського народу; характерних рис українців і росіян та ментальної специфіки представників східної і західної української діаспори. Вивчалось також християнство в контексті етнічних та державотворчих процесів в Україні; культурно-свідомісні пріоритети в діяльності української церковної еліти XVII–XVIII ст., роль вищого духовенства як важливої верстви українського соціуму, яке складало на ті часи провідну, найосвіченішу верству українського народу. Досліджувалась роль особистості в українській історії; роль духівництва в контексті етносоціальних та етнополітичних процесів в Україні в XIX–XX ст. (окрема увага приділялася висвітленню діяльності митрополитів Василя Липківського, Андрея Шептицького та священника Августина Волошина, сучасному становищу Православної церкви в Україні). Вивчались можливості української образотворчої спадщини як системоутворюючого духовно-світоглядного чинника в системі національного виховання та українське образотворче мистецтво як засіб національного виховання особистості.

Співробітники групи разом із співробітниками інших груп Центру українознавства продовжили роботу над розробкою теоретико-методологічних засад українознавства як сучасної інтегративної науки, вдосконалюючи і упорядковуючи категоріальний апарат сучасного українознавства. Зокрема, була розроблена структура предметного поля українознавства, основними структурними компонентами якого є: українськість, українська людина, українці, Україна (як територія, країна і держава), український соціум, природа України (як еко-географічна реальність), українська культура (як етноісторична реальність), українство як загальноцивілізаційний феномен та український світ з його 20-ма вимірами. Було запропоновано також новий концептуальний підхід в українознавстві, який уможливує застосування всіх способів наукової інтеграції: а) горизонтальної (між спеціальними галузями та напрямками українознав-

ства), б) вертикальної (між дослідницькими рівнями українознавчої науки, які репрезентують різні рівні узагальнення та інтерпретації наукового матеріалу), в) діагональної (між різними науковими школами, концептуальними підходами, а також між природничою та соціогуманітарною парадигмами в українознавстві). В рамках предметного поля українознавства досліджувались світогляд, етнічна картина світу, національний образ світу, ментальність ідентичність та поведінкова культура українського народу.

Упродовж 2001–2010 рр. співробітники групи отримали наступні наукові результати:

- розроблено науково обґрунтовану концепцію походження, становлення і розвитку українського народу;
- на основі емпіричного дослідження з'ясовано специфічні риси української ментальності, яка характеризується високою толерантністю міжособистісних та міжнаціональних відносин, миролюбністю, працьовитістю, доброзичливістю, свободолобністю, рефлексивністю, поміркованістю, і недемонстративною релігійністю, музичальністю тощо;
- на основі порівняльного дослідження емпірично виявлено характерні риси української й російської ментальності та ментальну специфіку представників східної і західної української діаспори;
- оцінено внесок Києво-Печерської лаври в духовне життя українського народу XVII–XVIII ст. та інших європейських народів, роль Печерської обителі в націєтворчих процесах зазначеного періоду;
- створено науково обґрунтовану концепцію українського націєтворення та вперше було визначено основні етапи і перспективи українського націєтворення;
- розроблено теоретико-методологічні засади дослідження культурогенезу й культуротворення на українських землях та комплексного вивчення українського народного вбрання;
- вперше виділено базові цінності українців (базовий ціннісний профіль сучасних українців є таким: Доброзичення (4,62); Універсалізм (4,58); Самовияв (4,53); Традиційність (4,49); Безпека (4,43); Майстерність (4,37); Рівноправ'я (4,33); Автономія (4,21); Гармонія (4,06); Конформізм (3,88);
- проаналізовано можливості української образотворчої спадщини як системоутворюю-

ючого духовно-світоглядного чинника в системі національного виховання та українське образотворче мистецтво як засіб національного виховання особистості;

- проаналізовано різні форми спільнотного згуртування українців, доведено, що для українського народу характерним є «серединний» тип спільнотного згуртування, який розташований між двома полюсами – західним індивідуалізмом та східним колективізмом, цей специфічний феномен можна назвати «індивідуалізованою спільнотністю», і саме на ньому базується нинішній український солідаризм;
- розроблено новий концептуальний підхід до вивчення поведінкової культури українського народу (при якому потрібно вивчити складну архітектоніку дій, вчинків і діянь українського народу як колективного суб'єкта історії);
- доведено, що концептуальна модель поведінкової культури українців складається з кількох компонентів: а) когнітивно-інформаційного, б) емоційно-почуттєвого, в) потребово-мотиваційного, г) нормативно-звичаєвого, ґ) ціннісно-смыслового, д) регулятивно-вольового, е) продуктивно-результативного тощо.

Ще одна наукова група Центру українознавства була створена у 2002 р. (керівники групи канд. істор. наук Пасько І. В. та канд. істор. наук Кобченко К. А.). У межах дослідницьких тем (ТЗ НДР № 2000БФ–0–10 та № 06БФ–034–01) співробітники групи вивчали здобутки української спільноти у контексті світового культурно-наукового поступу. З цією метою було поставлено завдання розглянути минуле українства у кількох його виявах: соціокультурні, етнічні та державотворчі процеси в минулому України; науково-освітній поступ українства в європейському контексті; ґендерно-історичні процеси розвитку українства; участь жіноцтва в освітньо-науковому поступі в Україні; культурні впливи та взаємодія українського світу з іншими народами та культурами (проект «Український Петербург»).

Основні результати роботи цієї групи над дослідницькою темою наступні: досліджено маловідомі сторінки науково-освітньої історії України, зокрема, соціальний напрям медицини м. Києва – напрям досліджень, який знайшов широке висвітлення у зарубіжній історіографії, але практично був недосліджений в

Україні; доведено, що медична допомога має важливе значення не тільки у власне медичному сенсі, але і для розуміння інших складових історичного процесу, таких як соціальна, демографічна, соціокультурна тощо.

Співробітниками групи за участі колег з Центру українознавства, інших науковців підготовлено статті до енциклопедичного довідника «Український Петербург», в якому міститься понад 2 тис. біографічних та тематичних статей, присвячених життєдіяльності українців у Санкт-Петербурзі упродовж 300 років (з 1703 р. до сьогодні); науковий апарат статей складають бібліографічні дані та ілюстративні матеріали.

Науково-дослідний напрям «Освітні аспекти самозбереження та розвитку українства» (керівник к. філол. н. Сорочук Л. В.) досліджує проблеми освіти українського зарубіжжя.

В процесі розробки науково-дослідної теми було здійснено порівняльний аналіз українського шкільництва в країнах західного світу й державах, що утворились на пострадянському просторі.

Враховуючи нагальні проблеми освітян українського зарубіжжя співробітники групи за участю інших членів Центру українознавства розробили концептуальне бачення української освіти за кордоном з використанням комплексного підходу до методичного забезпечення навчального процесу в межах недільної (суботньої) школи.

З цією метою співробітники групи продовжили розробку та впровадження концепції розвитку освіти українського зарубіжжя і на цій основі підготували та опублікували навчальну програму з курсу «Український світ» для вчителів недільних шкіл українського зарубіжжя (вікова категорія дітей від 7 до 17 років). Запропоновано нову методіку вивчення української абетки на основі порівняння мов мешканців країни проживання та етнічних українців через культурну їх взаємодію.

Підготовлено методичні розробки уроків з вивчення українського алфавіту для вчителів українського зарубіжжя, а також малювальний зошит «Український світ» для учнів недільних шкіл.

Теоретичні напрацювання науковців знайшли свій вияв у практичній площині, а саме: наданні науково-методичної допомоги освітянам, в м. Сілламяє (Естонія) та м. Петропавловськ-Камчатський (Росія), забезпеченні необхідною навчальною літературою українських освітніх закладів зарубіжжя тощо.

Одним із напрямків роботи Центру українознавства стало проведення навчально-методичних семінарів для освітян та представників українських громад за межами України з метою підвищення науково-методичного рівня викладання українознавчих предметів у навчальних закладах українського зарубіжжя.

Історія розвитку Центру українознавства свідчить про позитивну динаміку його поступу. На час створення Центру у ньому працювало 17 штатних співробітників (з них 16 кандидатів наук). У різні роки до роботи в Центрі українознавства з метою наукового дослідження різноманітних українознавчих проблем долучалися або були членами колективу провідні вчені: академік АПН України Л. І. Мацько, член-кор. НАН України В. Д. Баран, доктори історичних наук В. К. Борисенко, І. В. Верба, Б. М. Гончар, Л. Л. Зінченко, Л. Г. Мельник, С. П. Сегеда, Н. О. Щербак, доктор філософських наук В. С. Крисаченко, доктор біологічних наук

О. Я. Пилипчук, доктор філологічних наук Н. М. Сидоренко та ін.

Нині в Центрі працює 18 співробітників – 3 доктори наук і 12 кандидатів наук.

З погляду сьогодення є підстави стверджувати, що за 10 років науковці Центру не тільки зберегли кращі традиції, що склалися з часу заснування українознавчої науки в Київському університеті, але і наповнили українознавство як науку та навчальну дисципліну новими ідеями, висновками та рекомендаціями, котрі стали вагомим внеском в українську соціогуманітаристику.

1. Кучма Л. Привітання Президента з нагоди 5-ї річниці Інституту / Леонід Кучма // Науково-дослідний Інститут українознавства. Довідник до 10-річчя діяльності. – К., 2002. 2. Науково-дослідний Інститут українознавства. Довідник до 10-річчя діяльності. К., 2002. 3. Українознавство: Навч. посіб. для студентів вищ. навч. закл. / За ред. М. І. Обушного. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2008.

Розділ 1

Теоретико-методологічні засади проблем етно- та культурозбереження

Валентина Піскун

Суспільна єдність і досвід формування авторитетів у культурно-історичному поступі українців

У статті аналізуються особливості суспільного єднання українців як нації. Суспільна єдність розглядається як складова культурогенезу. Акцентується увага на ролі авторитету у культурно-історичному просторі українського буття.

In this article the peculiarities of social unity of Ukrainians as a nation are analyzed. Social unity is viewed as a part of cultural genesis. The accent is laid on the role of authority in a cultural-historic space of Ukrainian being.

Суспільству як такому притаманно багато якостей як так само і вимірів його існування. Ми зосередимо увагу на одній із складових, яка суттєво впливає на способи і якість вирішуваних проблем суспільного життя шляхом консолідації його зусиль, тобто – суспільного єднання. Не вдаючись до аналізу всіх, існуючих на сьогодні теоретичних узагальнень проблем розвитку суспільства, зазначимо, що всі дослідники, розглядаючи його специфіку, підкреслюють, що «вона визначається тим, що це відносно автономна система формалізованих відносин, які конститууються в певні його інституції» [17, с. 36]. Зокрема, культуролог Д. Белл, аналізуючи цілісність й самодетермінованість суспільства, поділив його на три царини, кожна з яких підпорядкована осьовому принципу. «Аналітично я поділяю суспільство на техно-економічну структуру, політику та культуру. Вони не тотожні одна одній і мають різні ритми зміни. З них випливають різні норми, які узагальнюють різні, навіть протилежні, типи поведінки...» [1, с. 53]. Охарактеризувавши кожну із царин, Д. Белл також підкреслив і ті суперечності, які можливі як всередині, так і між констатуючими елементами. Зокрема, це – відносини між соціальною структурою і політикою, між соціальною структурою і культурою. Саме у цих суперечностях і є багато прихованих конфліктів, які ідеологічно виражені як відчуження, деперсоналізація, наступ на авторитет тощо [1, с. 57]. Тобто, суспільство ми розглядаємо як відповідну структурно-зоровану цілісність в межах існуючої держави, основним виразником і дієвим суб'єктом суспільства

є соціум [17, с. 27–52]. Саме соціум і є носієм й виразником такої якості, як суспільна єдність.

Суспільна єдність є одним із дієвих засобів самоорганізованого соціуму у спрямуванні його для захисту інтересів: ресурсних (де ресурсом виступає сама людина і способи її відтворення), соціальних, корпоративних, особистісних, вироблення й засвоєння цінностей, які продукуються у змінних умовах існування, творення й утвердження культури. Водночас суспільна єдність так само засвідчує мобілізаційну спроможність спільнот і соціуму загалом до творення й засвоєння нових культурних форм і систем. У процесі соціальної взаємодії випрацюються також механізми самозахисту спільнот та розвиваються й взаємодіють їхні культурні практики. Тобто, суспільна єдність є також невід'ємною складовою культурогенезу як процесу постійного самооновлення культури.

Суспільна єдність – це усвідомлена необхідність самоорганізованих спільнот до «сродної» колективної праці в реалізації спільної мети на основі взаємного інтересу та утрадиційненої культурно-ціннісної орієнтації. Суспільна єдність притаманна спільностям. Об'єднуючись за інтересами, окремі індивіди вступають в інтеракції, формують свою особистість, соціальну активність. Водночас вищою формою суспільної єдності є єдність державного життя як основи нормального політичного буття і забезпечення особистої свободи. Суспільна єдність взаємопов'язана із суспільною свідомістю та суспільним буттям, які як взаємопереплетені сутності є формотворчими і живильними джерелами суспільного єднання. Як відомо, суспільна свідомість виникла одночасно й у

єдності з виникненням суспільного буття, а, отже, вони є взаємозалежними. Водночас слід наголосити й на тому, що існує специфічна особливість у виявах свідомості і буття. Так, якщо на ранніх етапах розвитку суспільства суспільна свідомість формувалася під безпосереднім впливом буття, то надалі цей вплив набував усе більш опосередкованого характеру – через державу, політичні, правові відносини й ін., а зворотний вплив суспільної свідомості на буття здобуває, навпаки, усе більш безпосередній характер. Сама можливість такого безпосереднього впливу суспільної свідомості на суспільне буття полягає в здатності свідомості адекватно відбивати буття. Окрім того, суспільна свідомість епохи може не тільки відбивати буття, але активно сприяти його перебудові. У цьому і полягає та історично сформована функція суспільної свідомості, що робить її об'єктивно необхідною і реально існуючою. Як зазначав О. І. Бочковський: «Свідомість є істотною й головною ознакою нації. Завдяки їй етнічна сировина викристалізовується в національний колектив. Чим ширше й глибше поширена ця свідомість, тим краще скристалізовується національний колектив, тим більше той чи інший нарід наближується до поняття сучасної нації. Від суспільної структури народу залежить як темп, так і ритм народотворчого розвитку» [2, с. 164].

Джерелами суспільної єдності, на нашу думку є: 1) *Духовно-культурний простір*, в якому самореалізується особистість і соціум. Складовою цього простору також є народна мудрість як детермінанта духовної єдності сучасного українського суспільства. Як наголошує дослідниця Г. Макушинська, – «народна мудрість (сукупність концентровано-лаконічних сталих думок, максим) визначає спосіб і рівень життя народу, зосереджує суб'єктне начало в людині, гармонізує її душевну суб'єктивність, виступає духовним фактором міжлюдської суспільної єдності та цілісності» [8, с. 3]. Об'єктивною формою і водночас способом практичного вияву народної мудрості є громадська думка, формування якої в сучасних умовах перебуває під постійним впливом засобів масової інформації, як потужного чинника тиску на суспільну свідомість та її практичну кореляцію. 2) *Держава, як спосіб самоорганізації людей* для забезпечення їхніх інтересів. Ще у свій час Гегель підкреслював, що основний принцип єдності держави стосується устрою влади, її структуризації, суверенітету, поєднання громадського і корпора-

тивного життя. У той же час глибина і сила держави полягає у розвитку духу громадськості, суспільної єдності. Характерною рисою українців є розвинене індивідуальне начало, що з одного боку породжене способом ведення господарювання, а з іншого – століттями виживання в межах іншонаціональних державних утворень, а, отже, саме ця риса може бути маніпулятивно використовувана з метою підриву суспільної єдності, продукування протистояння у суспільстві та відчуження громадянина від власної держави, що в свою чергу породжує її слабкість і можливість попадання в орбіту сильніших державних утворень. Значно ослаблюють національну єдність сучасних українців і явне (чи приховане) почуття національної меншовартісності порівняно з іншими народами, суспільної приниженості, що упродовж десятиліть практично-дієво продукувалася як державними механізмами, так і буттєвою практикою (значну роль тут зіграли засоби культури, контрольовані державою). А в сучасних умовах – приватними корпораціями, які заангажовані на певному політичному інтересі. 3) *Громадянське суспільство* як запорука усталених взаємозв'язків та взаємочинностей, взаємозобов'язань і відповідальності. Саме громадянське суспільство здатне розвинутий індивідуалізм спрямувати у громадянську свідомість та через суспільну активність і організаційну мобільність стати запорукою суспільної єдності. Поділяємо думку англійського культуролога Е. Геллнера про те, що однією з сутнісних характеристик громадянського суспільства є встановлення певної рівноваги між соціальною й економічною сферою. Економіка тоді може створювати основу інституційного плюралізму, коли вона є достатньо вільною з одного боку і недостатньо потужною, щоб не призвести до загибелі нашого світу [4]. Він також наголошує, що «модульна побудова людини тісно переплетена з індустріальним, зорієнтованим на розвиток суспільством, має два аспекти, два ряди, супроводжуючих його соціальних обставин. По-перше, воно робить можливим громадянське суспільство, тобто систему урівноважувальних державу плюралістичних політичних асоціацій і економічних інститутів, які, водночас, не закріпачують людину. По-друге, воно обов'язково підвищує значення етнічної ідентичності, оскільки людина уже не запов'язана до одного разу заданої соціальної ніші, а натомість залучена до відповідного простору культури» [4, с. 147–148]. 4) *Суспільна свідомість*, яка фор-

мує простір діяння. 5) *Суспільна зайнятість*, що визначає рівень буття, потенцій, можливостей і задоволень як окремої людини, так і соціуму загалом. Французький соціолог Е. Дюркгейм підкреслював, що суспільна праця забезпечує єдність суспільства і є джерелом суспільного зв'язку людей, джерелом життя. [5]. Водночас перехід до постіндустріального суспільства, зміна його соціальної структури формує простір для зв'язків усередині самого суспільства і не тільки через всезростаючі процеси урбанізації, а й засобами культурного зваємообміну та взаємозбагачення. В сучасній Україні відбувається якісні зміни в соціальній структурі і в системі зайнятості. У той же час спостерігаються небезпечні процеси не лише для суспільства, а й для держави загалом, адже розшарування населення за доходами характеризується значними диспропорціями. Окрім того, зростання корпоративної елітарності, корпоратизація політичної влади (відбуваються ці процеси за потужної участі олігархів, до того ж виокремлення здійснюється за національною ознакою й шляхом ігнорування, а то й прямого обмеження розвитку української культури й культурних практик) стають небезпекою не лише для суспільного єднання, а й вибухонебезпечними явищами у суспільстві загалом.

6) *Історична пам'ять* народу є одним із визначальних і впливових (на суспільному й на особистісному рівні) складових його духовно-культурного самоствердження. Більше того, вона так само впливає на формування суспільної свідомості, а отже, є чинником, який підсилює суспільство у ствердження його гідності й робить конкурентоздатнішим. Як відомо, поклоніння, акцентація чи надання переваги у висвітленні певних історичних подій, осіб сприяє використанню пам'яті як комеморації, тобто за таких умов історична пам'ять стає єднальним чинником соціуму [12, с. 11–16]. Після помаранчевої революції (2005–2009 рр.) спостерігався саме такий процес. Створення Українського інституту національної пам'яті [13], відзначення історичних подій, відзначення на державному рівні ювілеїв визначних діячів України в минулому, різноманітні загальноукраїнські культурологічні події. Прикладом такої може бути створення «Рушника національної єдності». Київський міський центр народної творчості, Асоціація працівників засобів масової інформації України, Товариство з обмеженою відповідальністю «Український сувенір», Державна теле-радіокомпанія «Всесвітня служба «Укра-

їнське телебачення і радіомовлення» та Державне підприємство «Дирекція фестивально-виставкової діяльності» Державного комітету телебачення і радіомовлення виступили з ініціативою проведення протягом травня-серпня 2007 року Всеукраїнської культурно-мистецької, суспільно-політичної акції «Рушник національної єдності» з метою виховання у суспільстві почуття гордості за свій народ і свою державу, формування атмосфери суспільної злагоди, глибокого розуміння послідовної співпраці всіх гілок влади, конструктивного діалогу всіх політичних сил держави, розбудови незалежної України, зміцнення її економічної могутності та культурного розвитку, підвищення народного добробуту і утвердження міжнародного авторитету, сприяння відродженню народних традицій і ремесел [3].

Основними складовими, які спонукують суспільство до єднання у відстоюванні прав і свобод, вільного доступу до державного ресурсу, творення суспільства рівних можливостей, є: мотиваційна, ціннісно-орієнтаційна, комунікативна, творчо-свідомісна, прогностична. В ідеалі дієвість цих складових у комплексі можлива за умов консенсусу національної ідентичності.

На різних етапах розвитку суспільств функція суспільної єдності корелюється в залежності від соціальної стратифікації суспільства, завдань, які виконує держава як складна функціональна система, геополітичної ситуації та співвіднесення бажаного і можливого у досягненні політичної мети, вагомості й актуальності часу поставлених завдань і авторитету лідерів нації.

Суспільну єдність (як амбівалентну сутність, яка притаманна сучасній українській нації) ми розглядаємо на прикладі сучасного українського суспільства, тобто дієвості трьох взаємопов'язаних царин: техно-економічної, політичної та культурної, і, відповідно, дієвості українського соціуму у виробленні моделей поведінки та продукування цінностей, що сприяють єдності, як самозрозумілому засобу конкурентоздатності та суспільно-державної перспективності нації у процесі її самоствердження.

Сучасне українське суспільство, трансформуючись із радянського в пострадянське і власне українське, останні двадцять років перебуває в умовах постійного пошуку ціннісних орієнтирів, з одного боку, та тиску складних соціально й політично та культурно організованіших державних структур і навіть корпорацій – з іншого. Ностальгія значної частини населення за «втраченим радянським» (тут ма-

ється на увазі не лише політико-системний чинник, а, передовсім, – буттєвий), слабка пристосованість до нових – ринкових умов життя, збереження в політичній риторичі (а то й звернення через використання державних структур) старих історичних схем, тиск більш потужно впливового російського чинника на українську людину не дають можливості утверджувати цілісний український простір (економічний, політичний, культурний). В одній із своїх промов 30 червня 1924 р. Микита Шаповал прогностично наголошував: «Антагонізм між самостійниками і федералістами з'їдатиме національну енергію України аж до того часу, коли політична активність не обійме народні маси, коли національна культура не стане їхнім ділом і завданням» [18]. Окрім того, практично і через 19 років незалежності України Росія як спадкоємниця СРСР і російські політики не перестають пробуджувати в свідомості українців ідею супер і наддержави (навіть нехай і з центром в Києві) на всьому євразійському просторі. Тут доброю ілюстрацією виступає лист депутата Державної Думи Росії Е. А. Федорова до одного з українських депутатів О. Семерака від 2 березня 2010 р., в якому зазначається: «Політична і економічна практика показала нагальну необхідність відтворення геополітичного утворення – великої Європейської України (з Росією і Білорусією) від Карпат і до Сахаліна» [15]. В постійній конкуренції українське суспільство виснажується й слабо оновлюється через надзвичайно неадекватну модель власної політичної самоорганізації й відсутності чітко окресленої перспективи та шляхів її досягнення. А відтак – функція суспільної єдності розмивається, а саме суспільство атомізується й стає вразливим перед маніпулятивними політичними, економічними й культурними наступами.

Дослідження суспільної єдності як фактору конкурентноздатності суспільства та її функціональних особливостей розпочалося в Україні й за її межами ще у 20-ті роки ХХ ст. Узагальнюючи причини й наслідки поразки Української революції, учасники подій, вчені виклали своє бачення культурно-суспільного розвитку України й українців і однією з її причин констатували – відсутність суспільної єдності. Відтак, у філософсько-узагальнювальних, історичних та публіцистичних роботах з проблем нації й націоналізму вперше постала проблема авторитетів і суспільної відповідальності лідерів революції [10]. А також глибокі узагальнювальні праці про розвиток української нації [16]. Так О.-І. Бочков-

ський повторював слова автора ідеї Паневропи Куденгове-Калергі про те, що «нації є симбіозами спільнот між велетнями та їх народами, що водночас є їх батьками й синами, творцями й творами. Властивою релігією націоналізму є культ героїв. Нарід об'єднують спільні герої, яких він наслідує, їх злучають спільні ідеали та ідеальні постаті; спільні провідники, поети й боги». Хоча ця теорія та ідеологія звужує істоту націогенези, нехтуючи, наприклад, значення матеріального, мовляв оточення, в народотворчих процесах, проте вона слушно підкреслює й підносить ролі духово й індивідуального чинника, як свого роду активних атомів, навкруги яких швидше й виразніше відбувається кристалізація модерних націй, що врешті-решт, коли ще не є, то де далі все більше ставатимуть духовими спільнотами» [2, С. 171]. М. Шаповал розглядав націю в межах соціологічної теорії і наголошував: «нація – це є система взаємочинності одного індивіда з другим, одних суспільних груп з другими.

Ця система обміну енергії, або як називають, система взаємочинності між людьми певної мови, це фактично і є нація: коли немає цієї взаємочинності, коли наші нерви мовчать, не функціонують почуття, почуття не живе, між одною людиною і другою нічого не трапляється, тоді нації нема. Таким чином нація це є діяльність, це – процес між одномовними індивідами і їх групами його треба уявляти як живий процес» [19]. Тобто, суспільна єдність є іманентною ознакою нації. Націю творять авторитети й належним чином згуртовані задля певної мети спільноти.

В Україні після поразки революції 1917–1923 рр. досить гостро постала дилема «пам'яті», істинної сутності культурно-буттєвої парадигми історичного розвитку, що виокремлюється як амбівалентна даність діяного, усвідомленого й засвоєного в процесі радянської практики. Відтак, постала проблема виконавців (авторитет часу) й тих, хто в постійному протистоянні з радянською владою утверджував українське «Я». Оскільки, за Є. Маланюком «Культура є також функція тривання людини на данім терені» [9, с. 88], то відповідним чином і склалося культурне протистояння: українського і радянського (що, до речі, не згасає і нині. Тільки радянське виступає під прапором російськомовності як всеохопності зденационалізованого радянщиною українського). Ю. Шевельов наголошував, що «советськість – тяжка хвороба для багатьох може, невилгойна. Хвороба ця

не була вичерпно вивчена і показана... Советськість мститься на людях страшно. Російська імперськість у двадцятому столітті – тепер здебільше її советській (чи комуністичній формі), напевне, знищить ще не одного діяча, вже багатьох. Не буду називати жертв у минулому і кандидатів на жертви в майбутньому. Це і письменники і політики, і те, що зветься советським жаргоном «простой советський (чи то руський) человек» [20, с. 386, 390–391].

Одним із найпоширеніших явищ у радянському було протистояння особистості державі. Це протистояння набуло різних форм. Найбільш виявним у кінематографі була заборона до показу фільмів (наприклад, фільми Ю. Іллєнка), творів для друку, культурно-історичної опозиції (І. Дзюба, М. Брайчевський та ін.), повсякденної незадоволеності діячим, що можна виокремити як свідомо-неусвідомлена традиційно-культурна опозиційність, політичної опозиції. Ці ж тенденції все ще, в тому чи іншому прояві мають місце і в українському сьогоденні. Тобто, українська держава так і не стала запорукою єднання українського соціуму не лише в його політичній царині, а й в культурно-буттєвій. Як і в попередні періоди в наданні переваги своїй традиції й культурі єднальним осердям все ще залишається українська родина. Роздумуючи в свій час над витоками духовного зросту Є. Маланюка, О. Семененко писав: «Думаю, що атмосфера родини навіть чужої більше давала для духовного росту, ніж казарми теперішніх гуртожитків або університетських кампусів... Маланюк не брав участі в аматорських українських виставах, він не носив вишиваної сорочки. За його часів у реальній школі не було таємних українських гуртків. Але була Україна. Вона була в традиціях українських родин». Навколо була природа, віковий хід якої так прекрасно відбивався в наших християнських святих» [14, с. 35].

Як відомо, саме з історичного розвитку нації виростає і вивершується національно-політична свідомість, що дієвою є у формі символів і міфів, провідним із яких є ідея призначення народу, його історичної долі й місії. І, як зазначав О. Кульчицький: «Історія діє на психіку людини чи не найсильніше шляхом прикладів, шляхом впливів історичних постатей як зразків для живучих. Від Ярослава Мудрого по через Хмельницького і Мазепу, аж до Шевченка і Петлюри тягнеться низка постатей, що стають для кожного покоління предметом ідентифікації, психічного ототожнення» [7, с. 27]. Водночас спро-

ба спертися у шкільних підручниках на іншу модель викладання, введення історичних і культурних фактів із життя українців викликало дискусію з концептуальних питань (дискусії між двома підходами етноцентризму і антропологічним підходом. А то й вирішення деяких питань у судовому порядку (зокрема, щодо присвоєння звання Герой України Степану Бандері)).

Зрозуміло, що історичний аспект життя української людини повинен розглядатися в контексті її психічного життя і враховувати особливості «селекційної політики» завойовників. Адже лише слухняні і податливі виживали в умовах колоніального становища, бездержавного статусу і постійного виємігрування населення в інші країни світу. Тобто, «Гін до самоствердження не видається в українців надто посиленням, ані надто провідницька форма як гону до влади... Ступінь його сили вистачає до поборювання сублімовання форм внутрішньої боротьби між членами власної групи. Виявити співчуття, симпатизувати, розуміти чужі стани духові – ці гони дуже високо розвинені. Звідси і легкість проникати в чуже життя психічне, брак дистансу і несхильність до власної інтимності, що в'яжеться з гоном товаристськості. Солідарність як схильність помагати сильним чи сильнішим безумовно уступає місця інстинктові допомагати слабшим. Можна б сказати гіпертрофічний аспект наслідування в'яжеться з слабо розвиненим гоном підкорюватися призначеним авторитетам і тому функція суспільної єдності нерозвинена» [7, с. 30].

Сучасне українське суспільство переживає складні трансформаційні процеси, а, отже, й конче потребує тих засобів, які б забезпечували соціум від катаклізмів: економічних, соціальних, політичних і навіть культурних та екологічних. Чимало думок висловлюється з приводу шляхів забезпечення і не тільки від самих українців, а й тих, хто так чи інакше долучений до його дослідження. Так сучасний французький історик і політолог Франсуаза Том вважає, що «нині примирити і об'єднати українців може лише правда. Її потрібно шукати, її потрібно показувати» [11, с. 19]. Український актор Євген Ніщук вважає, що «саме у високій культурі, у мистецтві можна знайти ті орієнтири і зрозуміти, куди ми рухаємося взагалі. Ідеальним світом має правити культура» [6, с. 19]. Дійсно дієвим способом суспільного єднання, як показує досвід, може бути культура у широкому розумінні, яка базується на правді.

1. Белл Д. Роз'єднання царин: формулювання тем // Політологічні читання. – 1994. – № 3. – С. 51–69. 2. Бочковський О. І. Вступ до націоналізму. – Мюнхен, 1991. – 1992. – 338 с. 3. Всеукраїнська культурно-мистецька, суспільно-політична акція «Рушник національної єдності» // Режим доступу: http://www.ukrsov.kiev.ua/s_catalog.nsf/e501d-30b08013439c225702b00629d3c/96fd653830a8a736c22572c700318f90 4. Геллнер Е. Умовля свободи: Гражданское общество и его исторические соперники. Пер. с англ. – М., 1995. – С. 224 с. 5. Дюркгейм Э. О разделении труда // Режим доступу: <http://bookland.net.ua/reader/book/61029/> 6. «Ідеальним світом має правити культура» // Главред. – 2010. – № 24. – С. 18–19 7. Кульчицький О. Психологічна проблема національно-патріотичного виховання / Український персоналізм. Філософська й етнопсихологічна синтеза. – Мюнхен; Париж, 1985 С. 21–35. 8. Макушинська Г. П. Народна мудрість як фактор духовної єдності суспільства. Автореф. дис. канд. філософ. наук: 09.00.03 / Запоріж. держ. ун-т. – Запоріжжя, 2003. – 16 с. 9. Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури / Маланюк Є. Книга спостережень. Фрагменти. Від Кобзаря до нації. Студії і роздуми. – К., 1995 10. Мартос Б. Чому Центральна Рада і Директорія УНР не змогли вибороти самостійності України? / Мартос Б. Визвольний здрив України. – Нью-Йорк; Париж; Сідней; Торонто, 1989. – С. 156–184. 11. Об'єднати Україну може тільки правда // Український тиждень. – 2010. – № 24(137), 18–24 06. 2010 р. – С. 19.
12. Піскун В. Вплив історичної пам'яті на формування поведінкових типів в українському соціокультурному середовищі / Поведінкові типи в українському соціокультурному середовищі: історичний досвід та аналіз тенденцій: 36. Наук. пр. за результатами між нар. Наук. конф. К., 2007. – С. 11–16. 13. Постанова Кабінету Міністрів України «Про утворення Українського інституту національної пам'яті» No 764 від 31 травня 2006 року. Режим доступу: <http://www.memory.gov.ua/ua/publication/content/875.htm> 14. Семеновенко О. Там була юність... // Сучасність. – 1968. – Ч. 8 (92). – С. С. 33–37. 15. Семерак О. Велика країна від Карпат до Сахаліна. Режим доступу: <http://www.pravda.com.ua/articles/2010/03/16/4866840/> 16. Старососльський В. Теорія нації – Нью-Йорк: Наук. тов. ім. Т. Г. Шевченко: Вища школа, 1998. – 157 с. (Перше видання вийшло у Відні в 1921 р.) 17. Український соціум / Власюк О. С., Крисаченко В. С., Степико М. Т. та ін. / За ред. В. С. Крисаченка – К., 2005. – 792 с. 18. Шаповал М. Промова «Визволення і відродження України» // ЦДАВО України, ф. 3563, рп. І., спр. 19. Шаповал М. Промова. «На звороті (на закордонній конференції УПСР). 30.VI. 1924 // ЦДАВО України, ф. 3563, оп. І, спр. 2, арк. 9 зв. 20. Шевельов Ю. Новітня Одиссея: можливості і обмеження / Шевельов Ю. З історії незакінченої війни. Упорядники Оксана Забужко, Лариса Масенко. – К., 2009. – С. 374–396.

Анатолій Ціпко

Фольклор – світогляд: аксіологічні орієнтири українського культуротворення

У матеріалі розглянуто художньо-творчі способи ідейної та формової взаємопередачі у процесі фольклорно-книжного багаторівневого взаємообігу. Творчо-синтечні підсумки такого витворювання стають підґрунтям та виражальною суттю словесного спрямування українського культуротворення. Фольклор виступає джерелом світоглядності.

The modes of the ideas and forms in the folklore and literature multilevel circulation are characterized in the investigative material. The creative and synthesis results of that process are the ground and central essence of the world with oral and scribing traditions and painting directions in the Ukrainian culture's creation. Folklore is the source of world outlook.

Як ґрунтова основа культуротворення, фольклор виступає, і не лише «текстово», що перебуває в усній передавальній традиції, але справді ідейним комплексом, який стає від початків своєї появи в народі формою світогляду. Спершу така з'ява відбувається в міфолого-обрядовій системі, що вже згодом дооформлюється у словесному вираженні, і «стикнувшись» з писаним словом, стає його формо-зодягальником – інструментарієм сповіщення ідеї. Так стається ще в добу Київської Русі.

Згодом, у бароковий час, фольклор «покривається» бароковим шаром. По суті фольклор і бароко були у рівнозначному становищі. Адже, бароко через картину, відображену в мальованому народному зображенні, виконаному мандрівним маляром, та через таку ж «картину»,

відображену у самій «вірші», полишеній мандрованим дяком – вакаційним вагантом-учителем, і так само, зокрема, через «портретованого» козака Мамаю увійшло у кожную українську хату, де і співдіяло у річищі культуротворення з попередньо набутих фольклорно-словесним виявом.

Власне, це у козакові Мамаї, що спокійно – по-індійському «сидів» по стінах українських світлиць, задумливо примружуючись і незвичайно посміхаючись, і відобразилися українські поведінкові риси – непередбачувано-спокійний, зачаєний, але при потребі – зненацька проривчастий типізаційний вияв поведінки. Адже бароко стає українським загальним явищем.

Українців, народ більш південний за культурним типом, захопило саме зроджене на

Півдні Європи культурне бароко. Хоча, і це слід не забувати, майже немає жодного народу в Європі, в культурі якого як не в міську, то сільську церкву, а в багатьох випадках – і по невеликій кількості садиб, не «заглянуло» своєю культурною, а отже і світоглядною присутністю бароко.

Бароко надає особливо «звучних» і «гучно» виражальних форм і по-особливому шанованій київській святості, що загалом ґрунтувала усю київську (українську) культурну традицію. Це і печерські святі, і святитель Миколай, і великомучениця Варвара, яких рясно зображувалося на барокових, здебільшого народного малярського типу, образах – іконах.

А перед тим готує підґрунтя концептності, що відбилася у роботі малярів, Київський митрополит Петро Могила, коли береться до збирання розпорошеного по народній пам'яті свідчення про чуда печерських подвижників. Народне – фольклорне оповідно-переказове свідчення стає основою книжного викладу про печерські чудотворіння за митрополита Петра Могили. Власне, з народним оповідним фондом зв'язалися в подальшому книжковій видання, що з'являлися в лаврській друкарні. Кожне чудо, засвідчене в народі, переносилося на сторінки печерських видань як живе свідчення неперервності традиційної святості Києва і Лаври в ньому.

Майже півтора століття в річищі бароко в українській традиції фольклор покнижнюється, а книга понародовлюється. Цей тісний зв'язок неначе мав увесь час свідоглядно «хитати» офіційний класицизм, що приходив здебільшого зі столичної півночі далекого Петербурга.

Адже бароко на московській півночі було не настільки по-своєму – по-тамтешньому виявленим. Це переважно мистецько-культурні форми, відомі під назвою «наришкінського бароко» у будівельній справі. А словесні форми бароко і тут були здебільшого київськими, чи ж по-київськи оформленими. Хоча і в новому столичному Петербурзі бароко ще «сперечається» за першість з майбутнім повновладним імперським класицизмом. І тут ще панують ідейно на першопорах вихідці-академісти з Києва. Тож і тут їхні будовані за київською академічною наукою промови та проповіді звучать ще на близькому для таких творів архітектурному тлі. Середовищна першозабудова Петербурга була теж бароковою. Яскравим таким прикладом може бути хоча б головний у місті того часу Петропавлівський собор у однойменній фортеці.

Коли пани заносять цю новоримську хвилю – класицизм і в Україну у XVIII ст., бароко тут ще й надалі не втрачає провідного становища. Навпаки, маючи вже міцне закорінення в народі, воно насправді «фольклоризується» – стає фольклором.

Але і в цьому випадку з фольклором бароко виявляє значний та помітний вплив саме «себе» як окремого й особливого культурно-світоглядного явища, що ґрунтується фольклором, а зі свого боку уґрунтовує і сам фольклор. Виявність бароко стається не лише через жертвність козаків на барокові видавничі та будівельні проекти, а через незвичайність форми, а відтак – відтворюваній у ній ідеї. Отже, ідея та форма мали: перша – прояв, друга – вияв у незвичайності подачі. Це, отже, дивакуватість і чудернацькість самого бароко – його химерність. Власне, такої форми й бажалося козакові, вона була для нього рідною. Бо й сам козак був чудернацьким і химерним, чи химородним – полюбляв утнути «щось такого».

Так по-козацькому – химородно «утнув» й Іван Котляревський, написавши «Енеїду». І хоча пишеться вона на стикові культурних «панувань» у часі – класицизму та вже підібганого бароко, та українська стихія – бароковість, а отже й козацькість – неподільно панує і в цьому творі. «Енеїда» аж «пашить» бароковою козацькістю – українською народною сутністю. Її особливість полягає не в культурно-творчому «перевдяганні» – травестії як типу самого твору, а в перелічуванні – грайливому драматичному переміненні завдяки особливому типу накидання на постать-героя твору лица-личини – обличчя-маски, за якою виявляється докладна справжність і кожного героя «Енеїди» зокрема, і його особливий природжений зв'язок з власним культурним середовищем, яке, щоб на те не заповідювалося, не губиться ані під староримськими героїчними іменами, ані в далеких поземельних подорожах і незвіданих місцинах.

Українське – козацьке не виглядає, а «стрімить» з-за пазухи давньоримської тоги. Тут один і той самий українець, один і той самий козак показався і в новочасних (прикладно до того часу «умовах» – доби Івана Котляревського). Саме таким – собою – бароковим та химородним був він за Січової слави – за козацького часу, таким же – до впізнаваності незмінним він залишається й за диктатного панування столичного класицизму і в культурних довкільних обставинах, і на сторінках твору Котляревського.

У «Енеїді» козаччина вирує поведженням – героїзмом, а Київська академія гучно промовляє стародавніми латино-грецькими іменами. Названі по-римськи козаки назвалися так не з класицистичного іменника. Імена їм надавала Київська академія. З її піітик був відомий і Рим, і його культурно-поетична спадщина.

Як не виглядає дивним, але і в не «своїй» за ім'ям – назвою та формою «Енеїді» Котляревський, навіть зовсім того не замислюючи, зумів виконати не ставлене за головну річ завдання. Сам час і його надзвичайна потреба заміщення на спорожнілому місці підхопив «Енеїду» в її народній формі, особливо у мовній. І «Енеїда» з'явилася якраз вчасною і доречною на його (часу) вимогливу потребу. Втрачену через українську даровитість на Північ – до культури спершу Московського царства, а невдовзі – й до новообстоюваної Петербурзької імперії, стару княжо-академічну книжну мову з легкої руки І. Котляревського і на вимогу та за примусом часу замінює мова проста – народна. Відтоді на спустіле місце через втрату «своєї» книжної мови, заміненої за цариці Катерини II, що так обстоювала повне «єдинообразіє» в імперії в усіх питаннях, разом з тим і в мовних, на мову московського «проізносітельного» взірця, приходять мова народна. Частково застосовувана в інтермедіях академічного випису «проста» мова, тепер майже цілком покнижнюється. Адже цілий твір Котляревського було написано саме нею.

Хоча ще тривалий час буде вона лише джерелом місцевого колориту на сторінках літературних творів. До всеохопного її використання було ще далеко. Але І. Котляревський «Енеїдою» ознаменував добрий початок справи – жвавого покнижнення «простої» мови. З його панської грайливості, забаганкового ігрища у слові – звернення до мови селянського і міщанського кола, виник несподівано новий проект остаточного покнижнення – утвердження на рівні писаного книжного слова мови народу. У «Енеїді» І. Котляревський розкрив сторінки «книги» для мови саме народної – надав можливість допуску до книги саме «простої» української мови. А водночас, виконав іще одне потрібне завдання – закарбував у твердій народній пам'яті думку про козацьку вольницю, яка була рівнозначною з поняттям державності – своєї влади під проводом гетьмана.

І хоча в «Енеїді» неначе й немає влади, бо немає гетьманів. Але є рівні – аж до сп'яніння славою і волею козаки. Таким був справжній

дух у авторському слові-викладі барокових козаччини та Гетьманщини – української козацької держави. Так у поетичному виписі І. Котляревський здійснив, і то як виглядає загальом, майже без особливого наміру, і справу державної ваги. Витворив справжнє підґрунтя для подальшої творчої праці над розлогим українським культурним проектом. У час бездержавності покликав чи не «провидницьки» народну мову до майбутньої державної справи. Вже тоді затвердив саме за українською мовою провідне становище в подальшому українському культуротворенні. Тим більше, що якраз перед тим в народі остаточно потверджується називання Україна (Украйна) та українці. Що вже немалий час змагалось з попереднім історичним – по суті офіційним київським, рознесеним переважно через духовних на віддалені місця Київської княжої держави. Спершу на місцях назва Русь та руські була у сусідстві з місцевою, типу волиняни, а потім за певних обставин здобувала першість, принаймні у провідних містах окремих земель. Сільська місцевість так і залишалася на рівні називальної паралельності, а то і зовсім не зачепленою «офіційним називанням» Русь та руські. Таким прикладом можуть бути мешканці Полісся – поліщуки. Та ось ще один виразний зразок досягання «київської» влади до меж держави у княжому підвладді – карпатський регіон (за горами – відомий ще і з недавньої історичною назвою «Подкарпатская Русь»). І тут назва-поняття Русь з'явилося через книжників та духовних – колись княжих, двірських – наблизених до князя осіб. Адже, за Несторовим уписом у «Повісті временних літ», тут сиділи білі хорвати. Але тут назва Русь та руські (русини) теж з попередньої офіційної значно понародовилася. А куди книжники були мало досяжними зі своїм ідейним впливом та культурним несенням, де більше виявлялося панування лише представників княжої дружини – спостерігалось лише військове контролювання за причетністю – увиходженням до княжої держави, то тут і «руська назва» є малопомітною.

Хоча втрата в подальшому і такого варіанту, безумовно первинного і місцевого з походження, імені-загальника призводила до появи його наздоганяльного замітника. Таким зразком можуть бути «тутейшыя» у Білорусі. У цьому випадку не прижилося зовнішнє ім'я – литвини. Так теперішніх білорусів власне і називали історично українці. Аж допоки самі теперішні білоруси не сприйняли ще одного офіційного –

власне свого теперішнього – Біла Русь. Хоча їхнім історичним символом так і залишається, як і у поета М. Багдановіча «старадауня літоуская пагоня» – Вершник з віленської брами. Коли теперішні українці за збігом історичних обставин сприйняли провідну збірну назву Русь, а так само поновно «самоназвалися», коли їхнє історичне ім'я було остаточно взято для творення започаткованої Петром I імперії.

Так само сталося і з мовою. Віддавши як «культурну позичку» київську академічну мову на Північ, українці майже одразу після цього виявилися не дарувальниками, а «безмаєтними» культурно. Тоді українцями було розпочато все знову.

Навчені втратою, але за дивовижним збігом обставин, українці не перебували у тривалому пошуку. Якраз з'явилася «Енеїда» Котляревського. Нею було дано історичну відповідь на можливість українського подальшого особливого культурного існування й творення. Українці стали на народну мовну основу, випередивши у цьому Північ. Адже до М. Карамзіна як батька не лише російської історії, але й офіціозатора через такий історичний злам у свідомості – завдяки появі його «Історії», й літературного типу російської мови, треба було ще проминути часові.

З'явлене «Енеїдою» та в «Енеїді» – точніше І. Котляревським в історичному смислозапам'ятовуванні – не втраті власного присутнього, зробило цей незвичайний і не зовсім свій з «зовнішнього учинення» – адже травестійний римсько-класицистичний твір, надміру своїм за внутрішнім наповненням духом та основою світовідчуття та життєспровадження. Котляревський був непоодиноким у перевдягальному – травестійному творенні на Сході Європи. З'являлися схожі творчі звертання і в російській літературі. Подібний твір з'являвся і у білорусів. Але лише «Енеїда» І. Котляревського виявилася по-особливому «налаштанною» до культурного єства тих, кого перевдягнуто було у староримських героїв. Через цей твір І. Котляревського виявився не статистично відзначеним у літературному творенні як процесі, але межовим і започаткувальним, навіть перевершивши сподівання самого автора, що власним травестійним виписом мав намір потішити лише своє панське товариство. Пройнята козацько-українською єственною справжністю, «Енеїда» захопила навіть панство, що так надмірилося виглядати на столичний манір. Але те «своє», що «позасідало» по закутках особисто-

го єства кожного з тодішніх близьких і далеких Іванові Котляревському, негайно зачуло це і відгукнулося на єственне «своє» в «Енеїді». Його «Енеїда» помандрувала, втішаючи смішливий панський запит, від дому до дому, і то спершу навіть передавалася рукописно, збурюючи загальну тишу та приспаний петербурзькими подарунками настроїв для того, щоб бути історичним та культурним провідником прийдешніх українців.

Показовим є й те, що мандрам «Енеїди» сприяла й значно пожвавлена на той час форма мандрованої передачі знань. Такий собі своєрідний, значно атрибутований закладом – Києво-могилянською академією напрям – течія тодішньої української культури. Але й значно уособлений мандрівними вчителями, яких як особливих сповісників та вчителів, чекалося в українських містах та селах у академічний ваканційний час. А декотрі так і поєдналися власною особою та образом з своєрідною постаттю – уособленням «мандрівної правди». Таким чи не найвиразнішим уособленням була постать – образ Григорія Сковороди. Він був не всидющим на якомусь місці, і його бачення кожного місця як «усякого города» зі своїм «нравом та правами» – це переносувана та передавана по українських місцевостях особлива правда. Його знали як подорожнього по українських шляхах та по українських селах мандрівника-академісту, хоча не малою привітністю зустрічали і по панських домах.

Схожим, второваним академістами шляхом, розійшлася Україною й «Енеїда». «Енеїда», будучи за творчим началом авторським твором, понародовлюється – фольклоризується за власною культурною єственною суттю. Вона не писалася спрямовано для народу, але стала його голосом. Її спрямувальним наголосом виявилось – бути, не забуваючи того, що було. Сам твір своїм «внутрішнім голосом» понад виразну й гучну пропоновану втіху як неперервну козацьку учту, пропагує стиха смисли «культурного незабування» – такої собі своєрідної пристрасті до Слави й величі Запорозької, по-звितяжному уподібненої чи навіть зрівняної з давньою римською. Отже, ще слід наголосити, що той голос «Енеїди» був націлений не стільки до селянської хати, хоча цілком у звичних для неї присутніх формах. Звучання «Енеїди», хоч і якимось та десь опосередковано, а таки могло занести ближче дух Запорозжя до помість та маєтків, отих дітей, що були спадкоємними за уродженням носіями Запорозької слави, а може часом і

знеславлення. Тоді, як у властивих Т. Шевченкові закличних та питливих словах ще не прозвучить – чиїх батьків ми діти? У Котляревського ж зазвучало лише нагадування, адже проминуло ще не так багато часу від січового звитязного свідчення.

Дух запорозької слави у формах мандрівної правди стає ознакою українського буття через лірників та кобзарство і у ХІХ ст.

Власне з цих, як і з давніших – ще з княжої пори, розмаїтих та особливих образних типів українських правдоносіїв та їхньої шанованої у народі мандрівної правди, почерпуватиме для себе творчий живильний ґрунт український словесний модерн. Його творчі пошуки позначилися виразним варіативом у художніх техніках образотворення, а отже і виразною формотекстоуалізацією, де і побутували ті по-особливому виражені, здобуті часом завдяки кількарівневим синтезуванням історично-часового та художнього-словесного матеріалу образи. До гурту постатей, побачених модерном у культурних смислах загального розвою українців, належали також ще й такі «правдоносії» ХІХ – початку ХХ ст., як кобзарі та лірники. Їхній спів був голосом правди серед народу. Але у модерному спрямуванні у перехідній першо-другій половині, а згодом вже і в усталеній другій половині як особливому культуротворчому періоді української словесної культури, де спостерігаються справді далекобіжні паралелі – офіційного орденоносного українця з його начебто «красою у праці» і етнографічно спорядженого героя, заклопотаного «напрямки» – тобто як суттю власного життя чи ж то опосередковано віковічною народною правдою.

Отже, запровадження у творче життя різноманітних стильових спроб принесло у ХХ ст. широкоосяжний мистецький плин модерного пошуку. Спершу здійснюючи проби в камені – скульптурі, фарбах і кольорах – малярстві, особливих напрацювань модерний синкретизм здобув у слові [2; 3].

На тому ж таки початку століття у панівній диктаторці стилів Франції, що у ХVІІІ та ХІХ ст. пройшла шляхом всіляких політичних та ідеологічних випробувань, мистецтво починає всіляко схилитися на бік різночасових шарів архаїки. Солідаризувалася в цьому з Францією й належна до культурного європейського Півдня Іспанія. Неовияви набутих у певну попередню добу естетичних і творчих особливостей знову завдають хвилювання чуттям й думці творчо налаштованого письменницького персоналіз-

му та не менш творчо викшталтованого прочитувача-сприймача.

Не винятком у цьому синтезо-пошуку була й Україна. Творча виявність неокласицистів (неокласиків), неоромантиків, до деякої міри й неobarоковців (це творче спрямування справді було південнішим за культурною суттю, коли зважити на його історико-генетичне закорінення) активно переходить цією добою. Хоча слід відзначити, що сама барокова поєднавча (близька до синкретизму) свідомість починає виявляти себе часом і без яскраво виразних барокових художніх ознак. Тож наскільки це можна помітити, модерне апробування не кидало заперечення на художні техніки, з'явлені в попередніх часах. Все, але всіляко варійоване, віднайшло собі місце у творчому вируванні цілого ХХ ст. [5].

Та деякі творчі підходи, як то можна спостерігати неодноразово і в українському словесно-художньому житті, не набули через зовнішні перешкоджання докладнішого й значного за обсягом вияву. Та жевріючи в «творчих очікуваннях», все ж подекуди дієво проявлялися, а характерніше – імпульсували в літературних процесах. Особливості ось такого прояву можна простежити в літературній справі України в ХХ ст. [1; 4].

Серед таких можна визнати й згадувану неobarоковість, та при цьому зауважити з належною силою наголосу і її творчих (генетичних) попередників у часі – передбарокову добу та княжу давнину (житійне писання та осяжно – часові описи – літописання).

Авторський особистісний біографізм часто потрапляє до схеми викладу в творах: інколи виразно, випадками ледь помітно, вносячи напругу чи окремі коливання оповідного плину.

Але, що чужі, з боку спостережені автором, життя, складають основу людського перетворювального біографізму в літературних техніках і сповнюють твір, це – незаперечний факт. Чи не до таких спостережливих життя писців належить із власною творчістю і Григорій Тютюнник? Його особливе авторське око проникає в лабіринти масовості, де досить влучно натрапляє на типи, що виображуються в невідмінній поведінковій «партикулярності», навіть значно сповненій химерністю (однією з барокових властивостей). З виособленою психологією можна зустрітися поміж іншим і в по-особливому названому творі «Житіє Артема Безвіконного».

Давня за типом колористика, внесена певно що з особливого авторського задуму, спонукає

до глибоко-часових реконструктивів задля злагодження контексту прочитання цього мінітвору. Хоча з першого погляду й до певної міри можна перейнятися якимось іронічним настроєм у передсподіванні подальшого ознайомлення з обраним героєм – як дійовою особою та нею проваджуваним життям. Бо що ж таки воно за відтинок часу, вхоплений саме ним, Артемом Безвіконним, – звичайне життя, чи таки щось подібне за своїми ознаками до життя (йдеться, передовсім, про поведінкові форми героя-житийника).

Творче споглядання у творі цілком зосереджено на виображенні Артема Безвіконного. Наївні на перший погляд барви напружують мірило оглянутої та посталої через Артема «картини світу», але саме в ній витворюється основа примітивізму як формового першоряду та загостреного природного відчуття до всього того, що коїться навкруги. Водночас, глибока внутрішня проникність самого Артема щодо інших виявляє його можливості в «інтродуктивній психології» (ходіннях внутрішніми «людськими просторами»). І це чи не одна з найвиразніших ознак постаті дядька Артема.

Просторовість села, в якому протікає «життєве діювання» Артема Безвіконного показує село як замкнений простір (до уваги береться саме усвідомлене природне зберігання всього віковично-живого в сільській дійсності). Але разом з тим внутрішнє життя цього сільського простору «по-живому» застосовує поняття, часом такі, що звертаються в бік символу й символічності, тобто віддавна (традиційно) визначені як елементи внутрішнього (громадського) спілкування та співрозуміння.

Серед іншого виразно виокресленими постають миті танатологічного характеру. Таємниця сповіщення смерті, «накладання» нею влади на людську природу та існування, завжди була затьмареною і невідступною на перший погляд. Але разом з тим, повсякчасова можливість зіткнутися зі смертю, підпасти остаточно під її володарювання, насторожували людську увагу й думку.

Хоча, у практиці людського життя траплялися й «миттєві» дотики до смерті, випробування її можливостей, та особливо відчутні, коли вже доводилося не розпрощатися з нею, випробувавши повноти її засилля й влади. Навіянні казковими та легендарними мотивантами танатологічні елементи простежуються як виразні складові в оповідному переході «Життя Артема Безвіконного».

Щораз напруження дотиків зі смертоносною темрявою горища Оксьонової хати «розряджує» присутність, а вже й нею зумовлена активність дядька Артема.

Зведені до обрядово-дійстових повторів вчинки Оксьона піддаються життєвому «полагодженню» саме завдяки вчасному, і так само не менш обрядовому, втручання дядька Артема. Особливо густять увагу певні штрихи, що виявляють послідовність виконання Артемом такого усталеного дійства на час Оксьонового задиркуватого до смерті гордування.

Інші дійства з «очисної обрядовості», що виявляються у відкиданні лікувальної грязі, набутої від «босоногого спілкування» з материнством Землі, затримують дядька Артема на межі хатнього простору – порозі.

Власне, без сумніву можна визначити спрямування значеннєвих ознак цього Оксьонового порога, коли зробити зіставлення цієї художньої й акціональної деталі з семантичними домінантами, закріпленими за цією побутовою реалією в уяві й спостереженнях архаїчної доби.

Не менш «навантаженою» змістовно є й символічно-образна присутність вогненної стихії в оповідному ході «Життя Артема Безвіконного».

Щоправда, вогонь дещо прихований від людського в селі й читацького ока, його місце дії ще не визначене, а в пізнішому розгортанні дієвості він так і не візьме участі. Та «закладна» семантика уможливлення осяжного вогненного панування – погроза спалення Оксьоном хати, виступає доволі помітною в творі. Натяком здійснюваний через вогонь «присуд» тримає в напрузі читача-послідовця, що поволі проступає за перебігом подій. Власне справді поволі, бо віковичний досвід, прихований під витривалою Артемовою шапкою, що перетерпіла-вистояла в негоді аж шістнадцять літ, не втративши своєї стійкості, навіть будучи проштрикнутою англійською булавкою, не дає підстав до поспіху у розв'язанні цієї життєвої комбінації, учиненої Оксьоном.

І хоча знову ж таки, виразно баченою проступає круговерть поведінкової грайливості й з вогненною стихією (поштовхування, а часом й надмірне підштовхування – активізація сили вогню в купальських дійствах спадає до паралелі) та таки на повну прогностичність результату не може розраховувати й дядько Артем, через те не байдуже ставиться до «акторизування» Оксьона з протилежного боку вулиці.

Величальні форми мають свої виразні ознаки в творі. Артемові повсякдення відзнача-

ється неодмінним, повсераз вживаним доброзичливим словом. Надмірний ритуалізм, який у певних ситуаціях нагадує за часом використання рефрен – приспів величальної пісні, наголошений як так само «зрощена» з Артемовим життям ознака, взята з глибини запасника народної етичної культури. «Здрастуйте ще і в хаті», – промовляє Артем, коли таки наважується переступити хатній поріг, щоб зайняти завжди і будь – де самозакріплене за собою місце біля дверей, подібно до колишніх старців – перехожих.

Їсть Артем переважно хліб з чаєм, і не привезеним з далеких країв, де ж би йому бути на селі. До ароматизування й поживи стають виростлі у власному саді гілочки смородини та вишневе пагіння. Власне, і в цьому не малою мірою можна вбачати «пророслість» традиції з давнини житійного письменства в українському словесно-творчому процесі (хліб і вода – це харч пустелі). І хоча автор подає виображення і певні Артемові особистісні життєво-поведінкові доміанти лише штрихом, виявом неначе одногоденного спостереження, але днина Артемового життя стає виразною часткою від цілого, вповні визначеного його протікання. Бо ним самим уподобаний повсякденний харч, Артемові видається, певно, не менш поживним та розкішним за їстівними ознаками, коли він так легко відмовляється від заслуженої плати з пропонованого Оксьонихою столу з чисельнішими від його звичайної «сніди» наїдками.

Новини на селі найбільш з'являються уздовж вісі Артем Безвіконний – Бурис Кримпоха, котрий майже неодмінно постає з метеором – велосипедом. Чи не дядько Артем увиходить до когорти найбільш довірених в отриманні «непоширюваного» на інших слова від сільського всезнайка Кримпохи. Бо ж Артем Силович зрідка має справу з владою, хіба що часом, при нагоді, винуватцем якої стає Оксьон. Влада ж в селі там, де клуб та магазин, звідки звістки «транспортуються» Кримпошиним велосипедом.

Тридільна Артемова хата, яка постає в уяві односельців та й в розумінні самого Артема, як батькова, переносить на собі ознаки ланцюжка часу. Кожну з побудовчо-конструктивних частин цього поїзда-оселі виразно позначено карбуванням певного часового відтинку. Особливо яскраво промовляють про це покрівлі – солом'яні кулі, черепиця з «вікнами»-скельцями та шиферний верх унизують брусіві й глиняні стіни. Свідком-носієм «дашкового» часу є й сам господар.

Іменно «шифрування» Безвіконний теж де-що розкриває додатковий будівельний монтаж даху, зроблений вже самим спадкоємцем батькового – Сириноного добра. Вміщені замість черепиць віконця-ілюмінатори запускають погляд їхнього будівничого, певно, що для споглядання неба, куди він так часто полюбляє закидати тривкі зазирання, заламуючи незвичним посміхом лінії губ. Тож, Артем виявляється таки не зовсім Безвіконним, а може навіть навпаки – всебачним, завдяки саме тим особливим вікнам його хати.

Виразно прикметним є й факт зведення дядька Артема з бджолами, які виконують власну ситуативно-творчу функцію й виявляються ледь не призвідниками дотиків поміж життям та смертю й для самого Артема Безвіконного, коли той їхніми пропалими за зиму посестрами наповнює ще один свій винахід, теж власноруч змайстрований з лікувальною метою металевий чобіт.

І в дядьковому Артемовому випробуванні власної сили життя знову постає символічний уявний вогонь.

Результатом поверхової діагностики, здійсненої неабияк переляканою небогою Наталкою щодо ураженої Артемової ноги, стає: «може одгоріла».

Хвильова зміна оповідного характеру твору впроваджує до дії присутність прибулого «для поклоніння» рідним куточкам і милування весняним квітом колишнього односельця, а згодом «домбаського» лікаря Василя Васильовича. Прибулий на весняний відпочинок лікар, сприймається на селі вже не як близький родич, а швидше як заїзний тимчасовець, що не показує для багатьох родинної й родової сполуки, втраченої за час відсутності, то ж і відірваності – «відскибування» від громадського кола. Навіть «вїзна естетизація», що супроводжується чи не щорічним замилюванням на квітування садів у батьківському селі, ледь-ледь поновлює статус свояка серед односельців. Та і надмірне виставляння міських побутових ознак в поведінкових проявах привезеної до місця дитячих спогадів дружини, не підштовхують односельців до активного зближення з лікарською сім'єю. Хоча жвавого інтересу, спрямованого в їхній бік ознайомленими з дитячою частиною життя лікаря, таки не бракує.

Але то швидше (найчастіше) утилітарний інтерес. Односельці не могли вже зовсім не оцінити в його особі «таблеткового» та іншого лікувального досвіду. І часто стають таки бе-

збройними перед його оздоровчою магізацією. Сільський «кпиновий» опонент лікаря Мефодій Тарануха теж піддається процедурі лікарської психологічної обробки, зовсім змінившись у інтонаційних та словесних доборах і беззаперечно стає, звісно, з лікувальною метою флагоманом-прапороносцем власної руки, «амбулаторно» повертаючись з несподіваного обстеження.

Помічник знедужених тілом, цей новогерой твору, так і не зустрінеться з лікувальною метою з хворим Артемом Безвіконним, через якого сполошене все село. Та неначе в іншому просторовому міренні – ледь чи не «поза твором», лише трохи помітно помічник «внутрішньої людини» Артем та зцілювач тілесних уражень – лікар поволі, здається, наближуються один до одного.

Одинацькі характери й поведінкові типи, що витворюють ціле мереживо, штриховим способом проведено через все полотно цього міні-твору Григорія Тютюнника. Серед них і сам Артемій Безвіконний, який постає «вузловим» у цьому мереживі, й лікар, та й заграйкуватий з кінечністю фізичного життя Оксьон. Останнім поштовхом до його смертовипробування була справа із залізними ліжками, що «новенько» на все село могли красуватися б не лише в його з Оксьониною оселі. Та то вже показник соціологічного поодиноччання (вимірювання в облаштуваннях перегонах життя). Тип споглядальний та мить самовходження (як то можна спостерігати до певної міри й за певними ознаками у Артемові) у Оксьона розмежувально відсутній.

Типи ж одинацькі (переважно самозакорінені) досить активно виявляються в літературних процесах середини (її початку й завершення) ХХ ст. Одинацькі типізаційні «властивості» героїв, що витворюють поодинокість, а здебільшого одиничність у зіставленні з масовістю, виявляються також у самотності, але знову ж таки переважно в оцінках, що з'являються з боку масовості, в цілковитішому ж злитті-вияві власної сутності наближаються до непохитної єдності. Протозірцем їхнього цілковитого означення в європейській термінологічно-визначальній традиції є поняття *solitudo* (латинське), а отже й *solus* – єдиний, розвинуте в художньому типізуванні до єдино-неповторності.

Надто цікавим й прикметним є те, що подібні прояви (а у кожному окремому авторському баченні – образні варіанти й характеристичні вираження) майже не мають континентального обмеження. Італійська «Людина на дереві» пись-

менника Італо Кальвіно, латиноамериканські образні варіанти (щоправда, доведені до активнішого соціоувиходження) складають літературну картину такого способу переходу життям.

Життя і смерть гранично розбіжні, але разом з тим і близькі за поставою в послідовності. Вони миттєвою природою вияву, обступають постать Артема Безвіконного. Та якою б не була дієва кульмінація Артемової життєвої дороги – перемогло б протиборство, закладене у витривалості Артемового тіла, чи сталося б інакше – людське пошанування його життєвих кроків на ній виражається у короткослівній перемовці поміж теслями: «А у нас там путні дубові дошки є? Дядькові Артемові соснова труна не личить, тільки дубову треба» [6, с. 237]. Людська данина доброму не знає економії й фальшування, бо життя дядька Артема в розумінні всіх заслуговує саме такого, особливого – «житійного» ставлення й пошанування до нього.

Правдоносці попереднього до ХХ ст. часу – як то кобзарі та лірники, були промовистими та голосними у власному виспівуванні правди. Батьківська ж правда у творах другої половини ХХ ст. в устах героїв стає часом закипалою, а то і зовсім мовчазною, але такою внутрішньо кореневою – саме як душевною ознакою життя постаті саме цього часу. Давня правда ховається у «пазуху тіла», але постає прикрашеною «наміткою душі». І хоча її голос не завжди чутий, та її сила почувається у всьому. Такі взаємини правди та її носіїв і зберігачів, як перегук працівників однієї ниви, з'являються у різному часовому словесно-художньому оформленні – у дійсній практиці народного культуротворення та у писаному витворуванні образних типізацій, ґрунтованих на тому ж народному культурному почуванні та народному світогляді як підвалинах розвитку культурного творчого хисту. І в такий спосіб фольклор, як художня форма зберігання світоглядної давнини, стає основою для літературної творчості як часоваріативної появи слово-художнього діювання і в ХХ ст. А зображувані типи і в модерному вияві не втрачають барокової ознаки – дивакуватості, цілком близької до тієї ж барокової химерності. Вона – це не завжди набуте, часом і природжене явище, а звідти і «особлива» поведінка. Хоча і ця, появлена у героях модерного часу ознака, ховає, але водночас і мінливо показує «глибинне» не лише одного, виображеного героя, але всіх тих багатьох, що

духом зійшлися у ньому. Оті химороди, для оточення здебільшого – «не вповні» часом і самі того не знаючи, мимо власної волі, чинять так, як чинили їхні попередники, – за усталенням давньої людської правди. Чинять так не лише як самі вони від себе чи для себе – з власного бажання, бо не завжди почувують його миттєву справжність, але й для тих, що вже не є самими собою, але істотами підвладними і підгнітними. Вони – це спонукальна для всіх правда життя, розмаїтого у своїх проявах. Вони – це і дивакуваті учини-

телі «випадкових добродійств» – на докір тим, що вже забули називатися добродіями.

1. *Ігнатенко М.* Генезис сучасного художнього мислення. – К.: Наукова думка, 1986. – 288 с. 2. *Ушкалов Л.* Світ українського барокко. Філологічні етюди. – Харків: Око, 1994. – 112 с. 3. Современное зарубежное литературоведение. Страны Западной Европы и США. Концепции, школы, термины. – М.: Интрада, 1996. – 317 с. 4. *Сулима М.* Елементи поетики бароко в українській поезії 20-х років // Радянське літературознавство. – 1988. – Число 6. – С. 21–26. 5. *Тертерян И.* Барокко и романтизм: к изучению мотивной структуры // Iberica: Кальдерон и мировая литература. – М.: Наука, 1986. – С. 163–179. 6. *Тютюнник Г.* Повісті. – К.: Молодь, 1986. – Кн. 2. – С. 237.

Тетяна Шептицька

Громада як соціокультурне явище в українській словесності

Стаття присвячена дослідженню образу громади в національному письменстві. Українське художнє слово в усіх своїх проявах зафіксувало історичні форми громади як соціальної інституції, її функції, відбило трансформації суспільної свідомості щодо оцінки цього прикметного явища в українській історії та культурі.

The article is devoted to research of image of «hromada» (community) in the national writing. The Ukrainian literature in all displays fixed the historical forms of «hromada» as social institute, its function, beat the transformation of public consciousness in relation to the estimation of this sign phenomenon in Ukrainian history and culture.

Подальший розвиток української держави, підвищення її економічної, культурної та політичної конкурентоспроможності у сучасному глобалізованому світі залежать від двох засадничих чинників, а саме: згуртованості нації [17] та розбудови громадянського суспільства [14; 9]. Національна консолідація має, поза сумнівом, як ідейно-світоглядний, так і практичний виміри, адже передбачає не лише суспільну згоду щодо певних сторінок історичного минулого українців, спільне бачення перспектив і напрямку руху, а й витворення т. зв. горизонтальних зв'язків в соціальному організмі, покликаних забезпечувати рівний доступ членів спільноти до матеріальних, освітніх, природних та будь-яких інших ресурсів. Згуртування українців як нації тісно пов'язане із ширенням різноманітних об'єднань, товариств, спілок – базових структурних елементів громадянського суспільства, які ставлять за мету захист соціальних, мовно-культурних, земельно-майнових, гендерних чи професійних прав своїх членів. При створенні подібних інституцій варто послуговуватися українським історичним досвідом, в якому самоврядні соціально-побутові і виробничі колективи відомі під назвою «громада».

Громаді як цілісному організму, що спирався на звичаєве право та орієнтувався на мораль-

но-етичні норми предків, належить особливе місце в історії української культури. Виконуючи кілька суспільно-важливих функцій (самоврядна, регуляторна, представницька, захисна), громада у різних своїх проявах забезпечувала здоровий мікроклімат у селі, селищі, містечку, контролювала дотримання традиційних звичаїв та обрядів [1], зберігаючи й підтримуючи таким чином почуття патріотизму, культурної окремішності, сприяючи процесам національної самоідентифікації. Засвоєне з глибини віків усвідомлення важливості спільної дії задля власного етнозбереження ніколи не полишало українців, опосередкованим свідченням чого може бути репродукування слів «громада», «громадський» у назвах організацій українського культурно-просвітницького та визвольного руху, часописів, партій тощо (наприклад, організація «Стара Громада» (др. пол. XIX ст.), журнал «Нова Громада» (1906), ВО «Молода Громада» (поч. XXI ст.)).

Попри постійну присутність громади як ідеї або ідеалу в українській суспільній свідомості, дискурсивний простір нашої гуманітаристики демонструє не надто велику кількість наукових розвідок, присвячених цьому соціокультурному явищу. Дослідницька увага, як правило, зосереджується на ролі громади як форми територіального самоврядування [3; 8], як способу

об'єднання українців в іншонаціональному середовищі [21] або на вивченні її як інституції [5], з конкретними представниками, визначними діячами, зв'язками та заходами [12]. Відображення громади у творах художньої словесності, письменницьких спогадах, публіцистиці, на жаль, знаходиться на маргінесі зацікавлень філологічної науки. Зустрічаються вкрай поодинокі праці [4], що дозволяє стверджувати про теоретико-методологічну нерозробленість цієї проблеми в українському літературознавстві загалом.

Органічною функцією українського письменства як показово-виявної складової національної культури здавна була виховна. Література з часу свого зародження покликана емоційно впливати на індивіда (читача). За допомогою відповідних культурних механізмів і, передусім, через безпосереднє спілкування особи з художніми текстами, в яких діють люди-носії певних моральних взірців, формуються уявлення про цінності спільноти, здорові поведінкові прояви, особливості національного світосприйняття. Окрім того, словесність пропонує зрілій особистості, котра вже набула певної буттєвої та світоглядної автономії, як шляхи її самореалізації, перспективи її долі, можливі досягнення, так і способи увіходження в громаду, і форми співдії з її утворювачами.

Найменшими та найпростішими жанрами словесності, за допомогою яких відбувається складний процес світопізнання, естетичного самовиховання, себевизначення у координатах «Я-Ми», «особа-гурт», є українські прислів'я та приказки. У цих фольклорних текстах не просто зафіксовано різні типи людських об'єднань (гурт, громада, копа, спілка), а й наголошено на потребі згуртування заради фізичного, соціально-економічного виживання: «У гурті, то й смерть не страшна», «У гурті и каша їсця», «Миром и Богу добре молицьця», «Громада великий чоловік», «З миру по нитці – голому сорочка», «Спілка двох годує» [18, с. 475, 223]. Паралельно підкреслюється неспроможність однієї особи виконувати речі загального, побутового змісту («Єдиний цвіт не робить вінка», «Єдиний кіл плота не вдержить»).

Попри високу повагу до людської індивідуальності, українці споконвіку розглядали гурт як дієвий механізм досягнення мети. Загальновідомо, що «громади активно протистояли обмеженню прав своїх членів – від колективних скарг у вищі органи влади і колективних молебнів до відмови від податків чи виконання повинностей та збройної боротьби» [16, с. 146].

Народна пам'ять зберегла подібні знання у давніших прислів'ях і приказках та відтворила уявлення про міць спільного чину у новітні часи («Більший чоловік громада, як пан», «Що громада скаже, то й пан не pomoже», «Копа? (судня сільська громада з кільканадцяти сіл – Т. Ш.) переможе й попа», «Де сила (багацько), там і міць», «Разом нас багато, нас не подолати»).

Громадська солідарність як принцип організації та самоорганізації української спільноти має глибоке підґрунтя у традиційній культурі. Здавна у великому пошанівку серед громадян були взаємодопомога, благодійність [10], меценатство, засновані на засадах щирсердої любові один до одного, милосердя, взаємовідповідальності. Особливими формами піклування про менш захищених членів громади стали толока і супряга, звичаї, безпосередньо пов'язані з календарно-обрядовим колом. Толока як добровільне надання допомоги односельцям, ефективна форма виховання молоді знайшла своє відображення у жнивварських піснях. «Маяло житечко, маяло», «Дожали жито до лужика», «Ой до кінця, женчики» – малий і далеко не повний перелік пісень літнього циклу, які, прославляючи добрий урожай, схвалювали безкоштовну працю на користь іншого (часто сусіда, або вдови, сироти), яка зазвичай закінчувалася щедрим частуванням у господаря, на ниві якого працювали жінці (толочани).

Внутрішня потреба людини ідентифікувати себе за мовною, національною, територіальною ознакою з більшою або меншою групою подібних осіб зумовила появу такого поширеного на сьогодні соціокультурного явища, як земляцтво. Земляцтво як специфічна громада підтримує символічний зв'язок її учасників з рідною землею, батьківською хатою, усім тим, що окреслюється поняттям сакральної території – необхідної складової національної ідентичності. Культивування пієтету до малої землі, де закопана та пуповина, що в'яже індивіда (митця) з його родом, не заперечує, а радше посилює відчуття загальноукраїнського братерства. Так, М. Рильський, оцінюючи земляцтво як почуття й як певну спілку, зауважував: «Мені було б гірко, коли б подумали, ніби я обстою сільське чи там, по-давньому, містечкове замикання в своєму колі, таке тлумачення слова «земляцтво», при якому слова Наталки Полтавки «знайся кінь з конем, а віл з волом» трактуються, як оте горезвісне націоналістичне «свій до свого», коли все, що лежить за межею «нашого» поля чи за околицею «нашого» міста,

вважається чужим, ба навіть ворожим. Звідси – рукою подати до шовінізму, до національної, племінної ворожнечі, до людиноненавистництва» [11, с. 528–529]. Попри доволі відчутну у цьому твердженні атмосферу доби з її острахом перед національним, перед закидами у реакційності, прикметними є подальші розмірковування поета, в яких він обґрунтовує важливість «місцевого» патріотизму. Більш того, М. Рильський пристрасно обстоює взаємозалежність цього «місцевого» патріотизму, «почуття земляцтва» з належністю до цілої України: «Я майже все життя прожив у Києві, та й Романівка, село моїх дитячих літ, була колись не Житомирської області, а Київської губернії. Але в мене там багато друзів і в Романівці, і в Житомирі, і на Житомирщині. І коли згадую я, як пишались житомиряни своїми земляками Володимиром Короленком, Лесею Українкою, ... коли припом'яну я, що батько мій у Романівці мав гостем Миколу Лисенка, який записував там чудесні наші пісні, а сам я їздив до Романівки разом із незабутнім Остапом Вишнею ловив рибу в Унаві з Андрієм Малишком... коли помислю про це (для всього не вистачило б і втричі довшого періоду), то починаю з радістю відчувати себе житомирянином і романчаном» [11, с. 531–532]. Періодичні зустрічі та спілкування з одноплемінниками, відчуття спорідненості, кривності забезпечують особі, передусім, психологічний комфорт. Водночас співпричетність до широкої родини земляків спонукає часом до некритичних, завищених оцінок, що виявляється у підкреслюванні тільки найкращих рис їхньої вдачі, у надмірному схваленні звичайних вчинків. Так, Микола, один із героїв п'єси І. Котляревського «Наталка-Полтавка», спостерігаючи за безкорисливою відданістю двох закоханих, з захопленням поширює їхню шляхетність на усіх полтавців: «От такі-то наші полтавці! Коли діло піде, щоб добро зробити, то один перед одним хапається...».

Громаду як не лише територіальну, а й духовну цілісність цементує сукупність морально-етичних норм та приписів. Традиційні уявлення про правду і кривду, гідний та негідний вчинок, закарбовані ще в усній народній творчості, формують спільне розуміння справедливих засад співжиття, взаємостосунків поколінь та статей. З іншого боку, громада в українській культурі сама виступає регулятором моральної чистоти власних членів, гостро картаючи й караючи відступників за неналежну поведінку. Так, громадська думка та відчуття власної

гідності й честі виявляються вирішальними для батьків Катерини з однойменної поеми Т. Шевченка. Саме осуд односельців змушує старих вигнати доньку з хати після того, як «слава на все село Недобрая стала», як вона привела на світ позашлюбну дитину. Суворість покарання зумовлюється тим, що Катеринині любовці з чужинцем та втрата дівочої цноти знищили авторитет батьків (особливо матері) й поставили під сумнів порядність цілого роду: «В тебе дочка чорнобрива, // Та ще й не єдина, // А муштрує у запечку // Московського сина. // Чорнобривого придбала... // Мабуть, сама вчила...» [22, с. 24]. Зневаживши заборону на дошлюбні стосунки, піддавшись спокусі, дівчина виявилася безсилою перед зайдою-кривдником через втрату морально-звичаєвого зв'язку із спільнотою.

Українська громада завжди накладала на дорослих дітей обов'язок піклуватися про стареньких батьків, порушення з будь-яких причин цього предківського закону провокує не тільки руйнування родини, а й нищення цілісного українського світу: «Не кидай, матері, казали, // А ти покинула, втекла, // Шукала мати – не найшла, // Та вже й шукати перестала, // Умерла плачучи. Давно // Не чуть нікого, де ти гралась, // Собака десь помандрувала, // І в хаті вибито вікно» [22, с. 315].

Т. Шевченко, обґрунтовуючи універсальну закономірність творення національної спільноти, а саме – вписування індивідуальної долі у долю «мертвих, і живих, і ненарождених» на засадах відповідальності та співучасті – вважав здобуття політичної, економічної, культурної свободи необхідною умовою національного життєздійснення. Закликаючи до спільних злагоджених дій, до виборювання волі, поет не тільки підкреслює неможливість постановки української держави без боротьби, але так само й неможливість сформування суспільства рівних можливостей та соціальної справедливості без опору зовнішній деструкції. Констатуючи рабський, підлеглий стан тогочасних українців, знищуваних царськими указами та принижуваних панським самодурством й невіглаством, Т. Шевченко наполягає на радикальному пробудженні громадськими зусиллями споконвічного українського волелюбства: «А щоб збудить // Хиренну волю, треба миром, // Громадою обух сталить, // Та добре вигострить сокиру, // Та й заходить вже будить. // А то проспять собі небога // До суду Божого страшного!» [22, с. 519].

Потреба загальноукраїнського єднання як запоруки подальшого поступу заактуалізувала у суспільній свідомості проблему взаємостосунків особи і громади. Українці як нація, на думку багатьох дослідників (І. Мірчук, С. Андрусів, В. Янів, В. Липинський), вирізняються з-поміж інших загостреним персоналізмом, схильністю більше до індивідуальних форм життя, що зумовлено і географічно-кліматичними умовами, і споконвічною інтроверсійністю, і деяким егоцентризмом. Нагородивши український індивідуалізм такими показово-промовистими епітетами, як «вибуялий», «безмежний», «самоізолюючий», «анархійний», провідні науковці та мислителі визнали саме цю рису національної вдачі за від'ємну, таку, що завадила здобути й утримати власну державність. Дещо дисонує з усталеними поглядами твердження Н. Григоріва, який підкреслював: «Великі рівнинні простори разом з пагорками, балками й лісами, разом з суспільно-історичною долею в однаковій мірі сприяли виплеканню як індивідуальності, так і потягу до колективізму. Вважати українців малогромадськими індивідуалістами немає жодних підстав» [2, с. 55]. Дійсно, організація українського життя і побуту (поділ на гурти, вулиці, кутки), історичні реалії (згуртування у віча, військо, організації, партії) свідчать не про різке та непримиренне протистояння особи і громади, а про певну їхню взаємодію.

Водночас зразки української усної словесності й твори красного письменства показують, що вага громади як колективної сили та як засобу досягнення певної мети не затирає індивідуальності, не нищить звичку особи жити власним розумом і порядкувати на власній землі. Відповідно для українця, як справедливо зауважує Ю. Русов, «є чужим поняття абсолютизму і вождівства; гетьман чи голова громади чи організації є перший серед рівних, що завершує правильну ієрархію, де кожен є шеф на своїм місці, але не абсолютний володар» [13, с. 28]. Подібне шанобливо-родинне ставлення ватажка до громади фіксують українські народні думи, в яких уславлюється визвольна боротьба під проводом Б. Хмельницького (напр., «Хмельницький і Барабаш»). Зрозуміло, що стосунки у громаді, побудовані на принципах рівності та братерства, підвищують її ефективність, забезпечують кращий рівень мобілізації, сприяють швидшому прийняттю рішень, адже усі питання розв'язує гурт. Колегіальність свідчить про здоровий демократизм у громаді та дозволяє акумулювати різний життєвий до-

свід її членів. І. Котляревський, автор бурлескно-трагедійної поеми «Енеїда», за зовнішніми пригодами-поневіряннями троянців приховав пам'ять про добу поруйнованої Гетьманщини, про козацькі звитягу, честь, побратимство, волелюбність та згуртованість. Тому Еней, головний герой твору, опинившись у скруті, відчуваючи відповідальність за своє військо, чинить так, як робили й козацькі ватажки – радиться з громадою: «Не знав же на яку ступити // Еней і тяжко горював, // Чи тут остатись, чи поплити? // Бо враг не всі човни забрав; // І миттю кинувсь до громади // Просить собі у ней поради, // Чого собою не вбагне» [6, с. 54]. І хоча авторська іронія та зображення Енея як некерованого гульвіси спонукають до думки про брак у нього керівних та організаторських здібностей, подібний вчинок виглядає не як слабкість лідера чи острах перед відповідальністю, а як бажання врахувати усі можливі ідеї та пропозиції, аби не зашкодити спільним інтересам.

Національна єдність, згуртованість громади є найдієвішим засобом у боротьбі проти визискувачів або поневолювачів («Слово о полку Ігоревім», поезії І. Мазепи, «Захар Беркут», «Борислав сміється» І. Франка, «Свіччине весілля» І. Кочерги). Дисципліна й чітка організація, здатність на самопожертву для загального добра, незламність перед ворожою навалою, засудження зрадництва як способу поведіння не лише допомогли встояти громаді с. Тухлі із повісті «Захар Беркут», але й перемогти татаро-монгольську орду. У фінальному епізоді історичного твору з життя Карпатської Русі звучить гострий емоційний наказ майбутнім поколінням: «Ми перемогли нашим громадським ладом, нашою згодою і дружністю. Уважайте добре на це! Доки будете жити в громадським порядку, дружньо держатися купи, незламно стояти всі за одного, а один за всіх, доти ніяка ворожа сила не переможить. Але я знаю, браття, і чує це моя душа, що це не був останній удар на нашу громадську твердиню, що за ним підуть інші і вкінці розіб'ють нашу громаду. Погані часи настануть для нашого народу. Відчужиться брат від брата, відмежиться син від батька, і почнуться великі свари і роздори по руській землі... Але серед тих злиднів знов нагадає собі народ своє давнє громадство, і благо йому, коли скоро й живо нагадає собі його: це ошадить йому ціле море сліз і крові, ціле століття неволі» [19, с. 154]. Дійсно, ворожнеча, розлад між суб'єктами одного національного організму є не тільки порушенням морального при-

пису любити ближнього, а й свідомим чи несвідомим нищенням неперервності поколінь, спертої на спільності історії, засобів культуропредставлення, нищенням нації як цілісності. Провідні українські письменники, осмислюючи національний розбрат як від'ємну рису національної вдачі, як наслідок складної геополітичної ситуації або як результат зовнішніх впливів і провокацій, були одностайними в описі трагічних наслідків протистояння та у своїх вимогах якнайшвидше подолати роз'єднання й ворожечу заради повноцінного функціонування й розвитку української спільноти («Марія» В. Стефаніка, «Подвійне коло» Ю. Яновського та ін.) [23].

Загалом І. Франко надавав громаді винятково важливого значення. Завдяки своїй пророчій інтуїції він досить точно вловив імпульси бурхливої епохи, окресливши вимоги українців і запропонувавши модель культурно-національної стратегії [7]. На тверде переконання письменника-мислителя політична та культурна перспектива України як цілісного культурно-історичного феномена залежить від рівня розвитку кожної громади, яка має бути наділена широкими повноваженнями (від самоврядування до судової компетенції). При тому І. Франко відійшов від вузького розуміння громади як селянської спілки, а розглядав її швидше як територіальне або ідейне об'єднання, як формоутворювальну складову української держави. Неодноразово розмірковуючи над значенням громад у політичному житті держави (праці «Що таке громада і чим вона повинна бути», «Громада Добровляни», ««Громада» і «задруга» серед українського народу в Галичині і на Буковині»), він писав: «Коли кожний повіт, кожний край, кожна держава складається з громад сільських чи міських, то все одно перша і найголовніша задача тих, що управляють державою, краями, повітами, повинна бути така, щоб добре упорядковувати і мудрими правами якнайліпше забезпечити ту найменшу, але основну одиницю. Бо коли громада зле впорядкована, бідна, темна і сама в собі розлазиться, то очевидно, що й увесь побудований на ній порядок повітовий, крайовий і державний не може бути тривалий» [20, с. 175]. Згодом цю тезу письменника підхопить М. Грушевський і концептуалізує її у вигляді власного конституційного проекту.

Громада з її відданістю давнім звичаям, традиціям сприяє духовному оздоровленню особистості. Сюжетна фабула оповідання Григора Тютюнника «Оддавали Катрю» доволі проста: родина Безверхих готується до весілля єдиної

дочки, яку старі батьки змушені віддавати за зрусифікованого «жевжика»-інженера. Українські весільні звичаї, які мають глибокі ментальні, філософсько-світоглядні підвалини, є незрозумілими й чужими для молодого, він сприймає їх як «комедію» недалеких та неосвічених «язичників». І тільки під час ритуалу виконання давньої української пісні, з якою виросло і пішло на той світ не одне покоління хуторян, хлопчина, який спочатку не викликав симпатії, перероджується, до нього ніби повертаються лагідність, щирість, справжність. Подібна трансформація відбувається не тільки з ним, а й з усією громадою, яка на мить забуває про чвари і непорозуміння, звільняється від душевного бруду і щоденних гріхів, стає чимось справжнім і величним: «Ще вчора Олексій Цурка тинявся в селі побіля клубу п'яньенький, шукаючи собі «ворога», щоб одвести душу, а знайшовши (то був колишній бригадир), підходив до хлопчаків і благав першого-ліпшого: «Ванько, піди займи бригадьора, хай він тебе вдаре, я йому пику наб'ю...» Ще недавно Параска Жмуркова з піною на губах гризлася з сусідкою Яло-советою Кравченчихою за межу, як орали на зиму... А сьогодні всі вони плечима до пліч сиділи за столами й співали пісню, знану ще з дитинства, і були схожі на слухняних та поштивих дітей одних батька-матері. Вони то були – і не вони» [15, с. 234]. Пісня стала певним етноохоронним та культурозберігальним чинником, кривно поєднавши усіх присутніх, полікувавши їхні душі від нівелювання, знекорінення, духовного збідніння.

Кризовий стан українського соціуму, спровокований не лише економічними негараздами, а й конфліктом між владними елітами, насаджуванням ззовні деструктивних тенденцій, заактуалізував як у суспільно-політичному, так і в науковому вимірах проблему національної консолідації. Пошук об'єднавчої ідеї сприяв посиленню уваги до історичних форм українського згуртування, однією з яких була громада. В ідейно-естетичному осмисленні національного письменства громада постала як соціальна структура, як запорука досягнення спільної мети, як засіб збереження і передачі мовно-культурного коду. Українська словесність, фіксуючи різні типи громад, описуючи їхній вплив на життя національної спільноти або окремого індивіда, визначила також провідні принципи гуртування українців. Солідарність, свобода особистості, рівність, братерство, демократизм, праця на спільний результат – виявилися як необхідною

умовою повноцінного існування громади, так і метою, до якої варто постійно прагнути.

1. *Воропай О.* Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис / Олекса Воропай. – К.: Оберіг, 1993. – 590 с.
2. *Григоріїв Н.* Українська національна вдача / Никифір Григоріїв. – Вінніпег, Манітоба: Видання Української Видавничої спілки в Канаді, 1941. – 60 с.
3. *Дубиківський Л.* Громада як первинний суб'єкт місцевого самоврядування / Л. Дубиківський // Самоврядування та самоорганізація територіальних громад. – Львів: Добродійний громадський Фонд ім. Князя Осмомисла, 1999. – С. 40–48.
4. *Капась В.* Народ, люди, громада у поемі Івана Франка «Панські жарти»: компонентний аналіз лексем / Валентина Капась // Гуманітарний вісник. – Тернопіль: Астон, 2006. – Вип. 8: Педагогіка. Психологія. Філологія. Філософія. – С. 321–327.
5. *Козирев О.* «Вільна спілка» і «Стара громада» / О. Козирев // Третя академія пам'яті професора Володимира Антоновича, 11–12 грудня 1995 р. м. Київ. – К., 1996. – Ч. 2. – С. 273–281.
6. *Котляревський І.* Енеїда: Поема / Іван Котляревський. – К.: Дніпро, 1994. – 300 с.
7. *Пахльовська О.* Творчість Івана Франка як модель культурно-національної стратегії / Оксана Пахльовська // Іван Франко – мислитель, письменник, громадянин. – Львів: «Світ», 1998. – С. 19–31.
8. *Первомайський О.* Територіальна громада як правова форма розвитку місцевого самоврядування в Україні / Олег Первомайський // Українська державність: становлення, досвід, проблеми. Зб. наукових статей. – Х.: Право, 2001. – С. 98–99.
9. *Понеділко В.* Громадянське суспільство та економічне зростання в Україні / В. Понеділко // Суспільні реформи та становлення громадянського суспільства в Україні. – К., 2001. – Т. 2. – С. 53–56.
10. *Радько П.* Благодійність та гуманізм як традиційна християнська цінність української нації / П. Радько // Християнство і культура: історія, традиції, сучасність. – Полтава, 1998. – С. 116–119.
11. *Рильський М.* Почуття земляцтва / Максим Рильський // Рильський М. Зібрання творів: У 20 томах. – Т. 18: Публіцистика 1953–1964. – К.: Наукова думка, 1988. – С. 528–532.
12. *Русанов Ю.* Чернігівська «Громада» у період її відродження: найвизначніші діячі / Юрій Русанов // Історія України: Маловідомі імена, події, факти: Зб. статей. – К.: Рідний край, 2000. – Вип. 11. – С. 152–169.
13. *Русов Ю.* Душа народу і дух нації / Юрій Русов. – Філадельфія, Видання «Америки», 1948. – 154 с.
14. *Рябов С.* Громадянське суспільство, політична культура та перспектива демократії / С. Рябов // Зміни у свідомості українського суспільства на зламі тисячоліть. – К.: Видавничий дім «KM Academia», 2001. – С. 183–185.
15. *Тютюнник Г.* Облога: Вибр. твори / Передм., упорядкув. та приміт. В. Дончика / Григорій Тютюнник. – К.: Унів. вид-во «Пулсари», 2004. – 832 с.
16. *Українська минушчина: Ілюстрований етнографічний довідник / А. П. Пономарьов, Л. Ф. Артюх, Т. В. Косміна та ін.* – К.: Либідь, 1993. – 256 с.
17. *Український досвід спільнотного згуртування. Матеріали міжнародної наукової конференції. 26 жовтня 2006 року.* – К.: Українська Видавнича Спілка, 2006. – 384 с.
18. *Українські приказки, прислів'я і таке інше.* Уклав М. Номис / Упоряд., приміт. та вступна ст. М. М. Пазяка – К.: Либідь, 1993. – 768 с.
19. *Франко І.* Захар Беркут. Образ громадського життя Карпатської Русі в XIII віці / Іван Франко // Франко І. Зібрання творів: У 50 томах. – К.: Наукова думка, 1978. – Т. 16. – С. 7–154.
20. *Франко І.* Що таке громада і чим вона повинна бути? / Іван Франко // Франко І. Зібрання творів: У 50 томах. – К.: Наукова думка, 1985. – Т. 44. – Кн. 2. – С. 175–180.
21. *Цепенда І.* Українська громада Польщі в умовах національної ізоляції (1948–1956) / І. Цепенда // Міжнародний науковий конгрес «Українська історична наука на порозі XXI століття», 16–18 травня 2000 р.: доп. і повідомл. / [відп. ред.: Л. Винар, Ю. Макар]. – Чернівці: Рута, 2001. – Т. 2. – С. 306–310. (Укр. іст. тов-во. – Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича).
22. *Шевченко Т. Г.* Кобзар / Тарас Григорович Шевченко. – К.: Дніпро, 1999. – 672 с.
23. *Шептицька Т.* Трагедія національного розбрату в українській літературі першої половини XX століття / Тетяна Шептицька // Література. Фольклор. Проблеми поетики: [збірн. наук. праць]. – К., 2007. – Вип. 27. – Ч. 1. – С. 300–309.

Розділ 2

Філософсько-світоглядний аналіз трансформацій українського соціуму

Ірина Грабовська

Специфіка філософсько-світоглядного аналізу трансформаційних процесів українського соціуму

Аналізуються особливості філософсько-світоглядного підходу до вивчення процесів трансформації, що відбуваються в сучасному українському соціумі

The features of philosophical world outlook approach to the studying of the processes of transformation taking place in contemporary Ukrainian society are analyzed in this article

Проаналізувавши велику кількість запропонованих в сучасній науковій літературі підходів до вивчення трансформаційних процесів як у світі в цілому, так і в українському соціумі, неважко помітити, що навіть філософські дослідження цього питання формулюються приблизно таким чином: дослідження трансформаційних процесів: соціо-філософський аналіз (соціально-філософський аналіз); філософські аспекти соціо-культурних трансформацій; соціо-культурні трансформації в сучасній Україні тощо.

Таким чином, сформулювавши постановку питання саме у розрізі світоглядно-філософського аналізу ми пропонуємо дещо нетрадиційний і фактично мало розроблений підхід до вивчення соціальних трансформацій, який є присутнім уже у самій даній постановці проблеми.

Чому світоглядний?

Як всім відомо, світоглядний аналіз передбачає насамперед з'ясування суб'єктної позиції щодо самої проблеми. За визначенням «Філософського словника», «світогляд – система поглядів на світ в цілому, яка у вигляді основних компонентів охоплює людину та її оточення. Останні беруться при цьому не рядопокладено, а структурно. Тому головний предмет С. – відношення людини до світу, у подвійному значенні – об'єктивному і суб'єктивному. Перше суттєво постає у походженні людини і світу, в практичному ставленні до нього; друге – в пізнанні й інших проявах людської свідомості й волі» [2, с. 439]. Таким чином і трансформаційні процеси, взяті в аспекті світоглядному, передбачають насамперед з'ясування питання відношення когнітивного суб'єкту, в даному разі групи науковців, до самої сутності проблеми та

приділення особливої уваги позиціонуванню поглядів та підходів до зазначеного дослідження процесу перетворень, що відбуваються в українському соціумі.

Крім того, об'єктивна реальність така, що «...ми завжди маємо враховувати, що Україна нині (по майже двадцяти роках незалежності!) вкотре прагне вибороти демократичний шлях розвитку у вкрай несприятливих умовах. І ці несприятливі умови існують як з боку Росії, так і з боку Європи, так і в середині самої України» [9, с. 5], – як стверджує О. Пахльовська.

У аспекті українознавчих досліджень одним із головних питань, крім так званого об'єктивного знання про суспільні зміни та створення теоретико-методологічних основ дослідження, одним із найважливіших стає питання спрямованості цих змін. Тому і дане дослідження в силу визначених вище особливостей підходів базується на ряді постулатів, зокрема: по-перше, нас як науковців цікавить, чи йдуть зміни в сучасному українському соціумі у напрямку утвердження саме «української України», під чим розуміємо державо- та націєцентровані зміни, спрямовані на завершення процесу фактичного усамостійнення та незалежнення України, по-друге, чи впливають трансформаційні процеси також на перетворення українців на повноцінну сучасну цивілізовану політичну націю; по-третє, чи йде процес консолідації української нації довкола спільної української ідеї, без чого, власне націєтворчий процес не може вважатись завершеним, а нація – розвиненою сучасною нацією; четверте: чи відбуваються трансформаційні зміни у напрямку повернення України до європейського цивілізаційного кола, до гурту країн якого Україна належить фактом

свого географічного становища; п'яте: чи зберігається етно-культурна та національна самобутність українців внаслідок змін, що відбуваються, і нарешті, шосте: чи дозволяють зміни говорити про становлення в Україні розвиненого та зрілого громадянського суспільства.

Ю. Пахльовська пише з цього приводу: «Що ж стосується стратегічного плану розвитку держави, то знову ж таки – це план інтеграції України в Європу. Якщо ми виконаємо по пунктах всі інтеграційні вимоги ЄС, це й буде шлях до європейської України і водночас до української України (виділ. авт.), в якій буде забезпечений захист також всіх інших національностей, включно з російською. Адже саме Європа – це простір реалізації націй, тобто – за польською формулою – співдружність “рівних з рівними, вільних з вільними”. Це і є “європейська ідея” – це закономірно також і “європейська ідея» [9, с. 42].

Крім того, враховуючи, що будь-які процесуальні зміни в окремому соціумі сьогодні неможливі поза глобалізованим світом, варто би з'ясувати, чи спрямовані ці зміни на утвердження людиноцентрованих (тобто орієнтованих на людину та її потреби) перемін на основі утвердження загальнолюдських цінностей. Адже, зрештою, універсальною європейською цінністю достатньо довгого часу розвитку Європи, власне, філософським принципом, на якому вона базується як цілісна культурна даність, є гуманізм.

Підсумовуючи все вище сказане, можна сформулювати твердження, що у практичному виразі все це зводиться до того, чи визнає насамперед європейське, а потім і світове співтовариство Україну як рівного та бажаного партнера у міжнародних стосунках внаслідок тих змін, що з нею відбуваються сьогодні, тобто в постсовєтському світі. У звуженому вигляді ця вимога сьогодні формулюється як створення на теренах України ефективного суспільства.

Одним із провідних теоретиків, який розробляв теорію ефективних суспільств та аналізував ситуацію в Україні у цьому розрізі є Богдан Гаврилишин. У своїй праці «До ефективних суспільств: Дороговкази у майбутнє» він пише: «Суспільства, держави мають значні відмінності щодо ефективності залежно від часу та країни. Економічне становище може характеризуватися як низькою продуктивністю при великій бідності, так і швидким економічним зростанням, процвітанням, а також стагнацією або занепадом. Зовнішнє політичне становище країни може змінюватися від сили і впливу до

відносного безсилля, а внутрішнє – від мирного, спокійного функціонування політичних інституцій при значних особистих та інституційних свободах і високому ступені добровільності у прийнятті системи управління до нав'язування сили, приборкання заворушень, масового терору, суспільних чвар, громадянської війни і революції» [3, с. 18]. Гаврилишин Б. вважає, що українська держава сьогодні йде в цілому правильним шляхом. І за якісь 15–20 років Україна досягне рівня розвитку сучасних європейських держав. «Фундамент у нас тепер досить солідний, базуючись на ньому, на зміні генерацій, можна бути оптимістами в оцінці майбутнього. Треба, проте, бути терплячими, бо пройде ще 15–20 років, аж поки ми очистимося від усіх наших інституційних хвороб, змінимо суспільний лад, станемо на впевнений шлях розвитку, ввійдемо до групи країн, які можуть собою пишатись» [3, с. 246].

Проте, у доповідній записці 2005 р. президентові В. Ющенкові та прем'єр-міністру України Ю. Тимошенку [11, с. 272–278], Б. Гаврилишин висловлював значно більшу занепокоєність тим, що відбувається в Україні. На думку експерта саме сучасне українське суспільство та його економіка є вкрай неефективними, далекими від сталого розвитку. Країна успадкувала від колишнього комуністичного режиму не лише відсталу ресурсоміську економіку, але і архаїчну, ще індустріальну свідомість, хоча увесь світ сьогодні вступив вже в постіндустріальну еру. Україна так і не змогла подолати спадщини СРСР і сьогодні її економіка є реальною загрозою її національним інтересам, бо в основному орієнтується на виробництво сировинних продуктів. За роки самостійності ще більше зросла низько технологічна спрямованість експорту внаслідок фактичного руйнування високотехнологічних галузей виробництва. Негативні тенденції поглиблюються і через глобальні проблеми, боляче відбиваючись на українському бутті. Демографічна ситуація, зазначає Б. Гаврилишин, є вкрай тяжкою. Дітей народжується замало, люди активного та репродуктивного віку виїжджають з країни, відбувається швидке старіння населення, розпад сімей, втрата наукового потенціалу країни. Всі ці негативні зміни поглиблюються вкрай тривожною екологічною реальністю.

«Ідеться, ясна річ, далеко не лише про суто політико-економічні та політико-технологічні питання: адже в методології Гаврилишина економіка визначальною мірою є похідною від

ціннісних настанов. Тому дослідник зазначає: «Якщо немає індивідуальної самопошани, колективної самопошани, то народ є не вартий і менш ефективний. В політичному, геополітичному і економічному світі менш ефективний, менш конкурентноздатний. Це є серйозна проблема. Мені здається, що її легше було б розв'язати, якщо б наші політичні інститути добре працювали, якби люди мали особисту і колективну самопошану» [11, с. 275].

В такій ситуації, безумовно, особливого значення набуває діяльність еліт. Проте, сьогодні з українськими елітами більше проблем, ніж позитивних надбань, особливо щодо їх провідного значення для суспільства. Не можна не погодитись із думкою Я. Яцківа: «Реального впливу на політичне життя українська еліта не має. Я пошлюся на людину, яку знають і поважають не тільки його прихильники, а й супротивники – Івана Михайловича Дзюбу. Нещодавно він сказав: «Наша еліта є псевдоелітою». За його словами, у нас відбувся раптовий викид залишків радянської партійної номенклатури, політичних кар'єристів, демагогів та сумнівного походження скоробогатків до цієї псевдоеліти. Все це призвело до того, що їхня споживацька ідеологія захопила все суспільство, тож нам від неї одним махом не позбавитися – це потрібно робити крок за кроком» [13, с. 43].

Серйозні проблеми на шляху побудови української України пов'язані із а) як її минулим, так і б) сучасним станом, який характеризується як посттоталітарний, постгеноцидний та постколоніальний з усіма витікаючими звідси проблемами. Характеристику сучасного українського суспільства як посттоталітарного, постгеноцидного та постколоніального дають чимало відомих українських вчених-аналітиків: Грабовський С., Дзюба І., Забужко О., Лісовий В., Лосєв І., Рябчук М. та багато інших. Проте вперше така характеристика сучасної української дійсності була запропонована Дж. Мейсом, який активно досліджував голодомор в Україні 1932–33 рр.

Крім погляду на трансформаційні процеси в Україні як ускладнені вище вказаною спадщиною більшою чи меншою мірою, існують і інші. Актуалізовано сьогодні й такий підхід, який вербалізовано у аналітичних матеріалах щодо України західноєвропейськими експертами, частина з яких кваліфікує Україну як «провалений державний проект». Позицію, близьку до цієї досить доказово викладено було у виступі Ігоря Лосєва на Міжнародній конференції Центру

українознавства «Україна, українці та українськість у історичному постанні та формах культурного досвіду», що відбулась 29 жовтня 2009 року. Тема доповіді звучала так: «Новітня бездержавність українців: XXI століття».

З іншого ж боку чимало сучасних українських дослідників вважають, що українська держава – це вже незаперечний факт, вона існуватиме за будь яких умов. Розмова може йти лише про її якість та особливості проявів певних характеристик та тенденцій. Так Наталя Яковенко вважає, що «...з погляду історика таку юну, всього-на-всього 18-річну, державу, як наша, поки що «роздивитися» не можна – вона лише в становленні. Проте, з іншого боку, не викликає сумнівів, що коли в наш час якась держава з'являється – їй уже не судилося щезнути. Адже тепер країну ніхто нікому не передає за правом спадку, та й сильні сусіди не прагнуть окупувати чужі території. ...Адже вигідніше маніпулювати й домінувати над квазі-незалежним сусідом, ніж мати клопіт із його територіальним приборканням. Перспектива гнітюча, але держава як така формально не зникає – з виборами, маріонетковим урядом, прапором, гімном тощо» [12, с. 13–14].

Величезного значення для успішної трансформації України набуває її об'єднання в єдину міцну державу та консолідоване суспільство. Проте, попри всі існуючі на сьогодні проблеми з цього питання, виникає чимало труднощів і чисто світоглядного характеру. «Радянська влада – це геноцид плюс плабеїзація всієї країни. Маємо справу зараз з результатом цього шизофренічного експерименту над людиною. Тому я з великим скепсисом ставлюся до гасла «об'єднаймося» тощо. Об'єднатися можна лише на основі чітко визначених критеріїв. Якщо основним вектором нашого мислення і нашої діяльності справді буде євроатлантична інтеграція, це буде конкретна праця на об'єднання України. Орієнтовані на демократію, по-сучасному мислячі громадяни є не лише на Заході і в Центрі України, а й на Сході і навіть на Півдні, незалежно від того, якою мовою вони розмовляють і яке походження мають. Тому об'єднання можливе саме на основі демократичних цінностей» [9, с. 42].

Інша проблема, з якою обов'язково стикається дослідник трансформаційних процесів, зокрема, філософ, це – який саме тип філософської рефлексії найадекватніше спроможний розкрити саму суть трансформаційних процесів у сучасних спільнотах, зокрема, і українсь-

кій. Це будуть класичні методології? Проте, вони навряд чи зможуть допомогти адекватно проінтерпретувати ті радикальні зміни, які відбулися вже і відбуваються сьогодні зі світом і з Україною як його невід'ємною частиною. Чи має сенс спиратись лише на посткласичні методології, зокрема, постмодерні. Чи варто шукати якийсь третій шлях, шлях певного синтезу класичних та посткласичних методологій, аналізуючи таке непросте явище, як суспільні трансформації. За версією класичних вже на сьогодні праць Ліотара, зокрема, «Стан постмодерну», сучасний світ вступив в ситуацію постмодерну, тобто постіндустріальну епоху. А це якісно новий, ще незвіданий стан світу. Можна довго сперечатись, чи має право на існування сам термін «постмодерн», проте варто визнати реальне існування принципово нової ситуації, в якій опинилось людство, починаючи з 60-х років ХХ століття. Зрештою сьогодні, у ХХІ столітті, як стверджує чимало філософів, світ вже перейшов до стану «постпостмодерну». І ці реалії теж варто враховувати при вивченні тих трансформацій, які переживає Україна. І методологічний вибір, зрештою, теж потрапляє у пряму залежність від світоглядної позиції дослідників. Ханна Арендт пише: «За осьової доби розпочався розвиток великих світових цивілізацій, котрі разом складають те, що ми зазвичай називаємо всесвітньою історією, і завершився період, який – через наступний розвиток – ми називаємо доісторичним. Якщо подумати про нашу власну добу в категоріях цієї історичної схеми, то ми легко дійшли б висновку, що виникнення людства як відчутної політичної реальності знаменує кінець того періоду, котрий розпочався за осьової епохи. Ясперс, у певному сенсі, згоден із широко поширеним поглядом, що наш час наближається до якогось завершення, проте він не згоден із апокаліптичними настроями, що зазвичай супроводжують такий діагноз. «Ми живемо так, ніби стукаємо у ще зачинені двері». Настільки очевидний для нас кінець краще розуміти як початок, найглибший сенс якого ми ще не в змозі осягнути. Наше сьогодні – змістовним, а не лише логічним чином – є проміжок між уже-не і ще-не. Тепер, після кінця всесвітньої історії розпочинається історія людства. У що вона втілиться, нам невідомо. Підготуватися до неї ми можемо за допомогою філософії людства, центральним поняттям якої стало би ясперівське поняття комунікації» [1, с. 118].

До наведеного вище долучаються і такі достатньо складні проблеми: яку модель брати за основу при дослідженні реальних змін. Наприклад, чи починати шукати витoki будь яких змін із самої людини, зміни особистості, орієнтуєчись насамперед на ліберальну модель світо розуміння. Так Г. С. Кисельов вважає, що «...уточнити наші уявлення про прогрес історії неможливо без урахування нерівноцінності та нерівномірності зміни індивідів. І тут, у свою чергу, не обійтися без звертання – вкотре вже – до понять “культура” та “цивілізація”» [5, с. 5]. Чи із суспільних процесів, які, фактично і є реальним прикладом існування чи відсутності позитивних, негативних змін у соціумі?

Здавалось би на перший погляд, що всі подібні питання можна легко відкинути. Проте саме вони мають вирішальну роль, коли мова заходить про аналіз реальної ситуації та її інтерпретацій в інтелектуальному просторі України.

Так, якщо виходити із ідеї зміни самої антропологічної реальності, як то пропонують ряд дослідників (див. напр.: Талько Т. Рефлексивно-антропологічні засади дослідження українського образу світу [10, с. 85–87]), то українська незалежність готувалась протягом всіх попередніх років української історії, та зокрема шістдесятниками. Якщо ж розглядати ситуацію з позицій принципів суспільних змін, то українська незалежність – факт випадковий, результат збігу певних обставин, щаслива неочікуваність, як то стверджує теж немало авторів., особливо ж серед російських аналітиків, які вивчають ситуацію в Україні. А звідси і віяло можливих моделей подальшої долі країни, аж до її «повернення у братні обійми» сусідньої Росії.

Якщо дотримуватись думки, що, як стверджує Т. Талько, «трансформаційні перетворення в українському суспільстві значною мірою базуються на рефлексивно-антропологічному підході до феноменів соціокультурного життя» [10, с. 85] і далі: «Антропологічна визначеність індивіда в епоху соціальних перетворень набуває особливого значення, а, отже, визнання важливості формування рефлексивно-антропологічного підходу до реалій сьогоднішнього буття суспільства стає невідворотним» [10, с. 86], то у такому контексті особливого значення набуває проблема суб'єкта – носія соціальних змін, насамперед, суспільної еліти. М. Михальченко зазначає, що в наш час в Україні існують три основні групи істеблішменту: 1) ті, хто прагматично дивиться на співвідношення ідеалів перетворень в країні та їх практичного

втілення і співвідносить все це з реаліями життя; 2) утопістів чи просто мрійників, які дуже гарно говорять високі слова про майбутнє та пропонують набір ідеальних конструкцій для трансформаційних процесів у фактично мало відомому їм суспільстві; 3) ті, для кого ні ідеали, ні прагматичні інтереси країни не мають жодного значення. Над усім домінує їх власний інтерес, для реалізації якого вони задіюють усі засоби, не зупиняючись перед антизаконними. Всі ці групи мають відношення до влади. Проте, видається, що саме третя група займає сьогодні домінуючі позиції у владі. А між тим, питання стоїть так: або перша група зможе оволодіти владою, або мова йтиме про загибель країни [6, с. 4].

Як справедливо зазначається у дослідженні «Національна ідея і соціальні трансформації в Україні», проведеному Інститутом філософії НАНУ, подібна ситуація призводить зрештою до панування «цинічного розуму». «Суть цього явища розкрив П. Слотердайк у праці «Критика цинічного розуму», показуючи, що цинізм пов'язаний зі своєрідними перетвореними формами новоєвропейської суб'єктивності як наслідку «невдалого (незавершеного) просвітництва», суб'єктивності, яка вже не вірить у традицію, й залишками традиційного світогляду, «що їх залишив світовий дух», однак використовує їх для цілей власного панування.

У такому своєму прояві відреставрований етос виступає як ідеологія, та вже не в Марксовому тлумаченні, тобто як хибна свідомість, коли люди «не усвідомлюють, що чинять», а у вигляді цинічного розуму, коли «вони добре усвідомлюють, що чинять, і, проте, продовжують чинити це». Цинічний розум цілком розуміє дистанцію між ідеологією та соціальною реальністю, однак не відмовляється від ідеології. Це вже не наївний розум – він у парадоксальний спосіб постає просвіщенною хибною свідомістю: чітко збагнувши, що за ідеологічними універсалами криються приватні інтереси, він аж ніяк не збирається відмовитись від цих універсалій. Цинізм був властивий європейському анти просвітництву, що стало одним із чинників виникнення фашизму та націонал-соціалізму. Він давався взнаки в радянській бюрократії, представники якої вже не вірили в ідею, але використовували її у своїх інтересах» [8, с. 44]. І далі: «Цинізм був властивий і нашій країні, коли влада (особливо під час виборів), брутално попираючи гідність і права громадян, застосовуючи соціальні та політичні техно-

логії, прагнули маніпулювати їхньою свідомістю, замість того, щоб вести з ними діалог, загавала з релігією, замість того, щоб чітко розмежувати державу і церкву, реабілітувала архаїчні традиції, міфи і інстинкти, замість того, щоб рухатися шляхом модернізації. І усе це задля продовження свого панування» [8, с. 45].

Сучасне розуміння громадянського суспільства, запропоноване Н. В. Мотрошиловою, розвивається в її теорії у контрверсії громадянське – «анти громадянське» суспільство. Вживати це поняття («антигромадянське суспільство») виправдано, на думку вченої, бо «1) Дана система не тільки не слугує абсолютній більшості громадян Росії (до чого люди, переважно належні до неї, начебто закликані своїм соціальним, службовим статусом), а сприяє систематичному та небаченому за своїми масштабами пограбуванню, обкраданню, пригніченню, приниженню більшості населення, громадян Росії. 2) Антигромадянською ця система є ще й тому, що формою та результатом її існування є нахабне (можливо й історично беспрецедентне) зневаження всіх норм права, позитивних традицій і звичаїв народу, моральних підвалин. Все це деморалізує суспільство, далеко відсуває досягнення таких цілей, як побудова правової держави та виховання правоправних громадян. 3) Теперішнім результатом є відчуження мас народу від влади, тоді як одним із принципів роботи громадянського суспільства є цивілізована взаємодія населення із державною владою на початках взаємної довіри та одночасного принципового контролю. 4) Антигромадянською ця система зв'язків та відносин є ще й тому, що в силу специфічних інтересів її членів – вона вже зараз опирається і буде відчайдушно опиратися побудові нормального, тобто масового та дієвого громадянського суспільства. Бо вона... зараз займає місце громадянського суспільства. А у випадку відповідних вимог зверху чи знизу вона буде маскуватися і створювати різні імітації та підробки, також і розбещувати, криміналізувати вже існуючі «суспільні організації» – словом створювати і підтримувати те, що Л. Кривих справедливо назвала «псевдогромадянським суспільством» [7, с. 30–32].

В дослідженнях українських філософів теж розробляється ідея антигромадянського суспільства. Проте, тут воно набуває означення «квазігромадянське». Аналізуючи реалії сьогодення в аспекті становлення громадянського суспільства в Україні, В. Б. Фадєєв, наприклад,

зазначає: «...не варто ігнорувати і точку зору тих дослідників, котрі вважають, що «громадянське суспільство» у пострадянському просторі є свого роду квазігромадянським суспільством. Тобто така його форма, яка, використовуючи інститути і структури «нормального» громадянського суспільства, здійснює протилежні функції: руйнує існуючий соціальний організм, ініціює виникнення конфліктів у всіх сферах суспільного життя, «впроваджує» у свідомість суспільства ідеї нетерпимості, агресивного індивідуалізму. Неповагу до законів та правил людського співжиття» [8, с. 233].

Як стверджує С. Жижек у роботі «Драгливий суб'єкт: відсутній центр політичної онтології»: «Перехід у Східній Європі від реального соціалізму до реального капіталізму призвів до низки обернень високого демократичного ентузіазму на посміховисько. Піднесені натовпи східних німців, які, збираючись навколо протестантських церков і героїчно кидаючи виклик терору Штазі, раптом обернулися на вульгарних споживачів бананів і дешевої порнографії; цивілізовані чехи, мобілізовані закликком Гавела та іншими культурними іконами, раптом обернулися на дешевих шахраїв, які ошукують західних туристів... Розчарування було взаємним: Захід, який почав з того, що зробив ідола з дисидентського руху на Сході, який він розглядав як новий винахід своєї власної втомленої демократії, розчаровано відвертається від сучасних пост-соціалістичних режимів як від суміші корумпованої экс-комуністичної олігархії та/або етнічних та релігійних фундаменталістів (не довіряють навіть лібералам, кількість яких скорочується, сумніваючись у їхній «політкоректності»: де їхня обізнаність у фемінізмі й таке інше); Схід, який почав з того, що зробив ідола з Заходу, який був для нього зразком повнозвучної демократії, що його треба наслідувати, опинився у вихорі безжалісної комерціалізації та економічної колонізації. Тож чи вартувало це все докладених зусиль?» [4, с. 256].

Виникає питання: «Яким же у нашу еру глобального капіталізму є відношення між універсумом Капіталу й цією формою національної держави? Можливо, це відношення найкраще було б позначити як «автоколонізацію» при безпосередньому мультинаціональному функціонуванні Капіталу вже немає звичайного протистояння між країнами-метрополіями та країнами-колоніями, будь-яка глобальна компанія ніби відрізає пуповину, що з'єднує її з материнською нацією, й ставиться до країни свого по-

ходження просто як до ще однієї території, яку треба колонізувати» [4, с. 268]. І далі: «На початку... капіталізм існує у межах кордонів національної держави й супроводжується національною торгівлею між суверенними національними державами), після цього йдуть відносини колонізації, коли країна-колонізатор підпорядковує й експлуатує (економічно, політично, культурно) колонізовану країну; останнім моментом цього процесу є парадокс колонізації, коли є лише колонії й немає країн, що колонізують, – владою, що колонізує, є тепер не національна держава, а глобальна компанія. Мине певний час, і ми не лише будемо носити шорти, виготовлені у Банановій Республіці, ми будемо також і жити у бананових республіках» [4, с. 268–269].

В такій ситуації, виходячи із світоглядних засад аналізу всіх вище наведених проблем, актуальним стає питання про те, чи повинно українознавство як науковий напрямок в сучасній соціогуманітаристиці, пропонувати практичні шляхи розв'язання проблем, наприклад, з елітами. Чи достатньо лише відслідкувати та проаналізувати реальні тенденції змін і надавши подібну інформацію в користування суспільству, очікувати що воно само буде використовувати на практиці подібні розробки? Яку позицію має зайняти наукове українознавство щодо проблеми вироблення національної ідеї? В сучасній суспільній opinio існує думка, що національну ідею мають виробити і надати суспільству інтелектуали і українознавці в першу чергу. Дехто ж стверджує, що ідею має виробити із себе суспільство. Тільки тоді національна ідея буде справді консолідуючою силою для усіх. Завдання ж інтелектуалів зробити її обґрунтованою і доказовою, надавши таким чином суспільній ідеї наукової виваженості.

Крім того, потрібно і світоглядна переорієнтація значної частини населення України, яке ще і до сьогодні залишається частково тоталітарним. О. Пахльовська роздумує з цього приводу: «А що говорити про стратегію «окультування» суспільства в плані його знання засад демократії, проблематики і життя демократичного світу? Офіційно проголошений курс на евроантлантичну інтеграцію викликав системний наступ Росії на Україну. І викликав також «системну» розгубленість Заходу, який бачить з боку України європейську риторику, але аж ніяк не стратегічний план інтелектуальної трансформації власного суспільства, ще цілком пост-

тоталітарного за багатьма своїми параметрами» [9, с. 42].

Усвідомлюючи подібні труднощі авторський колектив знайшов певний вихід із ситуації, подивившись на цю складну тему через зріз виділеного кола проблем, які, на нашу думку є 1) малодослідженими; 2) концептуально значимими. При цьому застосовувались ряд методологічних підходів, як вже класичних, наприклад, феноменологічний, так і нових, зокрема, синергетичний, постколоніальний та ґендерний.

1. *Арендт Х.* Люди за темних часів. – К.: Дух і Літера, 2008. – 320 с. 2. *Булатов М. О.* Світогляд // Філософський словник. – К.: Стило, 2009. – 575 с. 3. *Гаєрилішин Б.* До ефективних суспільств: Дороговкази у майбутнє: Доповідь Римському клубові. – Вид. 3-тє, доповн. – К.: Унів. вид-во Пульсари, 2009. – 245 с. 4. *Жижек С.* Дразливий суб'єкт: відсутній центр політичної онтології. – К.: ППС – 2002, 2008. – 510 с. 5. *Киселев Г. С.* «Тайна прогресса» и

возможность истории // Вопросы философии. – 2009. – № 2. – С. 3–19. 6. *Михальченко М.* Украинское общество: трансформация, модернизация или лимитроф Европы? – К: Институт социологии НАНУ, 2001. – 440 с. 7. *Мотрошилова Н. В.* О современном понимании гражданского общества // Вопросы философии. – М. – 2009. – № 6 – С. 12–32. 8. Національна ідея і соціальні трансформації в Україні: Монографія. – К.: Український Центр духовної культури, 2005. – 328 с. 9. *Пахльовська О.* Міжнародний контекст української проблематики // Універсум. – № 11–12. – 2009. – С. 5, 41–42. 10. *Талько Т.* Рефлексивно-антропологічні засади дослідження українського образу світу // Українознавчий альманах. Вип. 1: Український образ світу: особливості у світовому контексті. – К.: Київський ВПЦ «Університет», 2009. – С. 85–87. 11. Феномен соціоприродних систем. Світоглядно-методологічні нариси. Монографія. – К.: ПАРАПАН, 2009. – 284 с. 12. *Яковенко Н.* Історія України не є часом втрачених можливостей // Сучасність. – № 10. – 2009. – С. 3–14. 13. *Яцків Я.* Ми втрачаємо необхідний «фільтр» – мораль // Універсум. – № 11–12. – 2009. – С. 43–44.

Тетяна Ємець

Становлення українознавства як вияв процесу націєтворення

Українське націєтворення мало складні періоди в своїй історії, включно із негативними трансформаціями. В статті проаналізовано історію українського націєтворення через дослідження розвитку науки «українознавство».

The creation of the Ukrainian nation had difficult periods in its history including its negative transformations. The history of the Ukrainian nation's creation through the research of the development of the Ukrainian studies is analyzed in the article.

Попри періоди бездержавності, попри процеси асиміляції, національна самосвідомість як унікальний феномен духовного життя українського народу ще раз в новітній українській історії довела свою життєздатність. Зараз, в роки після здобуття українцями державності, коли націєтворення стало реальним фактором суспільних змін, вивчення чинників формування та напрямів еволюції національної ідентичності українців є актуальною темою наукових досліджень.

О. Бочковський писав: «Націю символічно можна порівняти з річкою, береги якої викликають ілюзію тривкості форми, але яка вічно пливе, змінюючи своє русло» [2, с. 11]. Послідовні перетворення національної ідентичності в процесі формування української нації, трансформації українського соціуму є предметом дослідження багатьох галузей сучасної української гуманітаристики. Чільне місце серед різноманітних напрямів аналізу займає українознавство. Вивчення ґенези українознавчих досліджень, а саме, появи та розвитку галузі науково-

го пізнання «українознавство» дозволяє залучити широке коло історичних матеріалів щодо подій, постатей та інституцій, пов'язаних зі становленням українознавства як науки та українським націєтворенням загалом. Становлення українознавства в такому ракурсі виступає конкретним виявом трансформаційних процесів в українському соціумі.

Однією із засад дослідження трансформаційних процесів в українському соціумі є принцип дотримання конкретно-історичного підходу. Просторово-часовий вимір такого аналізу відповідає інтегративності українознавства.

Досліджуючи ґенезу українознавства, перш за все слід зазначити, що процес виникнення та удосконалення українознавчих досліджень тісно переплетений із процесом самоідентифікації українців. Сучасні українознавці наголошують на тому, що поява і теоретичне осмислення українознавчих студій як окресленого кола тем у рамках гуманістичних наук пов'язане з формуванням української ідентичності (В. Крисаченко, О. Мостяєв), тобто, пробуджен-

ням інтересу спільноти до своєї історії, території, своєрідності національного буття, та є виявом самоусвідомлення народу (Я. Ісаєвич).

Загальноновизнаного підходу до етапізації процесу формування українознавства як галузі наукового пізнання дотепер не вироблено. Деякі дослідники шукають елементи українознавчих розвідок, починаючи з часу Київської Русі (П. Кононенко, І. Крип'якевич). Інші вчені наполягають на аналізі кінця XIX – початку XX століть (Я. Ісаєвич, В. Крисаченко, О. Мостяєв). Позиція останніх обґрунтовується тим, що саме в цей період набув оформлення процес українського націєтворення.

О. Бочковський, який зробив значний внесок в історико-філософське осмислення світового націєтворчого процесу, наголошував, що процес становлення модерної української нації відбувався одночасно зі становленням інших європейських націй. Він підкреслював, що в царській Росії національні дослідження започатковували українці. Мотивом «зацікавлення національною справою» стало те, що «наукова теорія мала підсилити і виправдати національно-визвольну практику й змагання... народів, які у XIX столітті національно прокинулися і були втягнені у вир всеєвропейського національного ренесансу» [2, с. 27].

Підтримують цю позицію і сучасні українознавці В. Крисаченко та О. Мостяєв, які зазначають, що «європейські націоспецифічні науки [виникли] як елемент національного відродження та раціонального системного осмислення національного буття. Це допомогло інтелектуальній еліті усвідомити місце свого народу у тій чи іншій культурно-цивілізаційній спільноті та у світі у цілому» [10, с. 11].

Перебіг процесу становлення української нації обумовлений особливостями української етнокультури, до яких український філософ А. Бичко відносить «послідовне знищення національної самостійності України, «всмоктування» інтелектуального потенціалу державами-поневолювачами (спочатку Польщею, потім Росією), [що] сприяло виробленню орієнтації на народну творчість» [1]. На цю ж особливість українського націєтворення вказує також історик І. Лисяк-Рудницький, який пише як про відсутність «тягlosti» в українській історії через втрату державності, так і про знищення носіїв високої культури – української еліти, яка «в першу чергу падала під ударами ворожих сил та несприятливих обставин» [11, с. 145]. В таких умовах здатною до збереження само-

бутності виявилася лише народна культура, в осерді якої й творились підвалини для подальшого національного становлення.

Але народна культура здатна була, передовсім, зберегти, «законсервувати» здобутки. І. Лисяк-Рудницький писав: «В українській історії консерватизм, як стихійна духовна настанова великої частини суспільства, відіграв визначну роль і виявився у міцному збереженні рідної мови, віри, звичаїв і обрядів, традиційних форм родинного й громадського життя. Така настанова допомогла зберегти українську національну ідентичність в умовах бездержавності й чужоземних окупацій» [12, с. 125].

Для подальшого ж розвитку потрібна була еліта, яка спрямувала би та очолила трансформації. Видатний український історик та суспільний діяч М. Грушевський писав про те, що численні несприятливі історичні події заважали нормальному перебігу становлення української державності та розвитку національної культури. Та, не дивлячись на всі перепони, формування української нації не припинялось: якщо не в сфері державотворення, в періоди поневолення нашої землі різноманітними загарбниками, то в культурницькій сфері становлення самосвідомості українців все-таки відбувалося. На думку М. Грушевського, українське духовне відродження розпочалося в Західній Україні у XVI ст. як закономірне продовження західних реформаційних інтелектуальних і соціальних рухів XIV–XV ст. «Зріст західноукраїнських міст, викликаний першими успіхами торговельного капіталізму, утворив ту соціальну верству, котра могла сприяти і використати ці відродженчеські гасла» [4, с. 357]. Це були галицькі інтелігенти, переважно духовенство.

Пізніше, на початку XVII ст., через спротив феодалізму Польщі, центр українського відродження перемістився до Києва, де відродження культурних та історичних традицій відбувалося завдяки козацтву. Спільниками козацтва стали нащадки давніх українських родів, які вели свій родовід від династій княжої Русі. Вони намагалися боротися із вимиранням та спольщенням, відроджуючи традиції княжого меценатства в освіті й релігії.

Становлення суто наукових досліджень в Києві на початку XVII ст. відбувалося в основному в Києво-Печерській Лаврі, де, на той час, сконцентрувались духовні сили української спільноти, де перебували мислителі та просвітителі, які мали в своєму розпорядженні бібліотеку та друкарню. Печерські ченці ство-

рили Братський монастир та організували Братську школу. При підтримці козацтва і шляхти Київське братство, засноване у 1615 р., взяло на себе обов'язок збереження української культури, насамперед, виховання та навчання молоді. Навколо Братської школи, пізніше навколо Києво-Могилянської академії гуртувалося все культурне життя Києва. Світська інтелігенція переважно складалася із випускників Академії. До середини XVIII ст. в монастирях та парафіях сформувався значний осередок вченого духовенства, який став підґрунтям культурного життя в наступні роки.

М. Грушевський наголошував на тому, що історичні умови, на жаль, уповільнювали остаточною «кристалізацію» поняття української окремішності, тому, відповідно, ідея дослідження України та українського народу в його цілості не акцентувалась у наукових розвідках. Та, не зважаючи на несприятливі умови, все ж з'являлися твори, які вже можна було означити, як літописи українського життя. Зокрема, Львівський літопис першої половини XVII ст., Хроніка Феодосія Софоновича та інші. У Західній Європі також з'являються публікації, які можна назвати «українознавчими» – найвідомішим є «Опис України» Г. Л. де Боплана. Як робить висновок Я. Ісаєвич, «українознавчі дослідження в сучасному розумінні слова зароджуються на межі XVIII–XIX ст., значною мірою внаслідок зацікавлення освічених кіл Лівобережної України миналим Гетьманщини» [6, с. 271].

У більшості своїй такі розвідки були аматорськими. Професійна наука була малорозвиненою та підпорядковувалась вимогам імперської ідеології. Один із найвідоміших сучасних освітніх та наукових закладів в Україні – Київський національний університет імені Тараса Шевченка – до 1860-х рр. не мав значного наукового та культурного значення. Це був провінційний навчальний заклад. Загалом, влада, проголошуючи наміри боротися «проти польщизни і католицтва», насправді «провадила антиукраїнську політику» [4, с. 357]. Прагнення досліджувати власні проблеми та свою історію місцева інтелігенція вимушена була реалізувати в різних наукових товариствах та комісіях і комітетах. Але навіть перелік таких українознавчих інституцій уже свідчить про силу відроджуваного національного самоусвідомлення. У 1836 р. було засновано «Комитет для изыскания древностей». У 1843 р. він був замінений «Временною Комиссиею для разбора древних актов». У 1851 р. було створено «Ко-

миссию для описания губерний Киевского учебного округа». Збиранням і вивченням матеріалів з історії України та української культури займалися Церковно-археологічне товариство при Київській духовній академії, засноване у 1872 р., Історико-філологічне товариство при Харківському університеті, засноване у 1877 р. У 1869 р. у Російському географічному товаристві почала працювати «Експедиция в Юго-Западный край», де активну збирацьку діяльність провадив П. Чубинський. Згодом, у 1873 р., виник київський відділ Географічного товариства. Але у 1876 р. його діяльність було припинено через українське спрямування. Історичне товариство імені Нестора Літописця, затверджене у 1873 р. мало «характер суто офіційний і підкреслено “общерусский”» [4, с. 351], як писав М. Грушевський. Щоправда, з 1877 р. по 1887 р., коли його очолювали О. Котляревський та В. Антонович, товариство в межах лояльності до офіційної влади провадило українознавчі дослідження.

М. Грушевський вважав діяльність української та українофільської київської громадськості набагато більш продуктивнішою, ніж роботу офіційних комісій. М. Грушевський писав, наприклад, що коли у 1888 р. історичний місячник «Киевская старина» (1882–1907) перейшов у розпорядження Київської Громади, він став не тільки українознавчим виданням, а й справжнім науково-дослідним осередком.

Велике значення для розвитку українознавчої фактажевої бази даних мала діяльність численних церковно-археологічних і архівно-краєзнавчих товариств в губернських містах Наддніпрянської України, а також Товариства дослідників Кубані в Катеринодарі. Слід наголосити, що серед засновників і членів таких товариств були не лише українські патріоти, а й ті краєзнавці, для яких не був істотним загальноукраїнський контекст місцевої історії. Цензурними умовами, а частково й рівнем національної свідомості членів названих товариств можна пояснити вживання в більшості публікацій, які фактично були українознавчими, таких термінів як «малоруський», «малоросійський», або просто «руський». Попри це, як вважає Я. Ісаєвич, сам факт заснування, наприклад, у 1843 р. в Києві Археографічної комісії став «першим істотним кроком у напрямі державної інституалізації українознавства» [6, с. 273]. Хоча Комісія діяла при генерал-губернаторові й мала на меті обґрунтувати урядову політику, всі її

документальні публікації були присвячені історії України.

Зусиллями прихильників української культури українознавство започатковувалось і в освітній сфері. У вищих навчальних закладах з'являлись кафедри, які можна вважати українознавчими: з 1849 р. у Львівському, з 1875 р. у Чернівецькому університетах було впроваджено викладання української мови й літератури.

Посилення утисків української культури в Російській імперії у другій половині XIX ст. призвело до переміщення осередків українознавчої роботи на Західну Україну. В тій частині України, що належала тоді до Австро-Угорської імперії, діяли більш ліберальні закони. Там науковий поступ не нищився так брутально і безжально як в Російській імперії. У Львові в 1873 р. було засновано літературне Товариство імені Шевченка, згодом – Наукове товариство імені Шевченка. Я. Ісаєвич назвав НТШ «загальноукраїнською науковою інституцією, національною не лише за змістом діяльності, а й за всіма формальними ознаками... Перетворення його в 1893 р. з літературного в наукове слід вважати зламним етапом у процесі інституалізації українознавства. З'явилась нарешті установа, яка взяла на себе організацію систематичних досліджень у всіх головних галузях українознавчих студій і заповнення прогалін в дотеперішніх знаннях про Україну» [6, с. 273].

Складна історія діяльності НТШ у Львові є ілюстрацією історії становлення науки «українознавство» в умовах бездержавності нації. Товариство існувало в значній мірі завдяки фінансовій підтримці громадськості. У січні 1940 р. його було ліквідовано радянською владою. Але діяльність НТШ відновилась завдяки тому, що серед сотень тисяч емігрантів з України в роки Другої світової війни було багато дійсних членів НТШ. Одним із перших з ініціативою відродження діяльності НТШ в еміграції виступив В. Кубійович. Це сталося 30 березня 1947 р. у м. Мюнхені. Після масового переїзду українських емігрантів до Північної Америки, у США та Канаді, а також у Австралії були відкриті філії НТШ. Європейський центр НТШ у 1951 р. перемістився до Франції, у містечко Сарсель, на північній околиці Парижу. Уже в перші роки незалежності діяльність НТШ в Україні було відновлено.

На початку XX ст. продовжувачем традицій НТШ стало Українське наукове товариство в Києві.

Після послаблення імперського тиску в Росії, внаслідок революції 1905 р., у Наддніпрян-

ській Україні активізувалось національно-культурне відродження та розвиток українознавчих досліджень. В 1907 р. у Києві засновано за зразком НТШ Українське наукове товариство. Головою Товариства було обрано М. Грушевського. Статут УНТ розроблений ініціативною групою співробітників журналу «Киевская старина». На думку В. Онопрієнка, в УНТ переважала «гуманітарна тематика, яка визначила і наступну структуру українознавчих досліджень, зокрема постановку у 20–30-ті роки в Академії наук України комплексних досліджень природи і людини. Гуманітарна тематика досліджень сприяла розвитку національної самосвідомості і обґрунтуванню підвалин української культури» [13, с. 116]. Пізніше, в роки посилення ідеологічного тиску радянської системи, гуманітарна спрямованість роботи НАНУ була замінена орієнтацією на прикладні дослідження, особливо у сфері, причетній до функціонування військово-промислового комплексу економіки.

Українське наукове товариство в Києві уже з перших років існування вважало своїм головним завданням українізацію науки. З початком Першої світової війни діяльність УНТ припинилася, але після Лютневої революції 1917 р. була відновлена. В той період бурхливого розквіту зазнало все національно-культурне життя України. Це можна вважати підтвердженням неперервності українського культурного розвитку навіть за часів жорстоких репресій проти всього українського. Наукова діяльність не лише набула національного забарвлення, але й значно прискорилося в розвитку, що є свідченням важливості і значущості фактору вільного національного розвитку для загального прогресу та цивілізаційного поступу. Наукова робота на початку XX ст., в умовах посилення ліберальності в суспільному житті Російської імперії, з малоросійської, українофільської почала перетворюватися на суто українську, здатну впливати на національне життя, розвивати українську культуру.

Загалом, Наукове товариство імені Шевченка у Львові та Українське наукове товариство в Києві мали завданнями не лише підготовку наукових кадрів і організаційних форм для розвитку сучасної української науки та створення національної академії наук, але й виконували очільницьку місію в українському націєтворенні. Найважливішим завданням була українізація суспільного життя. Частково реалізувати ці прагнення вдалося лише після Лютневої революції 1917 р. Тимчасовий уряд, на вимогу

Центральної Ради, в межах загальної демократизації суспільного життя видав розпорядження дозволити у повітах та волостях, де більшість становлять українці, відкривати українські школи і, таким чином, розпочав українізацію освіти та науки в Україні. Після втрати Тимчасовим урядом влади естафету українізації підхопила Центральна Рада. Пізніше, за Гетьманату, українізація не припинялася, не дивлячись на прихований спротив існуючого режиму. Після встановлення влади Директорії українізація знову посилилась. Навіть прихід до влади більшовиків не здатен був одразу зупинити цей процес. В рамках «коренізації» українізація продовжувалась до 1933 р.

Отже, слід зауважити, що українське націєтворення, загалом, та процес формування українознавства, зокрема, не завжди мали поступальне спрямування. Д. Дорошенко з боєм відзначав, що українознавство, як наука, рідко коли перебувало у сприятливих умовах для свого розвитку [5].

Характерною прикметою процесу становлення українознавства як науки у ХХ ст. стали довгі періоди припинення не лише поступального розвитку, але й існування цієї науки в Україні. Національна еліта цілеспрямовано винищувалась тоталітарною імперською владою, особливо в роки панування радянської влади. Народні маси також зазнали величезних людських втрат в роки голодомору. Принцип спадкоємності не міг бути реалізованим, адже в роки панування комуністичної ідеології перервався процес послідовних змін українського соціуму. Переслідувався розвиток всього національно самобутнього, а натомість – насаджувалась консервація ідеологічно вивічених проявів існування національного соціуму, заохочувалась так звана «шароварщина», що призводило до деградації національної культури, тобто відбувалась негативна трансформація.

Поступ українського націєтворення у цей складний час продовжувався завдяки зусиллям численних представників української діаспори. Визначальним у цьому стало те, що друга і третя хвилі української еміграції були, на відміну від першої, не економічними, а політичними. Об'єднуючими чинниками для української діаспори стали релігійні та політичні переконання. Саме ідейна згуртованість дозволила українцям закордоння довгий час успішно опиратися асиміляції. Але завданнями української діаспори були не лише взаємодопомога та спротив асиміляції, а й продовження націо-

нальної розбудови, яка в окупованій радянською владою Україні жорстоко придушувалась.

Після проголошення незалежності держави Україна, наука «українознавство» нарешті отримала можливість розвиватись й у материковій Україні.

У Київському національному університеті імені Тараса Шевченка було організовано Інститут українознавства, нині це – Центр українознавства філософського факультету. Міністерство освіти і науки України також започаткувало Науково-дослідний інститут українознавства. У Львові було відкрито Інститут народознавства, а Академічний інститут суспільних наук реорганізовано в Інститут українознавства імені Івана Крип'якевича. Кафедри українознавства створено в багатьох вищих навчальних закладах. При цьому Я. Ісаєвич критично зауважує, що «необхідність мати в навчальних планах ВНЗ українознавство аргументують недостатністю наявних у планах годин для окремого викладання головних українознавчих дисциплін» [6, с. 275]. Цим він підкреслює, що українознавство не співмірне механічній сумі різногалузевих знань про Україну.

Реалізувати конкретно-історичний підхід у дослідженні українського націєтворення можливо також і через аналіз розвитку українознавства шляхом висвітлення здобутків визначних представників цього напрямку наукових досліджень. Адже це дозволяє використовувати надзвичайно широкий масив матеріалів, що стосуються як спадщини цих постатей, так і особливостей епохи їхньої діяльності. Крім того, компаративістський аналіз позицій вчених-українознавців минулого дає можливість прискорити становлення методологічної бази сучасного українознавства як галузі наукового пізнання.

Даній проблематиці присвячені праці дослідників з різних наукових сфер. Для розвитку історіографії українознавства багато зробив історик Я. Калакура [7]. Етнополітолог О. Гринів в своїй концепції націології використав аналіз позицій видатних діячів української культури [3]. Філософ В. Крисаченко долучив до наукового обігу численні українознавчі праці від найдавніших джерел до сьогодення [8; 9].

У сучасному націєтворенні місце гуманітаристики має стати визначальним. Українознавство як складова української гуманітаристики може і повинно зайняти чільне місце у цьому процесі. Особливо зараз, у зв'язку з проблемою подолання спадку тоталітарної радянської

ідеології та формуванням модерної української нації.

Але, слід зауважити, що як галузь наукового пізнання українознавчі дослідження не можуть обмежуватись лише націєтворчими проблемами. Виходячи на рівень світової науки українознавство сприятиме входженню української спільноти до світового культурного простору.

1. Бичко А. Культурна матриця української ментальності // Мала енциклопедія етнодержавознавства / НАН України. Ін-т держави і права ім. В. М. Корецького; Редкол.: Ю. І. Римаренко (відп. ред.) та ін. – К.: Довіра: Генеза, 1996. – С. 88. 2. Бочковський О. Вступ до націології. – К.: «Генеза», 1998. – 144 с. 3. Гринів О. Українська націологія: ХІХ – початок ХХ століття. Історичні нариси. – Львів: Світ, 2005. – 288 с. 4. Грушевський М. Три академії // Хроніка – 2000. Український культурологічний альманах. – К.: Фонд сприяння розвитку мистецтв, 2002. – Вип. 49/50. – С. 346–362 5. Дорошенко Д. Розвиток науки українознавства у ХІХ – на початку ХХ ст. та її досягнення // Українознав-

навство. Хрестоматія. Кн. 2. – К., 1997. – С. 305 6. Ісачевич Я. Українознавство – україністика – українські студії: термінологія, обсяг, суспільний контекст // Покликання університету: 36. наук. пр. / Відп. ред. О. Гомілко. – К.: РІА «Янко»; «Веселка», 2005. – С. 266–278 7. Калакура Я. С. Українська історіографія: Курс лекцій. – К.: Генеза, 2004. – 496 с. 8. Крисаченко В. С. Українознавство: Хрестоматія-посібник: У 2 кн. Кн. 1 / Передмова П. П. Кононенко. – К.: Либідь, 1996. – 352 с. 9. Крисаченко В. С. Українознавство: Хрестоматія-посібник: У 2 кн. Кн. 2 / Передмова П. П. Кононенко. – К.: Либідь, 1997. – 464 с. 10. Крисаченко В. С., Мостяєв О. І. Україна: природа і люди. – К.: НІСД, 2002. – 624 с. 11. Лисяк-Рудницький І. Роля України в новітній історії // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. В 2 т. Т. 1 / Пер. з англ. М. Бадік, У. Гавришків, Я. Грицака, А. Дешиці, Г. Киван, Е. Панкеевої. – К.: Основи, 1994. – С. 145–171 12. Лисяк-Рудницький І. Консерватизм // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. В 2 т. Т. 2 / Пер. з англ. У. Гавришків, Я. Грицака. – К.: Основи, 1994. – С. 125–129 13. Онопрієнко В. І. Історія української науки ХІХ-ХХ століть: Навч. посіб. – К.: Либідь, 1998. – 304 с.

Олександр Мостяєв

Процеси трансформації та модернізація соціуму: світовий контекст та українські особливості

У статті розкриваються основні поняття трансформації та модернізації; характеризується специфіка сучасного розуміння модернізації. Коротко охарактеризовано етапи модернізації та перехідні періоди в історії українського соціуму. Відзначено специфічні особливості трансформації України у минулі часи та особливості сучасної перехідного періоду.

Author reveals the main concepts of transformation and modernization and characterizes them according to the specificity of modern understanding of modernization. The stages of modernization and transition's periods in the history of the Ukrainian society are briefly characterized. The specific features of the transformation of Ukraine in the recent times especially considered modern transitional period are noted.

Після здобуття Україною незалежності очікувались проведення послідовних і ефективних реформ, перехід до сучасної ринкової економіки, піднесення української культури та модернізація успадкованої від радянських часів, однобічно розвиненої науки. Однак, вже майже 20 років, як український соціум «застряв» у перехідній епосі, реформи проведені непослідовно і частково, занепадає українська культура і наука, а політична система перебуває у хронічній кризі. Причинами цього є складний комплекс чинників, укорінений у кількасотлітній досвід модернізації українського соціуму – процес, який розпочався у середині ХІХ ст., і його особливості досі впливають на сучасні процеси трансформації у вигляді тенденцій, що мають вагомий (якщо не критичний) інерційний запас. Причини такого стану – не тільки в успадкуванні радянських політико-правових структур, але й у відсутності у провідних політиків ефек-

тивних раціональних уявлень про напрямки необхідного для сучасної України реформування економіки та створення умов для піднесення культури українського соціуму.

Відтворення соціальних структур та їхня зміна тісно взаємопов'язані – наприкінці ХХ ст. відбулося відновлення української незалежності в умовах інерції радянських псевдодержавних структур, що існували протягом більше, ніж двох поколінь і тому закріпилися у ментальності та інтересах правлячої еліти, і хоча у перші роки незалежності відбулися певні трансформації, зумовлені як зміною поколінь, так і суспільною необхідністю, але вони мали загалом ситуативний та вимушений характер і спричинювалися швидше відповідями на критичні економічні та політичні кризи, аніж раціональними уявленнями про реальну перспективу розвитку соціуму.

Основні поняття трансформації. Поняття трансформація походить від пізньолатинсько-

го *transformatio* – перетворення. Воно позначає будь-які перетворення, зміни виду, форми та суттєвих властивостей будь-чого. Під *соціальною трансформацією* тепер розуміються процеси якісних змін у суспільствах або соціальних системах. Себто, йдеться про радикальні і всеосяжні перетворення, що відбуваються у будь-який час (а не тільки опісля революції, як це розумілося у класичному марксизмі).

Такі трансформації охоплюють організаційні виміри суспільств, хоча базуються і на матеріальних (технологічних), і на ідеальних (у сфері суспільної свідомості) змінах. Для соціології при дослідженні трансформацій найбільш суттєвим є те, що змінюється поле зв'язків між людьми, способи та структура їхньої взаємодії.

«Трансформація» передбачає зміни якісні, зокрема – впровадження у суспільство не тільки принципово нових структур та елементів, але і – головне – способів його функціонування. У цьому плані український соціум зазнає трансформації від самого початку свого формування – становлення перших ранньодержавних об'єднань антів та полян. Однак, трансформація, що безпосередньо призвела до формування сучасного типу соціуму, розпочалась з середини XVI ст., коли набули чинності процеси, що призвели до прискорення та динамізації розвитку суспільства, котрі породили зміни як у матеріальній базі суспільства, так і в його духовній сфері, і котрі з часом заклали основи капіталістичного індустріального суспільства. Власне, це були відгомони процесу світового масштабу, що охопили Західну цивілізацію, східною периферією якої була Україна. На Заході вони були започатковані релігійними реформами, пов'язаними із протестантизмом, які з часом призвели до секуляризації суспільства, впровадження ринкових відносин як провідного суспільного регулятора, а згодом – до індустріалізації. В Україні ж трансформаційні процеси відбувались у своєрідний спосіб, піді впливом розвитку країн Заходу, мали неповний та неповільний характер.

Для зазначених процесів зазвичай використовують термін *модернізація*, котра розглядається як частина більш широкого процесу трансформації і виражає взаємообумовлені суспільні процеси та зміни в усіх соціальних інститутах, які супроводжують процес переходу від традиційних до модерних суспільств. Модернізаційні зміни передбачають удосконалення, покращення, оновлення соціальних систем, себто супроводжуються інноваціями та зміна-

ми параметрів функціонування суспільств [16, с. 3–22].

Важливими елементами трансформації є процеси «переходу» або «транзити». Перехід має обмежені часові та просторові рамки і рано чи пізно має закінчитися. Трансформація ж – це процес постійних змін, як еволюційних (можуть тривати сотні років), так і більш швидких (перехідні періоди, котрі можуть тривати десятки років) та відносно «миттєвих» (в історичному вимірі – революції, що відбуваються за декілька років).

Перехідний період – це історично нетривкий час (від декількох років до декількох десятків років), в якому поєднано ознаки соціумів як попередньої, так і наступної епохи. Себто, це поняття задається вектором часу – воно передбачає погляд як у минуле, так і в майбутнє і, отже, перебування соціуму у цьому періоді може «відчуватись» сучасниками, однак остаточний вердикт щодо початку та завершення періоду можна винести лише через десятки років після його завершення. Перехідність сьогодення можна визначити, але досить важко, оскільки при цьому має бути визначений майбутній стан соціуму, однак у перехідний період він часто або взагалі невідомий, або уявляється дуже абстрактно. Тому визнання перебування у «перехідній епосі» може мати досить формальні підстави і диктуватись загальною нестабільністю соціуму, яка переживається швидше емоційно, ніж раціонально; швидше декларативно, ніж на рівні раціональних доводів. Тож якщо уряди перехідної епохи не тільки мають на меті досягнення певного стану суспільства, але і чіткі програми реформ, а суспільство не чинить активний чи пасивний спротив їх проведенню (перш за все це стосується правлячих еліт), то перехідна епоха має більш швидкий перебіг і стає справді ефективною, може відбутися у межах життя одного покоління (25–30 років). Діяльність трансформаційних еліт може або пришвидшити, або уповільнити досягнення такого стану.

Поняття перехідного періоду еквівалентне поняттю «фазовий перехід» у природничих науках, а у синергетичних теоріях – «біфуркаціям». Останній термін позначає стан, коли суспільство опиняється перед певними альтернативними шляхами розвитку, вибирає один із них і набуває нових якостей на підставі реалізації одного з декількох можливих (себто, потенційно наявних у соціумі) каналів еволюції.

В Україні у перші роки незалежності мав місце досить характерний приклад перехідної епохи – стану між соціалізмом і капіталізмом, що охопив всі сфери соціуму: конкретні радянські методи управління економікою та державою поєдналися із формальними цілями модернізації та капіталізації. Суперечливість цієї перехідної епохи була зумовлена синтезом радянщини і досить абстрактних уявлень про капіталізм, що відбулося на розвитку різних сфер соціуму:

- на економічній (поєднання державного примусу щодо підприємців і тим чи іншим способом обмежених ринкових елементів);

- на етиці бізнесу (бажання створити сучасну ринкову економіку та панування кримінальної підприємницької ментальності, успадкованої від радянської тіньової економіки та базованої на позаринкових, особистих зв'язках);

- на соціальних установках (інерція патерналістських установок, некапіталістичної трудової етики, але у той же час – домагання високого споживання та добробуту, подібного до розвинених країн);

- на громадянській (вже не тоталітарний корпоративізм, але ще і не громадянське суспільство – делегативна демократія як комплекс сподівань на ефективного лідера, що втілить сподівання широких мас);

- на політичній (авторитаризм як перехід між тоталітаризмом і демократією – надія на авторитарний режим, що зможе збільшити загальний добробут).

Втім, слід зазначити, що і в межах Європи модернізація відбувалася нерівномірно. Можна визнати проблемним питання, чи була органічною модернізація для країн Центральної і Південної Європи. Адже для чималої кількості цих країн еталонними були державний устрій, суспільство, культура найбільш розвинених держав Європи, перш за все Англії та Франції. Однак, і в цих регіонах фактично здійснювалися національні проекти модернізації.

Тому розроблена ще одна, можливо, більш адекватна до історичних реалій, типологія, що визнає наявність трьох типів модернізації:

- ендегенна, котра здійснювалася країнами на власній основі (Європа, США і т. п.);

- ендегенно-екзогенна, що здійснюється країнами на власній основі, нарівні як і на основі запозичень (Росія, Туреччина, Греція і т. д.);

- екзогенна, що здійснювалася імітаційними, імітаційно-симуляційними й симуляційними способами на основі запозичень за відсутності власного підґрунтя [4].

Остання як раз і характерна для більшості колишніх колоній, у той час як ендегенно-екзогенна відбувається переважно у колі країн, що оточують західні. Зокрема, українську модернізацію можна віднести до ендегенно-екзогенного типу, оскільки для неї характерне поєднання власних та запозичених інститутів і традицій.

Модернізація в історії західних країн та багатьох країнах ендегенно-екзогенної модернізації мала два етапи:

- період, коли зберігалися традиційні інститути (включаючи державні), які із різним (однак, достатньо високим) ступенем активності прилучалися до процесів прогресивної трансформації;

- період, коли традиційні інститути або елімінувались, або перетворювались (осучаснювались).

У країнах органічної модернізації процес розпочався із розвитку капіталізму і, зокрема, пов'язаної з ним трудової та підприємницької етики, т. зв. «духу капіталізму». Така модернізація тісно пов'язана з капіталізмом, по суті капіталізація і модернізація у цих суспільствах були одним і тим же процесом. *Капіталізм* – раціоналізоване, ефективне виробництво товарів, котре супроводжується гонитвою за прибутком і засноване на приватній власності та індивідуальних підприємницьких зусиллях [19, с. 296]. Він постав завдяки тому, що буржуазія і буржуазні держави тут найбільш активно і з власних економіко-ментальних позицій впливали на процес модернізації.

З іншого боку, процес зародження сучасної епохи модерну у культурному плані сягає другої половини XV – початку XVI ст. і уґрунтовується такими процесами, як Ренесанс, Гутенбергова революція, Великі географічні відкриття та Реформація. Від цих процесів має своє коріння капіталізм як соціокультурна система, інститути котрої базуються на первинності накопичення капіталу, а також покаранні тих, хто намагається слідувати іншим пріоритетам [2, с. 15–17].

Таким чином, ендегенна (органічна) модернізація відбувалася способом капіталізації на ґрунті модернізованих традицій (Західна Європа); ендегенно-екзогенна модернізація здійснювалася країнами, що мали вагомий культурний (Японія, Туреччина, Греція), ресурсний (Росія), культурний і ресурсний (Китай, Бразилія, Мексика, Чилі, Аргентина та деякі ін. країни Латинської Америки) потенціал; для частини країн (переважно колишні колонії) слід визнати домінуючим екзогенний тип модернізації.

Сучасне розуміння модернізації. Якщо розглядати процеси модернізації у нинішніх розвинених країнах, то можна зазначити, що вони охоплюють період XVI–XXI ст., коли відбувається процес глобальної трансформації, змістом якого є перехід від традиційного атомізованого* до технізованого і глобалізованого суспільства.

Така модернізація відбувалася внаслідок появи у соціумах окремих нових чинників, що потенційно несли у собі варіант нового напрямку розвитку. І з часом завдяки їм у сучасних розвинених суспільствах відбулася докорінна зміна суспільств системного характеру. Зокрема, у західних соціумах з'явилася низка ознак, що стали зразком для інших країн, які, попри індивідуальну специфіку, призвели до постання сучасного суспільства як ефективної економічної та соціально-політичної системи, і котрі з різною мірою успішності наслідували окремі країни Азії та Латинської Америки, і яким наслідують інші транзитні країни, серед яких, як чимало хто визнає, перебуває й Україна.

Нові чинники виникли як результат соціальних інновацій, одні з яких розвивались від античних часів, а інші – з XVI–XVIII ст. Зокрема це:

- поява індивідуалізму в античні часи, котрий вплинув на політичну, правову та економічну системи античних полісів, був успадкований середньовічними західними соціумами і врешті призвів до появи сучасних суспільств західного типу;

- успадкована від античності система римського права, котра закріпила раціональність, індивідуалізм та інші риси у правовій системі західних соціумів; вона спричинила розвиток ряду соціальних імперативів – домінуючого характеру приватної власності, раціональних та правових регулятивів у відносинах між людьми, між особистістю і державою, ту чи іншу ступінь демократії (прийняття рішень внаслідок суспільного консенсусу з урахуванням прав меншин);

- протестантська етика як ментальна основа найбільш ефективних форм капіталізму, яка спричинила процеси розчаклунення світу, відділення церкви від держави, а також стала одним із чинників постання і розвитку громадянського суспільства (і меншою мірою, католицька контрреформація, що наслідувала частину ідеологем Реформації);

- мануфактурні та промислові технології, що спричинили розвиток товарних відносин, завдяки чому прибуток отримано не від торгівлі, а від ефективного виробництва предметів споживання (себто – було спричинено перехід від споживацької економіки докапіталістичних часів до виробничої економіки, що ґрунтується на розширеному виробництві предметів споживання);

- корпоративні та інші виробничі об'єднання, а також комп'ютери та інтернет й інші технологічні винаходи, що сприяли глобалізації та розвитку економіки, ґрунтованої на управлінні потоками інформації та створенні нової інформації.

Ці процеси і складають зміст модернізації. У *широкому розумінні*, однак модернізація – перехід від традиційного аграрного суспільства до світського, міського й індустріального. Модернізація відрізняється від трансформації, яка може бути зорієнтована куди завгодно – уперед, назад, у бік, по колу тощо. Вона орієнтує суспільство на удосконалення, просування до певного стану, ускладнення.

Сучасна концепція «модернізації» була сформульована у середині XX ст. у часи розпаду європейських колоніальних імперій та появи великої кількості нових держав. Сам термін у перекладі з англійського означає «осучаснення» та передбачає впровадження у суспільство ознак «сучасності». П. Штомпка виділяє три значення поняття:

- синонім усіх прогресивних змін, коли суспільство рухається вперед згідно прийнятої шкали змін;

- синонім сучасності, коли йдеться про комплекс соціальних, політичних, економічних, культурних й інтелектуальних трансформацій, котрі мали місце на Заході з XVI ст. і досягли свого апогею у XIX–XX ст.;

- зусилля слаборозвинених або відсталіх суспільств, спрямовані на те, щоб наздогнати провідні, найбільш розвинені країни [19, с. 170–171].

Складовими модернізації є процеси індустріалізації, урбанізації, раціоналізації, бюрократизації, демократизації, поширення домінуючого впливу капіталізму, розповсюдження індивідуалізму та мотивації успіху, утвердження розуму і науки тощо [19].

Чи не головним інструментом у проведенні державно-політичної модернізації є бюрократія як виконавча влада, а бюрократична реформа

* Традиційними вважається цілий спектр суспільств – від примітивних неписьменних суспільств до племінних федерацій, патримоніальних, феодальних, імперських систем, міст-держав тощо [22, с. 151].

відіграє роль засобу оновлення держави і політики [3, с. 89–100].

З кінця 80-х рр. XX ст. теоретики визнають існування національних проектів модернізації, що здійснюються на основі накопичення технологічно та соціально передових досвідів та впровадження їх у гармонічному сполученні з історичними традиціями та традиційними цінностями незахідних суспільств (А. Абдель-Малек, А. Турен, Ш. Ейзенштадт). Дійсно, визнано, що модернізації можуть здійснюватися без повного нав'язування західного досвіду, а порушення рівноваги між сучасністю та традиційністю може призвести до гострих суспільних конфліктів та невдач модернізації.

Суть подолання традицій сучасними теоретиками модернізації вбачається тепер не у тому, що вони принципово відкидаються, а в тому, що в деяких ситуаціях, котрих із часом стає дедалі більше, соціальними регуляторами виступають не традиційні жорсткі соціальні норми та моделі поведінки, зумовлені релігією або общинними прецедентами, але спричинені нормами індивідуального вибору, а також особистими цінностями та перевагами. Проте, ці ситуації у процесі модернізації дедалі більше зі сфер виробництва переміщуються у повсякденне життя, чому сприяє освіченість, інформованість та зміна цінностей у суспільствах. Також визнається, що існують негативні ефекти модернізації – знищення традиційних інститутів та життєвих укладів, котре часто призводить до соціальної дезорганізації, хаосу та аномії, зростання девіантної поведінки та злочинності [19, с. 178]. Подекуди це призводить і до затяжних криз соціальних систем, у стані яких суспільства не можуть контролювати процес накопичення відхилень.

В якості засобів осмислення негативних наслідків модернізації запропоновано поняття «контрмодернізації», чи, більш точно, – «альтернативної модернізації» як варіанту модернізації, здійснюваного незахідним шляхом, а також «антимодернізації» як відкритої протидії модернізації. Відбувається відмова від європоцентризму у тлумаченні модернізації, ретельно аналізується досвід «модернізації без вестернізації», як це мало місце, зокрема, в Японії, де модернізація здійснювалась на ґрунті національної культури. Врешті, навіть колишня радянська модернізація певною мірою визнається альтернативною формою модернізації, а випадки Китаю й режимів ісламського фундаменталізму демонструють сучасні форми альтер-

нативної модернізації, трансформації у напрямку вільного ринку та демократії. Більше того, відбуваються дискусії щодо наявності особливого, (східно-)азійського, шляху модернізації, котрий не тільки рівноцінний західному, але і, можливо, буде визначати майбутнє століття [18, с. 14–26].

В останні два десятиліття процес модернізації не розглядається як лінійний і детермінований, визнається, що оскільки національні традиції визначають характер модернізаційного процесу і виступають його стабілізуючими чинниками, то може мати місце певна кількість варіантів модернізації, яка розглядається як розгалужений, варіативний процес.

Нарешті, найсучасніші процеси у соціумах часто визначаються як *постмодернізація* – формування нового типу суспільства, що має іншу матеріальну базу і навіть інші ментальні характеристики, ніж індустріальне. Таке суспільство називають постіндустріальним, інформаційним, технотронним, постмодерним. Постмодернізація розвинених суспільств передбачає відмову від акценту на економічну ефективність, бюрократичні структури влади, науковий раціоналізм, що були характерні для модернізації, і знаменує перехід до більш гуманного суспільства, де більший простір надається самостійності, різноманіттю та самовиразу особистості [19, с. 179–185]. Хоча слід уточнити, що Е. Гідденс, один із теоретиків постмодернізації, вважав сучасну епоху все ще модерном, але радикалізованим, і визнавав, що епоха постмодерну ще має настати. Він також звертав увагу на теорії екологічної модернізації – прискорення нарівні з соціальними процесами екологічних [5, с. 101–122].

Змістовно *модернізація передбачає* соціальні, економічні, політичні, екологічні, демографічні, психологічні зміни, котрі зазнає суспільство при переході до сучасного типу. У соціальному вимірі вони охоплюють зростання ролі індивіда, послаблення родинних уз, зростання ролі абстрактних та універсальних норм і правил, зростання професійної спеціалізації, формальної освіти, якості життя; у демографічному – зниження народжуваності, зростання тривалості життя, зростання чисельності міського населення та зменшення сільського; в економічному вимірі – технологічний розвиток, ґрунтований на використанні наукового (раціонального) знання, появу вторинного (індустрія, торгівля) та третинного (сфера обслуговування) секторів господарства, поглиблення розподілу

праці, розвиток ринку товарів, грошей та праці, забезпечення стійкого економічного зростання; у політичній сфері – утворення централізованих держав, розподілення влади між різними суспільними та державними секторами, зростання політичної активності мас, формування, розвиток та поширення сучасних інститутів та практик, а також політичної структури; у духовній сфері це – загальна переоцінка цінностей, зміна ціннісних орієнтацій суспільних груп, секуляризація освіти та поширення грамотності, урізноманітнення течій у філософії та науці, релігійний плюралізм, розвиток засобів масової інформації, прилучення великих груп населення до досягнень культури.

Типи та способи модернізації. Розрізняють два типи модернізації – *органічну* та *неорганічну*. Перша відбувалася у тих країнах, що були новаторами на цьому шляху, і розгорталася завдяки внутрішнім чинникам, зокрема, докорінним змінам у сфері культури, ментальності, світогляді. Її початок пов'язують з появою національних централізованих держав, зародженням буржуазних відносин, зокрема капіталістичної кооперації та мануфактури, формуванням ранньомодерних націй, а піднесення – з першою промисловою революцією, руйнуванням традиційних спадкових привілеїв та впровадженням рівних громадянських прав, демократизацією, становленням національних суверенних держав тощо.

Вторинна, неорганічна модернізація відбувається як відповідь на виклик з боку більш розвинутих країн і здійснюється переважно під впливом запозичення чужих технологій та форм організації виробництва і суспільства, запрошення фахівців, навчання кадрів за кордоном, залучення інвестицій тощо. Її основний механізм – імітаційні процеси. Розпочинається ж вона не у сфері культури, а в економіці та, деякою мірою, політиці і тому позначається як *наздоганяльна модернізація* або «модернізація з запізненням». Згідно Ш. Ейзенштадта, така модернізація являє собою своєрідний «виклик», на котрий кожне суспільство дає свій «відгук» відповідно до принципів, структур та символів, закладених у здобутках його тривалого розвитку. Тому її підсумком є не обов'язково засвоєння соціальних досягнень Заходу, але сукупність якісних змін традиційного суспільства, тією чи іншою мірою адаптованих до мануфактурного або індустріального виробництва [20, с. 261].

Найчастіше зазначений термін вживається щодо способу трансформації колишніх колоній

і напівколоній після здобуття ними політичної незалежності. Раніше вважалося, що розвинені промислові країни апробували певну модель переходу від традиційного до сучасного суспільства, яку мали наслідувати інші суспільства. Це, у свою чергу, перетворювало модернізацію на різновид глобалізації – себто взаємодії цивілізацій, серед яких розрізняли «передові» чи «прогресивні», та тих, хто їх наслідує. Тепер міра такого наслідування не розглядається як повне копіювання досвіду Заходу, але визначається здійсненням ряду обов'язкових заходів при збереженні вагомої національної специфіки.

Проблеми країн, які стали на шлях самостійного розвитку, полягають у тому, щоб ефективніше, економічніше і раціональніше застосувати модернізаційну модель, перенести її на національний ґрунт за рахунок поєднання власних традицій та ресурсів і певної зовнішньої допомоги. Тепер «еталонний» підхід до модернізації витіснено поглядами на модернізацію як на національний проект, що здійснюється країнами заради зменшення нерівномірності рівнів розвитку, і також як на засіб подолання колоніального стану.

Модернізація може здійснюватися у різний спосіб. Серед найбільш поширених у минулому варіантів слід виділити наступні.

Найбільш очевидним і швидким, але не завжди – одразу й ефективним способом модернізації є революція – якісний стрибок між старим і новим, між двома різними станами суспільства, який вирізняється відносно швидкою в історичному вимірі (від декількох років і до двох-трьох десятиліть) зміною способів його упорядкування. Революція (у вузькому смислі) передбачає зміну способів функціонування соціуму, які можуть охоплювати все суспільство або лише частину його підсистем – політичну, економічну, культурну і т. п. Найбільш всеохоплюючим способом модернізації є *соціальна революція*, котра трансформує більшість сфер суспільства. Однак, переважна кількість відомих нам вибухоподібних подій нового та новітнього часу були *політичними революціями*. Під останніми розуміється насильницьке оволодіння державною владою лідерами масових рухів з метою (дійсною чи декларованою) здійснення суспільних реформ [12; 21, с. 605]. На відміну від державних переворотів політичні революції мають масову підтримку. Як спосіб трансформації соціуму вони передбачають швидкі зміни принаймні в одній зі сфер суспільства – політичній. Окремо виділяють т. зв. *Великі рево-*

люції, як то Голландську, Англійську, Американську та Велику Французьку, котрі започаткували нові епохи в історії не тільки окремих країн, але Західної цивілізації і навіть людства у цілому. Але вони і спричинили в історично нетривкий час процес якісних модернізаційних змін у суспільстві.

Поняттю «революції» протиставляється «*еволюція*»: еволюційний, або реформістський спосіб модернізації передбачає впровадження реформ в окремих сферах суспільства, перш за все економічній та політичній. У той же час інші сфери суспільства залишаються майже недоторканими і змінюються настільки, наскільки на них впливають модернізовані сфери суспільства. Еволюційний спосіб трансформації відбувається у межах певної якості, а революція – або перехід до іншої якості, або принаймні спроба такого переходу, яка може закінчитись цілковитою або частковою поразкою. Зразковими прикладами такого способу трансформації є модернізаційні реформи, здійснені в епоху Мейдзі в Японії (1868–1912 рр.), реформи Ататюрка у Туреччині (1923–38 рр.), реформи у Південній Кореї та на Тайвані (др. пол. XX ст.), а також у КНР (після 1978 р.).

Досить часто наздоганяльна модернізація створює острови, анклавні сучасного життя, наприклад великі міста, подібні до Сан-Паулу та Ріо-де-Жанейро у Бразилії, Москви та Санкт-Петербургу в Росії, які суттєво відрізняються від провінції і способом життя, і станом свідомості населення. Цей, *анклавний*, спосіб модернізації, ламаючи традицію, ставить суспільство перед відсутністю духовної перспективи. Він створює очевидну нерівність, обіцяючи рівні шанси для розвитку (чого не робило традиційне суспільство), але оскільки реально ці шанси не для всіх, зростає соціальне невдоволення, котре стимулює прихильність широких провінційних мас до альтернативної ідеології – до комунізму у Росії, до фундаменталізму у Туреччині, а у Мексиці та деяких інших країнах – навіть до повстань селян та войовничого традиціоналізму [17].

Модернізації можуть зазнати окремі сфери всього суспільства, але при цьому може мати місце функціонально значуще, досить дієве – але інколи і досить парадоксальне поєднання ознак минулого та майбутнього. Щодо такого поєднання запропоновано поняття *революції* як створення суспільних форм, в яких системні якості попереднього періоду поєднуються з деякими значущими ознаками нового, модернізо-

ваного, суспільства. Завдяки реєволюції суспільна форма оновлюється, але впроваджені елементи модернізації створюють більш сучасні аналоги соціальних інститутів та форм, що за змістом залишаються феодалними або навіть дофеодалними. Це сприяє консервації застарілих соціальних відносин, способів політичного управління та ін. З іншого боку, це значно напружує процес соціальної трансформації, відкладає досягнення соціально ефективної та всебічної модернізації на невизначений час. Сам же цей процес не підлягає контролю соціального суб'єкта (нації, державної влади і т. п.) і є, особливо на початковому етапі, доволі хаотичним і конфліктним [9]. Тому у реєволюцію можуть переходити революційний та еволюційний способи трансформації – якщо консервативні соціальні прошарки силою або легітимним способом здобувають владу.

Реєволюційний спосіб трансформації – подекуди у вигляді новаторської структури – консервує деякі феодалні складові суспільства – станову систему (наприклад, створюється номенклатурний аналог дворянського стану), феодалний корпоративізм (його аналоги – система державного корпоративізму, подібна до фашистської та нацистської систем управління соціумом або ідеологічно заангажованих однопартійних режимів), кріпацтво (його аналог – колгоспні селяни, позбавлені паспортів), теократичні режими (його аналоги – ісламські республіки, побудовані на принципах шаріату).

Характерною формою реєволюції у XX ст. було суспільство, створене більшовиками. У радянській супердержаві було здійснено своєрідний синтез середньовічної деспотії та індустріального суспільства. На меті було поставлено «догнати і перегнати Захід», було здійснено індустріалізацію – це була спроба перетворити радянське суспільство на передову промислову державу. Однак, фактично йшлося про збільшення військово-технічного потенціалу держави, а не про всебічний розвиток суспільства. Радянська реєволюція відбилася на всіх сферах соціуму – на економічній (поєднання позаекономічного примусу й індустріального виробництва), на політичній (поєднання доволі примусового способу управління, котрий ще називають адміністративно-наказовою системою, та модерної ідеології нації), на соціальній (поєднання тотального корпоративізму, патерналізму, оновлених форм кріпацтва (колгоспи) і навіть рабства (ГУТАБ), й у той же час – еле-

ментів масового суспільства, як то розвиток ЗМІ, громадських організацій, втім, підконтрольних партії і державі), на культурній (поєднання широкого тиражування літератури художнього та наукового змісту, поширення масової освіти, зростання ролі засобів масової інформації, формування масової культури, й у той же час – обмеження цих процесів фактичним контролем державних органів та партії, а також офіційною тоталітарною ідеологією та пропагандою, що була спрямована на гомогенізацію світогляду суспільства, подібну до пізньосередньовічного російського «єдинодумля»).

Іншим виразним прикладом реєволюції є «ісламська революція» в Ірані 1979 р., унаслідок якої у суспільстві було впроваджено архаїчні елементи тотального релігійно-політичного контролю, здійснено своєрідний синтез шаріатського ісламу та індустріального суспільства, так само з метою «догнати і перегнати» Захід. Іранське суспільство тепер контролюється релігійною верхівкою, що відіграє роль «внутрішньої партії», котра стежить за лояльністю до свого режиму політичної та економічної еліт та контролює політичну систему.

Отже, змістом реєволюційного способу модернізації є використання деяких нових суспільних форм, притаманних капіталізму, але при цьому – впровадження ряду соціальних форм та способів управління, котрі функціонують за принципами попередніх епох і, часто, є способами застосування деяких елементів модернізованого суспільства задля оживлення феодальної соціальної системи.

Анклавний і реєволюційний способи модернізації досить часто переходять один в одного: нові соціальні форми поширюються у великих містах або деяких регіонах серед частини національної еліти, що у них проживає; вона, у свою чергу, прагне здійснити синтез ряду значущих традиційних форм із завданнями модернізації (часто – саме щоб надати цим формам нового життєдайного потенціалу), що, з часом, поширюється на все суспільство; і навпаки – реєволюція як спосіб запозичення окремих компонентів більш розвинених суспільств сприяє більшому поширенню інших, формально недозволених соціальних форм, серед населення великих міст або в окремих регіонах країни, які, у свою чергу, стають анклавами більш радикальної модернізації.

Етапи модернізації України. Для розвинених європейських країн виділяють чотири фази модернізації: доіндустріальна (XVI – сер. XVIII ст.);

індустріальна, яка почалася з промислового перевороту кінця XVIII століття, створила основи нового індустріального суспільства і закінчилася у більшості європейських країн та США до кінця XIX століття; пізньоіндустріальна, що відбувалася у першій половині – середині XX століття і створила нове – масове – суспільство [10]; нарешті, постіндустріальна, що розпочалася з 70-х рр. XX ст. і триває дотепер [8].

Щодо визначення типу модернізації в Україні, однак, слід врахувати принаймні три факти:

– колоніальний статус українських земель, який, однак, суттєво відрізнявся від колоніального статусу як африканських, так і азійських країн, оскільки –

– мешканці України мали багато спільного у культурі та економіці із метрополіями і брали участь в їхньому політичному та культурному житті;

– метропольні держави здійснювали наздоганяльну модернізацію, до якої залучалися й українські території як частини цих держав.

Українські землі в XVI ст. не тільки були периферією західного світу-економіки, але і зазнавали впливу Реформації та Відродження. Якщо враховувати, що модернізація розпочалася у деяких західних суспільствах і найбільш революційного виразу набула спочатку у Нідерландах та Англії, то імпульси модернізаційних процесів з певним часовим лагом доходили на землі Корони Польської і Великого князівства Литовського (ВКЛ). Хоча слід визнати, що ці імпульси мали насамперед економічний характер, відповіддю на них став розвиток товарного сільськогосподарського виробництва [6, с. 418]. Тому процес трансформації України з середини XVI ст. є тривалим процесом неорганічної модернізації, здійснюваної значною мірою під впливом метрополій.

Спочатку Україна була частиною Польщі та Великого Князівства Литовського, потім – Речі Посполитої. Провідними суб'єктами модернізації на той час були литовська і польська шляхта, котрі розвивали *фільварки* – багатогалузеві господарчі комплекси, зовні орієнтовані на товарно-грошові відносини, що існували головню на підставі великого землеволодіння та щотижневої панщини залежних селян. Інколи у них були мануфактури, на яких також працювали переважно кріпаки. За внутрішнім потенціалом кріпацько-шляхетська модернізація була феодальним явищем.

Пізніше ініціативу модернізації українського суспільства перейняло козацтво, а потім – російський уряд.

Зі включенням України до складу Російської імперії, а особливо після 1708 р., процеси модернізації в Україні тісно пов'язані з відповідними процесами у Російській імперії. Російські дослідники В. Алексєєв та І. Побережников пишуть про «феодальну» модернізацію, коли «широко використовуються зовнішньоекономічний примус для мобілізації трудових ресурсів, феодальні привілеї та монополії – для забезпечення економічної еліти необхідними виробничими ресурсами» [15, с. 53]. Її здійснювали традиційні феодальні інститути (держава, дворяни та поміщики), які намагалися досягнути окремих рис розвинених країн Заходу (наздоганяльна модернізація). Отже, йдеться про екзогенно-ендогенну модернізацію, яка розпочалася з феодальної модернізації. Крім того, зазначені автори визначають її як доіндустріальну модернізацію, відповідно, а з середини XIX і до початку XX століть, як вони показують, відбувалася ранньоіндустріальна модернізація (тобто капіталістична). Також російські дослідники визначають її як автократично-буржуазну, а з 1917–1921 років розпочинається новий, соціалістичний, етап модернізації [7, с. 5].

Завдяки розвитку капіталізму та формуванню стійких національних ринків у західних країнах у Центрально-Східній Європі у XVI–XVIII ст. мав місце процес *рефеодалізації*. Під останньою розуміються форми поєднання феодальних виробничих відносин та способу реалізації продукції, орієнтованого на ринок за межами країни. Її зазнали переважно регіони-виробники сировини, що потрапили у зону впливу західноєвропейського капіталізму у період первісного нагромадження, і котрі у такий спосіб стали задовольняти потреби європейського капіталізму. Це – країни Центрально-Східної Європи та Америки. При цьому, будучи орієнтованими на європейський ринок, власники таких виробництв отримували зиск головню від привласнення робочої сили – закріпачення або переведення у рабство. Завдяки цьому з одного боку підтримувався низький рівень індивідуальних потреб виробників, з іншого – високий ступінь їхньої експлуатації, котрий досягався через позаекономічний примус [1, с. 313]. На тлі цього у країнах нагромаджувалися величезні капітали, однак вони переважно спрямовувалися не у розширення виробництва, а у престижне споживання вищих класів, хоча також частково по-

повнювали державну казну, а у Росії на них створювались державні мануфактури.

Тобто, рефеодалізація – зворотний бік ендогенно-екзогенної модернізації та, водночас, західного капіталізму, коли оновлені феодальні інститути (шляхта, поміщики та ін.) намагаються зберегти себе завдяки пристосуванню до міжнародного ринку: держави та великі землевласники перебувають на службі у західного капіталізму, але самі не є капіталістами; вони отримують прибутки і можливості до самозбереження в умовах буржуазного ринку поза межами своїх країн. Так відбувається своєрідний синтез екзогенного капіталізму з ендогенним рабовласництвом (як в Америці) та з ендогенним, оновленим феодалізмом (у Центральній та Східній Європі): зберігається феодальний спосіб виробництва, який дозволяє удешевити продукцію за рахунок привласнення робочої сили новими феодальними станами та спонукання виробників до економічної залежності. По суті така рефеодалізація є варіантом реєволюції, декілька хвиль якої і відіграли в історії України велику і достатньо негативну роль.

У процесі модернізації можна виділити наступні етапи модернізації та перехідні періоди.

1-й етап. Феодальна модернізація українських земель: сер. XVI – поч. XIX ст. Модернізація у межах Речі Посполитої та Російської імперії, поява економічних елементів буржуазного укладу на тлі соціально-політичної реєволюції – оновлення феодальних відносин, спочатку на приватному ґрунті (торговельно-підприємницька діяльність шляхти та – у Московії – дворян та поміщиків, що феодальними способами експлуатували залежних селян), а у межах Російської імперії – ще й на державно-кріпосницькому (зокрема, розвиток державного підприємництва та державних мануфактур) [13].

Етап складається з **двох підетапів**, розділених **перехідним періодом** 1648–87 рр. – часом формування та розпаду ранньомодерної української держави та переходу її частини під протекторат Московії. Період розгортався спочатку по висхідній – у часи національно-визвольної війни (1648–57 рр.), а потім – по низхідній – у часи громадянської війни (1657–87 рр.).

Перший етап перейшов у **перехідний період** 1830-х – 1860-х рр. На першому підперіоді (до 1861 р.) змістом його були криза кріпацького ладу, феодальної модернізації та початок промислового перевороту; частковий перехід від феодальної до буржуазної модернізації; по-

чаток оформлення української модерної культурної ідентичності та поява нової національної еліти. Реформи 60-х рр., що впровадили нові соціальні та політичні форми, стали активною відповіддю Російського імперського уряду на назрілі соціальні проблеми, але виявились частковими і непослідовними. У той же час вони призвели до подальшого розвитку модернізаційного процесу в Україні.

2-й етап. Ранньоіндустріальна модернізація українських земель у Російській та Австрійській (Австро-Угорській) імперіях: остання третина XIX – поч. XX ст. Це час промислового перевертання та першої індустріалізації, коли в Україні відбувалася сировинно-сільськогосподарська модернізація, яка не охоплювала або слабо охоплювала політичну та громадянську сфери; у соціально-політичній сфері також відбувалася модернізація, зростала роль буржуазних елементів, однак на підросійських землях панувала реєволюційна форма – самодержавство.

Етап завершився революційним вибухом та **перехідним періодом** 1917–29 рр. Перший його підперіод розвивався по висхідній – його змістом були революційний крах соціальної та політичної систем Російської імперії; національно-визвольна революція в Україні, поява першої модерної Української держави та перші спроби здійснення її урядами модернізаційних реформ (1917–1919 рр.). Громадянська війна та більшовицька інтервенція (1919–21 рр.) призвели до нової інтеграції України у російську неоімперську структуру у вигляді СРСР. Дальший розвиток перехідного періоду відбувався по низхідній, змістом його були як певне культурне піднесення, так і втрата Україною незалежності та перехід від буржуазної до соціалістичної модернізації.

3-й етап. Соціалістична модернізація українських земель у межах СРСР: 30–80-ті рр. XX ст. – перехід від капіталізму до соціалізму, прискорення наздоганяльної модернізації – друга індустріалізація, формування нової реєволюційної форми – «розвинутого соціалізму»; на західноукраїнських землях до 1939 р. у Польщі, Чехословаччині та Румунії, у цей час різною мірою розвивались елементи промислової та сільськогосподарської модернізації.

З 1987–91 рр., Україна знаходиться у новій **перехідній епосі**, змістом якої є криза і крах соціалістичної модернізації та відновлення у новому історичному контексті буржуазної; подолання старої реєволюційної соціально-політичної системи, початок деколонізації України; соціально-політичне усталення незалежної української держави сучасного типу, завершення формування української нації та поява елементів постмодернізації [14]. Помаранчева реєволюція 2004 р. могла б завершити перехідну епоху [11], однак на тлі постійної боротьби за владу між провідними групами гетерогенної помаранчевої коаліції протягом наступних п'яти років, за умов постійного економічного та політичного тиску з боку Росії помаранчевим так і не вдалося здійснити ефективних економічних, політичних та інших реформ.

Очевидно, цей період також складатиметься із двох підперіодів, причому перший ще триває і характеризується рядом криз, пов'язаних із неспроможністю влади та суспільства дати активну конструктивну відповідь на нагальні виклики, зумовлені проблемами, успадкованими від радянського періоду, зокрема нерозвиненістю громадянського суспільства та безвідповідальністю української політичної еліти. Саме висока роль успадкованої від радянських часів політичної та економічної еліти номенклатурного походження спричинила появу сучасних реєволюційних елементів у вигляді кланових структур олігархічного капіталізму.

На часі другий підперіод. У кращому випадку змістом його мають стати активні соціальні, економічні та політичні реформи. У гіршому перехідний період розвиватиметься по низхідній і завершиться новою втратою незалежності Україною.

Загальні особливості модернізації України. Процес формування буржуазного суспільства в Україні не проходив у сприятливих умовах. Капіталізація не була процесом, що органічно визрів в українському суспільстві, в усій епохи вона була реакцією на виклик з боку розвинених країн Європи. Крім того, цю відповідь здійснювали значною мірою *неукраїнці – представники домінуючих щодо українців націй* (поляки, росіяни та євреї*).

Підприємництво серед українців уперше розповсюдилося з XVI ст., коли багаті селяни та

* Євреїв з першого погляду не можна однозначно визначити як домінуючу націю, оскільки стосовно них малися певні обмеження, особливо у Російській імперії. Однак, пільги які вони мали у порівнянні з українцями, сприяли їхній економічній перевазі. Зокрема, євреї не були кріпаками, що давало певний простір для торговельно-посередницької діяльності у часи кріпосництва як у польську, так і в російську епоху.

господарі вдавалися до найманої праці та з'явилися перші складні мануфактури. Однак, українці на теренах України ніколи не відігравали самостійної, тим паче провідної, ролі у розвитку буржуазних відносин у тих чи інших регіонах, за винятком запорожців у XVIII ст. Цьому сприяло колоніальне положення України в імперіях, до котрих були включені її терени, нерівномірність розвитку елементів буржуазного укладу у різних регіонах.

Колоніальне положення України у складі Росії та Австро-Угорщини сприяло заниженню ціни робочої сили, низькому рівню доходів та споживання у порівнянні з представниками домінуючих націй. Воно консервувало соціальну структуру українського населення, в якому переважало селянство, вищі верстви суспільства були нечисельними, а політика Речі Посполитої та Росії сприяла інтеграції їх в еліту метрополій. Тому у XIX – на поч. XX ст. *українська буржуазія була досить нечисельною, політично несамотійною, а також субкультурно слабо відокремленою з тих верств, з яких вона вийшла* – вона значною мірою зберігала риси того традиційного (селянсько-козацького) суспільства, з яким була пов'язана генетично.

Також негативний вплив на процес обуржуазнення-капіталізації України мали *три хвилі рефеодалізації*. Перша була припинена завдяки Хмельниччині, суспільство було значною мірою дефеодалізоване, та, разом з тим, було знищено елементи буржуазного укладу – оскільки він реалізовувався пануючими щодо українців націями. Збереження феодальних політичних надбудов та колоніальний статус українських земель у складі Російської імперії та Речі Посполитої виключили умови для переростання дефеодалізованого соціального порядку у буржуазний хоча б селянського типу, а в окремих місцях, де таке переростання відбувалося, воно було або примусово перервано (Запорозжя) або суттєво обмежено (Південь України) російською імперською владою феодального типу. Іноземне панування протягом XVIII ст. призвело до другої хвилі рефеодалізації.

У XIX – початку XX ст. буржуазна субкультура в Україні фактично формувалася заново, але не як новий уклад у надрах феодальної системи (як міські підприємці та торговці чи протестантські спільноти – як це було в Європі за декілька століть до того), а внаслідок буржуазної трансформації старих субкультур – дворянської, поміщицької, купецької, селянської,

частково – козацької та інших. Вони ж зберігали великий культурний зв'язок із субкультурами, з котрих вийшли. Таким способом капіталізм формувався у країнах Центрально-Східної Європи (т. зв. прусський шлях), а також у країнах Сходу. Крім того, етнічні українці у них не відігравали провідної ролі у великому бізнесі, хоча мали помітне значення у малому і певною мірою середньому. Все це мало б накласти відбиток на подальший розвиток капіталізму у країні, якби він не був частково перерваний у 1919–21 рр. і майже повністю – у 1929–85 рр.

У ці роки відбулася третя хвиля рефеодалізації. Радянська рефеодалізація створила лакуну у безперервності розвитку капіталізму, урвала культурно-етнічні традиції між старою дореволюційною та новою радянсько-українською буржуазією. Наприкінці 20-х рр. підприємництво як спосіб легальної економічної поведінки було ліквідовано. Поглиблення рефеодалізації у цей час відвело його у тінь, що наклало вирішальний відбиток на розвиток сучасного капіталізму. У ході її проведення було усупільнено всі засоби виробництва, знищено або заслано не тільки більшість представників буржуазії, ринково орієнтованих кулаків та середняків, але і деформовано або знищено більшість елементів національної культури.

Радянська індустріальна модернізація в Україні так само мала наздоганяльний характер, як і царська, її проведення не було спричинене капіталістичним розвитком та вільним підприємництвом, у ній провідну роль відігравала держава, котра впливала на неї переважно неринковими методами – причому, як у XVIII ст., так і в XX ст. Та й період 1861–1917 р. позначився досить сильною роллю держави та станових привілеїв у розвитку капіталізму. Себто, *сильна роль держави, станових (номенклатурних) привілеїв у соціумі та орієнтація на наздоганяльну модернізацію* – вагомими соціально-економічними чинниками трансформації українського соціуму у XVIII–XX ст.

За галузевим розвитком у ці часи модернізація була *диспропорційна*, у ній так чи інакше переважали видобувна та важка промисловість, зокрема військова, спрямовані на обслуговування інтересів. За структурою виробництва домінували первинна обробка ресурсів, технологічні цикли на 70% були замкнені на підприємства поза метрополією. В історії України лише розвиток капіталізму у часи непу та у польській Західній Україні був певною мірою зорієнтований на споживацький ринок, охоплю-

ючи сільське господарство та легку і харчову промисловість.

Більшовицький режим продовжив традиції державної модернізації, а співвідношення підприємств первинної обробки та з повним промисловим циклом, несамостійність української промисловості в СРСР збереглися. Розрив господарських зв'язків із метрополією після розпаду СРСР призвів до такого спаду виробництва, що можна стверджувати, що радянська індустріалізація мало чого дала Україні – переважну кількість виробництва, що обслуговувало імперські інтереси, було знищено, оскільки вона не відповідала внутрішнім потребам економічного розвитку країни, а її потенціал нова пострадянська еліта не спромоглася модернізувати та використати для конкурентноздатної зовнішньоекономічної торгівлі.

З середини 50-х рр. підприємництво розвивалось як один із чинників тіньової економіки. І тільки від часів перебудови воно поступово стало легальним. Повноцінний розвиток капіталізму став можливий після реформ 1994 р., який, однак, *розвивався у контексті кланово-олігархічної системи*. Ця система, звісно, вже була більше модернізованою, ніж радянська, однак зберігала вагомі її риси.

Широко відомо, що західний капіталізм органічно впливав з внутрішнього процесу розвитку країн. Під впливом органічної капіталізації, особливо – за участю протестантів, на Заході сформувалися *специфічні буржуазні ментальні риси*, як то почуття та логіка господаря, раціональна підприємливість, прагнення дотримуватися слова у своїх зобов'язаннях перед іншими, накопительство, прагматизм, прагнення отримати прибуток від виробництва та частину його спрямувати на розширення виробництва з метою отримати ще більший прибуток (підприємливість), достатньо висока правосвідомість, орієнтована принаймні на дотримання взаємозобов'язань.

В Україні модернізація в умовах панування феодалної політичної надбудови, а потім – антибуржуазної радянської соціальної системи сприяла появі в українській буржуазії специфічних рис ментальності: почуття сьохвилинності підприємницької активності, чекання постійних обмежень з боку влади (уприкул до конфіскації майна), парадоксального поєднання запозиченого з західних країн раціонального господарювання та ірраціональної потреби в особистому владному самостверженні, а також снобізму, нечесності, здирництва, соціального егоїзму, кримінальних установок у бізнесі та

спілкуванні, меркантилізму, соціальної мімікрії, прагнення до престижного споживання, марнотратства, а також використання політичної влади для власного збагачення.

На основі вивченого історичного матеріалу можна виділити деякі провідні особливості, успадковані від багатосотлітнього процесу модернізації, з якими Україна після 1987–91 рр. увійшла у сучасну перехідну епоху:

- модернізація країни відбувалась за наздоганяльним сценарієм, з імітацією реформ, проведених у розвинених країнах;

- тривале розділення країни між сусідніми державами сприяло розвитку різних політичних культур та геополітичних орієнтацій регіонів усередині країни;

- тривала бездержавність зумовила розбудову національної держави на підставах успадкованих від колоніальних часів традицій;

- періодичне «вимивання» українських економічних та політичних еліт на користь метрополій призвело до становлення слабкої, безвідповідальної національної еліти;

- висока роль держави в економіці у XVIII–XX ст. призвела до панування репресивних засобів регулювання економікою, притлумлення ефективного бізнесу;

- тривалий колоніальний статус країни сприяв однобокому розвитку національної економіки та економічній залежності від колишньої метрополії;

- наявність великої кількості окремих природних ресурсів – чорноземів, залізної руди, кам'яного вугілля, марганцю тощо закріпило сировинно-напівфабрикатний характер економіки;

- панування політичної системи «соціалізму» спричинило домінування патерналізму, авторитарних тенденцій у політичній культурі та свідомості;

- визначальний вплив соціального прощарку номенклатури у державі та економіці, висока роль тіньового бізнесу у радянські часи, непрозорість успадкованої від радянських часів системи влади, висока роль держави в економіці, відсутність економічного реформування у перші роки незалежності та спровокована цим криза сприяли розбудові кланово-олігархічної економіки та політичної системи;

- у сучасну перехідну епоху продовжився занепад національної культури, спричинений у радянські часи ідеологічним обмеженням свободи творчості та політикою офіційного атеїзму, а у часи незалежності – економічною кризою [докладніше див.: 14].

З огляду на зазначене процес модернізації, що відбувався дотепер в Україні, слід кваліфікувати як наздоганяльний або ендогенно-екзогенний. Він був ускладнений революційними формами, які переважно нав'язувались метрополіями. Сучасне українське суспільство залишається перехідним, поєднуючи у собі ознаки соціалістичного модерну, буржуазного модерну та сучасного постмодерну. Є досить проблемним виділення якихось пануючих тенденцій у суспільстві. Але це як раз і є ознакою перехідної епохи. Врешті, коли суспільство остаточно визначиться із цілями свого розвитку та зробить вирішальні кроки у напрямку їх реалізації, перехідна епоха буде завершена, а суспільство увійде у смугу свідомих та цілеспрямованих трансформацій.

1. *Бродель Ф.* Матеріальна цивілізація: економіка і капіталізм. Т. 2. Ігри обміну. – К., 1997. 2. *Валлерстайн И.* Социальное изменение вечно? Ничто никогда не изменяется? // Социологические исследования. – 1997. – № 1. 3. *Гайндль В.* Модернізація та теорії модернізації: приклад габсбурзької бюрократії // Україна Модерна. – 1996. – № 1. 4. *Галечян А. М.* Политическая элита как субъект модернизации современной России. Автореф. дис. ... канд. полит. н. – М., 2008. 5. *Гидденс Э.* Последствия модернизи // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – М., 1999. 6. *Головко В.* «Модернізація» як метанарратив української історії // Проблеми Історії України: факти, судження, пошуки. – 2003. – № 9. 7. *Головко В.* Російська модернізація: історіографія 2000-х років // Проблеми Історії України: факти, судження, пошуки. – 2004. – № 12. 8. *Горбатенко В. П.* Модернізація українського

суспільства у контексті сучасних цивілізаційних процесів. Автореф. дис. ... д-ра політ. н. – К., 1999. 9. *Карсеев В. И.* Социальная трансформация как предмет философского анализа. Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – М., 2000. 10. *Меерсон Б. М., Прокудин Д. В.* Лекции по истории западной цивилизации XX века. – Режим доступу: <http://www.sch57.msk.ru/collect/wst1.htm>. 11. *Мостяев О.* Чи можна назвати події листопада-грудня 2004 р. в Україні революцією? // Українознавство. Вісник Київського університету ім. Тараса Шевченка. Вип. 10. – К.: Видав.-поліграф. центр «Київ. ун-т», 2006. – С. 7–12. 12. *Мостяев О.* Революція як спосіб самоорганізації спільнот // Українознавство. Календар-щорічник. 2007. – К., 2006. – С. 94–101. 13. *Мостяев О.* Елементи буржуазного укладу в Україні у XVI–XVIII століттях // Українознавство. Вісник Київського університету ім. Тараса Шевченка. Вип. 11. – К.: Видав.-поліграф. центр «Київ. ун-т», 2007. – С. 24–28. 14. *Мостяев О.* Особливості дослідження трансформації українського соціуму // Українознавство. Вісник Київського університету ім. Тараса Шевченка. Вип. 14. – К.: Видав.-поліграф. центр «Київ. ун-т», 2010. – С. 14–21. 15. Опыт российских модернизаций. XVIII–XX века. – М., 2000. 16. *Струкевич О. К.* Українська ранньомодерна нація: історико-етнонаціологічні аспекти дослідження // Укр. іст. журн. – 2001. – № 5. 17. *Федотова В.* От догоняющей модернизации к национальной: теоретический аспект. – Режим доступу: http://www.perspektivy.info/misl/koncept/ot_dogonyaiuscheiy_modernizacii_k_nacionalnoiy_teoreticheskiy_aspekt_2007-11-7-39-54.htm. 18. *Цапф В.* Теория модернизации и различие путей общественного развития // Социологические исследования. – 1998. – № 8. 19. *Штомпка П.* Социология социальных изменений. – М., 1996. 20. *Эйзенштадт Ш.* Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. – М., 1999. 21. *Giddens A.* Sociology. – Cambridge, 1989. 18. *Eisenstadt S. N.* Tradition, Change, and Modernity. – N. Y., 1973.

Розділ 3

Етнонаціональні й соціокультурні трансформації в історичному досвіді українського народу

Тетяна Воропаєва

Дослідження фундаментальних і прикладних проблем українознавства крізь призму етнічних, націєтворчих та соціокультурних процесів

В статті представлені результати теоретичних і емпіричних досліджень автора в рамках кількох науково-дослідних проектів Центру українознавства.

The results of theoretical and empirical studies of the author in frame of several research projects of the Center of Ukrainian Studies are presented in the article.

Розробка фундаментальних і прикладних проблем сучасного українознавства здійснювалась автором статті упродовж 20 років у межах трьох етапів: першого (1990–2000 рр.), коли було викладено базові засади загального та психологічного українознавства; другого (2001–2005 рр.), коли робота автора була спрямована в русло спільної наукової теми Центру українознавства («Дослідження проблем українознавства в системі загальносвітових тенденцій розвитку націєтворчих концепцій» (№ 2000БФ0–10)) і третього (2006–2010 рр.), коли почала опрацьовуватись нова наукова тема («Дослідження соціокультурних перетворень в історичному досвіді та сьогоденні української спільноти» (№ 06 БФ–034–01)).

Передусім автор цієї статті має висловити величезну подяку видатній представниці московської університетської науки, доктору психологічних наук, професору Рейнвальд Наталії Іванівні (яка була першим опонентом на захисті кандидатської дисертації Т. С. Воропаєвої) за те, що вона ще на початку 1990 р. щиро підтримала прагнення дисертантки професійно займатися українською етнопсихологією, доволі точно спрогнозувавши дату розпаду СРСР. Результати перших етнопсихологічних досліджень автора були досить оперативно опубліковані в Москві [4; 12; 14]. Величезну подяку автор статті висловлює також доктору історичних наук, професору, члену-кореспонденту НАНУ Барану Володимиру Даниловичу, доктору історичних наук, професору Залізняка Леоніду Львовичу та доктору історичних наук, професору Сегеді Сергію Петровичу (який на початку 1990-х років очолював відділ етнології в Інституті українознавства Київського університету,

куди у січні 1993 р. перейшла працювати Т. С. Воропаєва) за те, що саме вони правильно зорієнтували її дослідницькі зусилля, порадивши розпочати теоретико-емпіричні дослідження української ментальності та національного характеру, ідентичності та національної ідеї, етнічної та національної самосвідомості, етногенезу та етнічної історії українського народу, а також розробляти методологічні й термінологічні питання українознавства.

Результати перших теоретико-емпіричних досліджень, присвячених проблемам теоретико-методологічних засад сучасного українознавства [2; 8; 9], трансляції етнокультурної інформації та своєрідності українського національного буття [7; 10], врегулювання міжнаціональних конфліктів [5], вдосконаленню понятійного апарату українознавства [18], були широко представлені на Міжнародних на Всеукраїнських конференціях.

На **першому етапі** (1990–2000 рр.) були започатковані дослідження (в контексті українознавства) творчої спадщини Д. Бортнянського, А. Волошина, М. Гоголя, М. Грушевського, М. Дилецького, О. Запорожця, П. Зінченка, М. Костомарова, Г. Костюка, Д. Овсянико-Куликовського, І. Огієнка, С. Рудницького, І. Сікорського, І. Франка, П. Чубинського, Ю. Шевельова, П. Юркевича (див. Календарі-щорічники «Українознавство», починаючи від 2002 р., а також монографії та збірники, видані Центром українознавства). На цьому етапі вивчались соціально-психологічні умови гуманізації вищої освіти в Україні, а також розроблялись навчально-методичні матеріали з української етнопсихології для студентів гуманітарних факультетів.

В 1993 р. було розпочато теоретико-емпіричне вивчення специфіки ментальності та ідентичності українського народу [1; 3; 6]. Ці дослідження були наскрізними (тобто вони тривали упродовж усіх трьох окреслених вище етапів). Вперше було проведено порівняльні емпіричні дослідження (всього було обстежено 1000 «типових росіян» і 1000 «типових українців») ментальності та національного характеру українців і росіян (в проекті брали участь Т. Воропаєва, С. Іванченко, І. Кареліна та І. Федорченко). Ці дослідження відразу ж спростували значну кількість міфів про українців: 1) міф про те, що українці «не готові відстоювати свої права», «не готові працювати на власній землі», «не готові до виборів на партійній основі, оскільки не зможуть розібратися у великій кількості партій»; 2) міф про надмірну емоційність українців (адже всі сусідні народи виділяють в українському національному характері передусім терплячість, працелюбність та впертість, які належать не до емоційної сфери, а до вольової!); 3) міф про ненажерливість українців (у відповідності з яким українці здатні на будь-які поступки та зради, тільки б наповнити свій шлунок), в якому використовується такий продукт, як сало, що є традиційним етнічним маркером немусульманських народів, які живуть по сусідству з мусульманами, а не символом ненажерливості; 4) пояснення української ментальності виключно відомими прислів'ями «моя хата скраю» та «два українці – три гетьмани» (адже подібні прислів'я є у багатьох народів Європи, і з'явилися вони в епоху поширення ліберальних цінностей та індивідуалізації суспільно-історичних процесів); 5) пояснення сучасних суспільно-політичних процесів в Україні набридлою всім фразою «маємо те, що маємо», авторство якої приписується українцям (хоча це англійське прислів'я стало відомим в СРСР після виходу на екрани популярного фільму «Адъютант Его Превосходительства»).

З'ясувалося, що домінуючим типом темпераменту для «типових українців» не є меланхолійний тип. В групі «типових українців» переважали сангвіно-флегматики (тобто розумні, толерантні, помірковані й іронічні працелюби), а в групі «типових росіян» – холеро-сангвініки. І в групі «типових росіян», і в групі «типових українців» було виявлено приблизно однакову кількість інтровертів та екстравертів, особливо не відрізняються ці групи й за ознакою «раціональність – ірраціональність». Риси, про які сьогодні пишуть майже всі дослідники українсь-

кого національного характеру та української ментальності – перевага емоцій над волею та інтелектом, легка запальність та швидке вистигання, невміння підпорядковувати свої інтереси інтересам загалу, слабка воля – в проведеному дослідженні виявлені не були. Емоційно-вольова сфера «типових українців» відрізняється від тієї ж сфери «типових росіян» тільки більш розвиненою толерантністю, чутливістю та більш дієвими емпатійними (емпатія – співчутливість) тенденціями. Всі інші характеристики є досить близькими. Можна сказати, що у сучасних українців емоції не домінують над волею та інтелектом, і вони вміють підпорядковувати свої інтереси інтересам загалу, якщо це потрібно для досягнення важливої мети. Проте досить цікавим явищем є так званий рух «від колективізму». Сучасні дослідження показують, що цей рух більш властивий угорцям, чехам, словакам, полякам і українцям, ніж росіянам, що пояснюється активним функціонуванням багатьох механізмів психологічного захисту на рівні масової свідомості росіян, які прагнуть відновити втрачену велич супердержави, відчуваючи без цього свою неповноцінність. Цим також пояснюється і більш активний «дрейф» українського характеру від характеру «радянської людини» у порівнянні з такими самими трансформаціями російського характеру (наприклад, сучасні українці схильні до більшої раціоналізації своєї поведінки й до більш «автономного» вирішення власних життєвих проблем, ніж сучасні росіяни). У «типових росіян» є досить значні залишки від радянської ментальності, наприклад, уявлення про наднаціональність російського народу; досить велика впевненість у власній винятковості, праведності й доброті; сприймання держави виключно як опікунської установи; підвищена орієнтація на авторитетну фігуру; потяг до «сильної руки»; схильність підкорятися авторитету влади, а не авторитету законів; переконаність у тому, що насильство необхідне для досягнення рівності й справедливості; уникання персональної відповідальності; сподівання на звичне «авось». Дослідження етнопсихологів центральноєвропейських країн показують, що угорці, чехи, словаки, поляки мають стосовно українців більш позитивні гетеростереотипи, ніж стосовно росіян. «Типовий українець» очима європейців – це працелюбна, обережна, серйозна, уперта, поміркована, толерантна, музикальна, скромна, творча людина, хоча через відсутність навичок вільної етикетної поведінки в ситуаціях міжосо-

бистісного спілкування за кордоном українці виглядають дещо скутими, закритими, невправними і закомплексованими. Звичайно, основні характеристики українців відрізняються від якостей раціональної, прагматичної, рефлексуючої і прагнучої до успіху «людини Заходу».

Порівняльний аналіз ціннісних орієнтацій «типових українців» і «типових росіян» показав, що в структурі термінальних цінностей (тобто цінностей-цілей) «типових українців» домінують активне діяльне життя, здоров'я, цікава робота, кохання, щасливе сімейне життя, а в структурі термінальних цінностей «типових росіян» домінують здоров'я, прагнення до суспільного визнання, цікава робота, кохання, власний престиж, вірні друзі, зацікавленість думкою оточуючих. Домінуючими інструментальними цінностями для «типових українців» є наполегливість, старанність, працелюбство, раціоналізм, відповідальність, а для «типових росіян» – незалежність, самостійність, раціоналізм, сміливість в обстоюванні своєї думки, уміння настояти на своєму. Для досягнення своїх життєвих цілей «типові українці», на відміну від «типових росіян» частіше прагнули до старанності, акуратності, чуйності та особистісного розвитку. А «типові росіяни» трохи більше цінують раціоналізм, незалежність в судженнях і вчинках та життя, повне розваг. «Типові українці» більше цінують естетичне сприймання світу та переживання прекрасного в природі й мистецтві, а «типові росіяни» трохи більше цінують дружні контакти, хоча і перші, і другі налаштовані на продуктивне життя й максимальну реалізацію своїх задатків та здібностей. У «типових українців» трохи вище розташовуються такі цінності, як уміння розуміти й сприймати чужу точку зору, поважати смаки і звички інших людей, почуття гумору, а у «типових росіян» частіше домінує прагнення до самоствердження. Такі цінності, як освіченість, пізнання, самостійність досить високо шануються як першими, так і другими. Не було виявлено суттєвої різниці в орієнтаціях на сім'ю, здоровий спосіб життя, творчість, високу матеріальну забезпеченість та впевненість у собі. Отже, в групах «типових росіян» та «типових українців» існують досить помітні розходження в системі ціннісних орієнтацій, які визначають найбільш загальні орієнтири життєдіяльності та зумовлюють етнічну своєрідність поведінки.

Вивчення авто- та гетеростереотипів показало, що «типові українці» оцінюють «типових росіян» як більш активних, домінантних, влад-

них, авторитарних, сильних, безшабашних, самовпевнених, а «типові росіяни» оцінювали «типових українців» як більш впертих, реактивних, непоступливих, вільнолюбних, хитрих, потайливих, «собі на умі». При цьому і перші, й другі оцінювали самих себе як добросердних, щедрих, працьовитих, наполегливих, великодушних, чуйних, альтруїстичних, поступливих, довірливих. Було виявлено міжетнічне розуміння по великому блоку особистісних характеристик – доброта, щирість, щедрість, працьовитість, а також взаємне нерозуміння в координатах «домінування», «авторитарність», «скептицизм», «альтруїзм». Досить цікавим є те, що «типові українці» частіше вказували на свої негативні якості, ніж «типові росіяни», а також те, що «типовим росіянам» дуже важко уявити українців політичною нацією, а українську мову – мовою міжнаціонального спілкування в межах України. Хоча гетеростереотипи були відзначені негативними характеристиками по цілому ряду блоків особистісних властивостей, але значної етнічної упередженості між росіянами та українцями виявлено не було. Дослідження етнічних стереотипів проводилося також з метою виявлення якостей, що побутують у буденній свідомості і характеризують представників тих етнічних спільнот, які мешкають на теренах України. Найбільш часто респонденти називали такі якості, як працелюбність, доброта, гумор, щедрість, гостинність, доброзичливість, хитрість. Потрібно зауважити у зв'язку з цим, що більшість перерахованих якостей складають автостереотип будь-якого народу і цей феномен відображає потребу індивідів та групи у самоповазі. У автостереотипах респондентів («типових українців») домінують позитивні характеристики (82%), що при емпіричній нормі 70% свідчить про значну внутрішньогрупову згуртованість. У гетеростереотипах частка позитивних характеристик складає 46%, негативних – 32%, нейтральних – 22%, що свідчить про досить високу міжетнічну толерантність, наявність позитивного образу іноетнічної культури та про наявність психологічної основи для консолідації українського суспільства.

Дослідження рівня суб'єктивного контролю показало, що у «типових українців» наявні більш високі показники усіх шкал інтернальності, ніж у «типових росіян», що відображає більш високу відповідальність «типових українців» за своє життя і менше прагнення перекласти цю відповідальність на когось іншого

(протилежні характеристики росіян пояснюються багатьма літературними й життєвими прикладами, коли патерналізм виявляється більш значущим для росіян, ніж для українців; якщо українці віками звали до господарської, звичаєвої й самоврядної самодостатності, то для росіян найважливішим було інше – «Вот приедет барин – барин нас рассудит»). Цей факт відображає високий рівень особистісної саморегуляції «типових українців», що сприяє більш оптимальній соціально-психологічній адаптації до будь-яких умов життя, навіть дуже несприятливих.

Для вивчення особистісної самоактуалізації був використаний самоактуалізаційний тест. Хоча обидві групи прагнуть до самоактуалізації, до виявлення свого творчого потенціалу й реалізації пізнавальної активності, але в групі «типових росіян» простежується більша криза самоповаги і самоприйняття. В обох групах виявлені спрямованість на співробітництво і потреба в емоційній підтримці, хоча «типові українці» виявились більш чутливими у міжособистісній взаємодії і схильними до більш швидкого налагодження глибоких і тісних контактів з людьми. Для «типових росіян» характерні більш розвинуті потреби самовираження і самопрезентації, вони більш схильні до підприємницької активності в сучасних умовах. «Типовим українцям» більше властивий екзистенційний персоналізм, кордоцентризм, повага до особистості, плюральність світобачення. «Типові росіяни» виявляють більшу готовність до конкуренції, а «типові українці» – до компромісів. «Типові росіяни» частіше ототожнюють демократію з анархією, ніж «типові українці». Ірраціональність прийняття багатьох політичних рішень менше дратує «типових росіян», ніж «типових українців», перші більше схильні діяти методом «спроб і помилок». Характерологічний портрет «типового росіянина» є таким: відвертий, щедрий, колективний, безшабашний, вибачаючий, довірливий, сміливий, експансивний, імпульсивний. Самі росіяни вважають себе лідерами серед інших народів по широті душі, доброті та емоційному альтруїзму. Цікаво, що за трьома параметрами (терпимість, потяг до справедливості та духовність) і «типові росіяни», і «типові українці» вважають себе лідерами. Але проведене психологічне дослідження дозволяє зробити тут деякі уточнення. Українська терпимість більше схиляється до толерантності, плюралізму й відкритості до різних культур та релігій і пов'язується з

підвищеним самоконтролем, а російська терпимість більше пов'язана із схильністю накопичувати негативні ефекти соціальних впливів аж до самої «точки кипіння», тобто до виникнення безглузлого і нещадного бунту. Потяг до справедливості у «типових українців» поєднує як національну, так і соціальну справедливість, а також трансформує поняття «Правда» і «Справедливість» до понять «право» і «законність». Моральні шукання справедливості «типовими росіянами» починаються з пошуків абсолютної Правди та постійного вирішення «кінцевих» питань буття: «Что делать?» та «Кто виноват?» і закінчуються відстоюванням зрівняльної справедливості шляхом порушення законів або за допомогою насильницьких і агресивних дій аж до революційних переворотів та локальних війн. Духовність для «типових українців» – це поєднання християнських і моральних цінностей, кордоцентрично-рефлексивний тип світо розуміння, синтез природовідповідності й альтруїзму і обов'язкова відсутність радикалізму та експансивних тенденцій. Духовність для «типових росіян» – це поєднання високих моральних ідеалів з російським православ'ям та місіонерським покликанням росіян «збудувати рай на землі», «ощасливити інші народи» та «поєднати Схід і Захід» (див.: Календар-щорічник «Українознавство – 2002»).

Таким чином, проведені емпіричні дослідження показали, що українці не є переважно інтровертами й меланхоліками. Найбільше емпіричне підтвердження одержали такі позиції: українці характеризуються високою толерантністю міжособистісних та міжнаціональних відносин (тобто толерантність практично являє собою універсальний духовно-моральнісний принцип українського національного характеру); українці є доволі миролюбивими, поступливими, витривалими й працьовитими, вони гостинні й вільнолюбні, їм властивий спокійний оптимізм і раціональний консерватизм, вони рефлексивні, не люблять насильство, схильні до позиції ненасильницького протесту, більше налаштовані на діалогові (а не монологічні) форми взаємодії; вони прагнуть рівності й партнерства, а не домінування чи насильства; «типові українці» частіше ніж «типові росіяни» схильні визнавати справедливість точки зору протилежної сторони, а також унікальність і цінність іншої особи та представників інших національностей. У «типових українців» більш виражені адаптаційні можливості та інтернальний тип контролю (який проявляється у відчутті

особистої відповідальності за власне життя і благополуччя). «Типові українці» більш схильні до індивідуальних форм виживання, «типові росіяни» – до колективних (така схильність росіян до колективних форм життєдіяльності пояснюється великим значенням селянської общини в Росії). «Типовим росіянам» властива схильність до інвективної (лайливої) соціолінгвістичної експансії, яка пояснюється запереченням загальноприйнятих культурних цінностей, постійними починаннями російської історії «з нуля» (в добу Петра I, після революції 1917 року тощо), а також досить виразним соціокультурним нігілізмом. «Типовим росіянам» властиве імперське мислення і потяг до месіанства, колективна агресивність і войовничість, а також персоналістичний глобалізм (відчуття, що вони можуть все). «Типові українці» більш консервативні і самокритичні, «типові росіяни» – більш радикальні і самовпевнені. Стратегії досягнення успіху у «типових росіян» і «типових українців» також відрізняються: перші прагматичніші і більш схильні до ризику, ніж другі. У «типових росіян» більш деформовані ставлення до сьогодення, до майбутнього і до самих себе, ніж у «типових українців», перші часто прагнуть поєднати непоєднане, взаємовиключне і протилежне, у них сильний потяг до крайнощів і «граничних» явищ, до розростання і розширення, а не до укорінення і глибокої прив'язаності, як у «типових українців». Якщо основними російськими темами є теми виключності, богообраності, особливого призначення російського народу, «ощасливлення» інших народів, пошуки російського шляху до вселюдськості, то основними українськими темами є захист власної самобутності і обстоювання своїх культурно-історичних коренів, збереження духовних основ народу і прагнення до кращої долі, оборона своєї землі та її господарливе облаштування. Для «типових росіян» головний вибір – це «велич чи приниження», а для «типових українців» – «гідність чи рабство» [19].

Вперше (разом з С. Бойко) було емпірично досліджено базові цінності українців. Базові цінності культури – це найбільш важливі й глибокі принципи, що визначають ставлення представника даної культури до природи, соціуму, найближчого оточення і самого себе, а також відносини носіїв цієї культури з представниками інших культур. Базові цінності – це ті фундаментальні норми і принципи, які забезпечують цілісність соціальних систем та національних спільнот через те, що в них вира-

жається особлива значущість певних матеріальних та духовних благ для існування й розвитку даних систем. Базові цінності здійснюють досить значний вплив не тільки на особистість та її соціальні відносини, самосприйняття, емоції, почуття, навички взаємодії з іншими, але й на процес відбору інформації під час спілкування, вибору мотиваційних стратегій, стилю поведінки, способів врегулювання конфліктів тощо. Саме тому реконструкція базових цінностей конкретної культури допоможе зрозуміти не лише явні, але й приховані мотиви і смисли людської діяльності в межах даної культури. Для дослідження базових цінностей українства ми застосували теоретичний та емпіричний підхід С. Шварца. Нами був використаний адаптований опитувальник С. Шварца для вивчення цінностей на культурному рівні [25]. Результати опитування оброблялись за допомогою факторного та кореляційного аналізу (з використанням пакету «Статистика»). З'ясувалось, що базовий ціннісний профіль сучасних українців є таким: Доброзичення (4,62); Універсалізм (4,58); Самовияв (4,53); Традиційність (4,49); Безпека (4,43); Майстерність (4,37); Рівноправ'я (4,33); Автономія (4,21); Гармонія (4,06); Конформізм (3,88)). Проведене дослідження показало, що базові цінності етнічних українців є екзистенційними, екофільними та персоналістичними.

На основі порівняльних етнопсихологічних досліджень східної і західної української діаспори, що розпочались 1993 р. (і були проведені разом з І. Кареліною і О. Садовською), емпірично виявлено ментальну специфіку представників східної і західної української діаспори [20; 23]. Було обстежено 500 представників західної діаспори (громадяни США і Канади) – група «А»; 500 представників східної діаспори (громадяни Російської Федерації та Білорусі) – група «Б» та 500 етнічних українців, які є громадянами України – група «В». У всіх трьох групах виділився блок незмінних цінностей (здоров'я, мир на Землі, самоповага, інтелект, захист сім'ї, кохання, справжня дружба, цікава робота, національна безпека, незалежність, внутрішня гармонія, свобода, творчість, вірність, відповідальність, чесність), які можна віднести до базових цінностей української культури, що транслюються від покоління до покоління. (Дані всіх трьох виборок значно корелювали одна з одною – коефіцієнти кореляції від 0,62 до 0,75 – що підтвердило гіпотезу про те, що різні типи виборок представників однієї етнокультури демонструють схожі варіанти розташування базових

вих цінностей). З'ясувалося, що для представників *західної діаспори* (група «А») більш важливими є цінності Автономії, Самовияву і Досягнення, які отримали більш високі рангові місця. А для представників *східної діаспори* (група «Б») – цінності Рівноправ'я, Конформізму і Безпеки. Поєднання Самовияву й Універсалізму свідчить про потяг українців до справедливості й толерантності; Універсалізму й Доброзичення – про альтруїстичну спрямованість; Традиційності й Конформності – про прагнення зберегти стабільність за рахунок добровільного самообмеження й підпорядкування; Конформності й Безпеки – про прагнення захистити порядок, стабільність та соціальну гармонію; Самовияву й Майстерності – про творчу спрямованість.

Проведене дослідження показує, що базові цінності етнічних українців є екзистенційними, екофільними та персоналістичними. В них поєднуються колективні установки як на збереження, так і на розвиток спільноти, вони спрямовані на відродження і розвиток України. До того ж домінування цінностей Рівноправ'я та Автономії є дуже важливим для підтримки й розвитку демократії, оскільки вони є ціннісною і моральною базою соціальної відповідальності. Домінування цінностей Майстерності й Автономії є підґрунтям і ціннісною базою для розвитку вільного підприємництва. А домінування цінностей Самовияву і Майстерності є ціннісною базою для окреслення української трудової етики та утвердження творчого призначення українців. В дослідженні також була виявлена дія механізмів соціально-психологічного захисту культури від руйнування, а також збереження її самобутності та унікальності в умовах кризового суспільства, соціально-економічної та політичної нестабільності.

Найбільш потужними чинниками, які визначають семантичний простір ціннісно-мотиваційної структури всіх трьох груп респондентів, є Толерантність, Добročинність, Самоопанування, які можна назвати базовими ціннісними тенденціями українців. Одержані результати демонструють не тільки досить значний виховний потенціал системи базових цінностей українців та її роль в процесі формування національної самосвідомості громадян України, але й «національний внесок» українців в систему загальнолюдських цінностей, адже останні загальнолюдські тенденції (процеси глобалізації й інформатизації, боротьба з тероризмом і екологічними проблемами та ін.) свідчать, що базові цінності

українців є своєрідною «відповіддю на виклик часу», оскільки людство шукає нові стратегії взаємодії та життєдіяльності на планеті Земля, і у зв'язку з цим українська миролюбність, толерантність, екофільність, добročинність, неагресивність, неекспансивність і шанобливість до інших культур набувають загальнолюдського звучання. Цей «український внесок» в процес поступу людської цивілізації підтверджує поступове зростання пріоритетності ідеалів ненасильництва, природозбереження та гуманістичних цінностей в системі нових світоглядних орієнтирів людства.

Проведене нами дослідження передбачало також вивчення індексу самоактуалізації особистості. Відомо, що категорія самоактуалізації виступає операційним аналогом особистісної зрілості, що індекс самоактуалізації (ІСА) особистості позитивно корелює з інтернальним локусом контролю, емоційною стійкістю, соціальною активністю, наявністю смисложиттєвих орієнтацій. Негативні кореляції ІСА має з тривожністю, сором'язливістю, агресивністю. Крім цього, ІСА тісно пов'язаний із гнучкістю поведінки та рівнем самоповаги й самоприйняття. Високий рівень самоактуалізації особистості властивий людям з високим і достатнім рівнем психічного здоров'я. Діагностичні заміри були здійснені нами за допомогою методики «Короткий індекс самоактуалізації». З'ясувалося, що представники західної діаспори (група «А») мають найвищий індекс самоактуалізації (середнє арифметичне – 44,0), представники східної діаспори (група «Б») – найнижчий індекс (середнє арифметичне – 36,5), а громадяни України (група «В») – середній індекс (41,5). Отже, представники західної діаспори (група «А»), у яких індекс самоактуалізації є найвищим (у порівнянні з групами «Б» і «В»), є найбільш відповідальними і мають найвищий рівень особистісної зрілості, вони чітко спрямовані на самореалізацію в межах як великих, так і малих соціальних груп. Порівняльний аналіз трьох груп показав, що громадяни України та представники західної діаспори становлять більш однорідну спільноту, ніж представники східної діаспори, що ідентифікаційні пріоритети українців східної діаспори є більш нестабільними; що українці західної діаспори (група «А») є більш змобілізованими, ніж українці, що увійшли у групи «Б» і «В». При цьому для українців східної діаспори більш властивим є досуб'єктний, ніж суб'єктний тип політичного самовизначення.

В 1993 р. автору цієї статті було запропоновано керувати науково-дослідним проектом «Українська національна ідея: теоретико-емпіричні аспекти», який тривав до 2008 р. З 1997 р. Т. Воропаєва також керувала проектом «Соціально-психологічні та регіональні аспекти формування національної самосвідомості громадян України як чинника державотворення», який тривав до 2002 р. Етнічна й національна самосвідомість українців та уявлення громадян України про українську національну ідею досліджувались за допомогою сучасних етнопсихологічних методів, результати цих досліджень були представлені на Міжнародних і Всеукраїнських наукових конференціях «Молодь, освіта, наука, культура та національна самосвідомість», «Мова і культура», а також на Круглих столах і щорічних конференціях Інституту українознавства Київського університету, ІМФЕ імені М. Рильського [13] тощо.

Основними результатами цих науково-дослідних проектів були: 1) розробка методологічної стратегії комплексного дослідження національної самосвідомості громадян України, а також спеціального «Етнопсихологічного опитувальника» для емпіричних досліджень; 2) з'ясування специфіки трансформацій етнічної самосвідомості, які починаються саме з її центрального компонента – етнічної ідентичності (було виявлено основні типи цих трансформацій: а) «розмивання» етнічної ідентичності у напрямку етнічної індиферентності; б) «відхід» від власної етнічної групи і пошук позаетнічних критеріїв для своєї ідентичності, відхилення у бік етнічної гіпоідентичності; в) гіперболізація етнічної ідентичності, відхилення у бік гіперідентичності; ці процеси найбільш властиві для мешканців Криму, Закарпаття та Сходу України); 3) визначення кількості респондентів (67,3%), для яких характерна позитивна етнічна ідентичність (тобто поєднання позитивного самоприйняття власної етнічної групи, високої етнічної толерантності та готовності до міжетнічних контактів і міжкультурної взаємодії); 4) виявлення основних типів національного самовизначення: екзистенційного (або автоматичного, що відбувається під тиском зовнішніх чинників, коли національна самосвідомість слабко диференційована і проявляється головним чином у випадках стосунків з представниками інших національних спільнот) – 77% респондентів, та ціннісного (або свідомого, коли національна культура стає цінністю, а аксіологічна складова національної самосвідомості має помітний

вплив на поведінку особи) – 23% респондентів; 5) з'ясування специфіки процесів національної самоідентифікації, які розгортаються за допомогою механізмів соціальної категоризації та міжгрупового порівняння; 6) виявлення системотвірної ролі ціннісно-смислових чинників національної самоідентифікації та духовно-світоглядних чинників національного самоусвідомлення; 7) окреслення авто- і гетеростереотипів українців та системи етнічних пріоритетів респондентів (у автостереотипах респондентів домінували позитивні характеристики, що свідчить про значну внутрішньогрупову згуртованість, про досить високу міжетнічну толерантність, наявність позитивного образу іноетнічної культури та про наявність психологічної основи для консолідації українського суспільства). Було доведено, що формування і розвиток національної самосвідомості є визначальним фактором оптимізації державотворчих процесів, а також було виявлено формулу сучасної української національної ідеї, яку підтримали більшість респондентів.

Аналіз уявлень громадян України про сучасну українську національну ідею показав, що штучно витворені й нав'язані ідеї не можуть стати ефективним інструментом реального згуртування суспільства й мобілізації громадянської активності його членів, що національні ідеї не народжуються в кабінетах, а створюються народом, який поступово стає нацією, тому для визначення сучасної національної ідеї потрібно знати суспільні настрої і очікування, погляд різних верств населення на актуальні проблеми суспільства. До того ж потрібно, щоб громадяни держави не просто погоджувались із висловленими елітою ідеями, а щоб ці ідеї «стукали в серця людей», «резонували» в суспільстві, щоб громадяни були готовими до реальної діяльності для їх реалізації. В нашому дослідженні були враховані загальнонаукові вимоги до національної ідеї: національна ідея повинна бути *суспільно-інтегруючою, мобілізуючою та перетворюючою*; крім цього національна ідея повинна бути не тільки досить масштабною, щоб мотивувати спільну діяльність великих соціальних груп, але й базуватися на внутрішній потребі людей у подібній об'єднуючій ідеї, що б зумовило відповідну мотиваційну активність.

Отже, проведене нами дослідження дозволило виявити перелік тих ідей, які могли б об'єднати українське суспільство і стати базою для сучасної української національної ідеї:

1) Ідея утвердження людської, громадянської й національної гідності та достойного життя українських громадян – 0,673; 2) Ідея утвердження України як сильної й розвинутої європейської держави, яку б поважало світове співтовариство – 0,656; 3) Ідея стабільного демократичного розвитку (українського суспільства і держави, економіки і технологій, права і культури, моралі й духовності, науки й освіти) – 0,633; 4) Ідея створення правової держави, утвердження законності, прав і свобод усіх громадян України – 0,627; 5) Ідея повернення України до європейської цивілізації (паритетна співпраця й інтеграція з європейськими країнами та входження в загальноєвропейські структури) – 0,611; 6) Ідея відродження і процвітання держави, нації й суспільства – 0,571; 7) Ідея соціокультурного, економічного й технологічного прориву України до вершин сучасної цивілізації (поєднання досвіду світової цивілізації, передових технологій та власних традицій, джерел і ресурсів) – 0,556; 8) Ідея утвердження незалежності України в політичній, правовій, економічній, соціальній і духовній сферах – 0,549; 9) Ідея опори на власні сили – 0,542; 10) Ідея конкурентоспроможності української держави і нації (перетворити Україну на технологічно розвинену країну, виховати нове покоління, здатне добиватися успіхів у сучасному світі) – 0,537. Проведене дослідження показало, що: 1) найбільш значущими як для всього суспільства, так і для кожної конкретної особистості стали концепти «гідності», «свободи», «розвитку», «справедливості», «прав людини», «патріотизму», «європейського вибору», «відродження», «процвітання», «утвердження України як європейської держави, а українців як європейської нації», «повернення України до Європи», «громадянської солідарності», «громадянськість та працьовитість», «верховенства права» та ін.; 2) більшість респондентів підтримують гасло, яке можна було б накреслити на гербі України – «Од Відродження до процвітан-

ня: *державність, законність, праця, права людини*» та стислу формулу загальнонаціональної ідеї – «*Гідність, розвиток, свобода*»*, яка є не просто декларацією, а акумулює в собі як суто українські ідеологічні та духовно-культурні надбання, так і загальнолюдські цінності; 3) проти забезпечення гідного життя українських громадян та європеїзації України не виступають навіть найпалкіші прихильники відновлення СРСР, а 68% експертів (дані 2008 р.) заявили, що вони, на жаль, не бачать серед представників нинішньої влади тих, хто насправді зможе європеїзувати Україну, запровадити європейські стандарти життя та забезпечити її громадянам гідність, розвиток, свободу і процвітання. Потрібно зазначити, що для представників української діаспори на перші місця вийшли три «формули»: «*Слава, Воля, Віра, Сила, Правда*», «*Гідність, розвиток, свобода*» та «*Вільна, сильна, славна Україна*» (цікаво, що в цих формулах репрезентована не тільки ідеологема «свободи»**, але й одна з найдавніших українських ідеологем – ідеологема «слави», що можна пояснити більш збереженою історичною пам'яттю представників діаспори).

Використані методи дозволили узагальнити всі домінуючі варіанти і сформулювати сучасну українську національну ідею: *утвердитись як самобутня й процвітаюча європейська нація, яка реалізує свою місію і творче призначення, захищає свої надбання за допомогою сильної правової держави та ґрунтує свою солідарність на принципах: гідність, розвиток, свобода.* (Це розгорнуте формулювання може бути сформульовано і коротше).

Необхідно зауважити, що і респонденти, і аналітики вважають ідею утвердження України і формулу «*Гідність, розвиток, свобода*»*** не просто системою духовних орієнтирів, цивілізаційних засад та екзистенційних принципів української модерної нації, що формується, але й своєрідним українським «*Liberte, egalite, frater-nite*» (де концепти «гідність», «розвиток», «сво-

* Ця формула чітко виявилася на Майдані Незалежності в листопаді-грудні 2004 р. (результати цього опитування були опубліковані на сайтах «Обозреватель» та радіо «Свобода»), де громадяни не просто декларували ці принципи й пріоритети, а *обстоювали і захищали* їх, вони *домогалися* їхнього визнання й виконання з боку влади.

** Тут варто зауважити, що О. Пахльовська, яка ще не знала про наше дослідження, писала, що одним з найкращих мотто для Об'єднаної Європи було гасло «Об'єднані свободою», закликавши працювати для того, щоб в українському мотто також «було присутнє слово *Libertas*, Свобода» ([15, 148]).

*** Доволі прикметним є той факт, що журналісти газети «Голос України» 7 липня 2001 р. таким чином прокоментували результати нашого дослідження: «Напевно буде точніше, якщо ми визнаємо, що тільки рушили в європейському напрямку. Бо «гідність – розвиток – свобода» – ще тільки задекларована мрія українців, а не реальність. Хоча, звичайно, приємно, що мріємо ми саме про ці цінності».

бода» є загальнонаціональними ціннісними пріоритетами, які передбачають різні рівні своєї реалізації – індивідуальний, суспільний, державний, наприклад: гідність людини, гідність суспільства, гідність України, а також різні виміри – розвиток демократичний, економічний, духовний, інтелектуальний тощо). Отже, змістом сучасної української ідеї є головна мета поступу української нації й держави – *цивілізаційне «повернення» України до Європи та її утвердження в колі цивілізованих народів*, а шляхами досягнення цієї мети є *Європеїзація, Демократизація та Відродження України*: 1) європеїзація усіх сфер життєдіяльності українського суспільства й української держави на засадах як європейських принципів і цінностей, так і базових українських цінностей, смислових орієнтирів та духовних пріоритетів, 2) політичне, правове, економічне, соціальне, культурне і духовне відродження України, 3) зміцнення ролі суверенної правової держави як гаранта поступу й процвітання України та її громадян.

Відомо, що без вільної, демократичної України не буде вільної, безпечної і демократичної Європи. Втілення в життя української національної ідеї має велике міжнародне значення, оскільки *цивілізаційне повернення України до Європи дозволить забезпечити не тільки більш чітку геополітичну визначеність європейської спільноти, але й її свободу, безпеку та самодостатність*. Сучасна українська ідея виражає не тільки головну культурну доміанту українців – реалізація своєї місії і творчого призначення, не тільки історичне покликання української нації – захист і розвиток європейських цінностей та виконання ролі південно-східного форпосту європейської цивілізації, але й виражає *квінтесенцію тих корінних інтересів*, здійснення яких сьогодні найбільше потребує український народ: сконсолідуватися як самобутня, самодостатня й процвітаюча нація, позбутися статусу колишньої російської та радянської колонії, повноцінно утвердитись в колі європейських народів. А все це стане можливим тоді, коли Україна та її громадяни створять правову державу і громадянське суспільство, зміцнять національну єдність, стануть справді вільними й розвинутими, навчатися обстоювати свої права та гідність і власною працею здобудуть собі достойний рівень життя.

Головні складові української національної ідеї визрівали поступово і поетапно (на рівні племені, етносу та нації). Спочатку постала ідея свободи (в добу племінного етапу розвитку

українського народу), потім постала ідея розвитку (в добу утвердження українського етносу), і насамкінець, окреслилась ідея *гідності* (в добу становлення української нації). Ми бачимо, що сучасну українську ідею репрезентують саме ті ідеологеми і цінності, що притаманні українському народові історично, що विकристалізувалися в «лоні» його етнокультури, що сформувалися в процесі його геополітичного розвитку та постання його національної культури. Проведене дослідження показало, що глибинний ґрунт сучасної української ідеї було закладено ще в антські часи; що, починаючи з епохи постання українського етносу вже можна простежити етнокультурну, знаково-символічну, нормативно-ціннісну та духовно-світоглядну спадкоємність українського народу. На жаль, українська національна ідея поки що не стала чинником солідаризації та колективної ідентифікації українських громадян, хоча її вправно використали як джерело легітимізації пострадянської влади ті політики, для яких *принцип узгодження інтересів* є набагато важливішим, ніж *принцип узгодження цінностей*.

Упродовж усіх **трьох дослідницьких етапів** здійснювалась розробка концепції походження українського народу. Зокрема, на основі комплексного підходу було запропоновано виділити етапи етногенезу й етнічної історії українського народу. *I етап – етногенетичний* – тривав із V ст. до середини IX ст. (першою його фазою була фаза етногонічного «зав'язування» (V–VII ст.), другою – фаза етноплемінного розвитку (VIII – середина IX ст.). *II етап – етнічного розвитку* – тривав із середини IX ст. до середини XVI ст. Першою фазою цього етапу була фаза початку етнічної історії (середина IX ст. – 944 р.), другою – фаза інтенсифікації етнічного розвитку та етнотериторіальної консолідації (середина X ст. – 1240 р.), третьою – фаза поглиблення етнічної самобутності (яка тривала з 1240 р. до кінця XIV ст.) і четвертою – фаза етнічної стабілізації та опору іншоетнічним впливам (яка тривала протягом XV – першої половини XVI ст.). *III етап – етап національного розвитку українського народу* – почався в другій половині XVI ст. і триває й досі. Науково обґрунтована концепція походження українського народу представлена у колективній монографії «Походження, становлення і розвиток українського народу» за ред. М. І. Обушного, авторами якої є В. Д. Баран, Т. С. Воропаєва, Л. Л. Залізник, А. Л. Зінченко, С. Р. Кагамлик, С. В. Конча.

Упродовж дюрного етапу 2001–2005 рр. у межах роботи над спільною науковою темою Центру українознавства («Дослідження проблем українознавства в системі загальносвітових тенденцій розвитку націєтворчих концепцій» (№ 2000БФ0–10)) автором статті була розроблена концепція українського націєтворення (надрукована в Календарі-щорічнику «Українознавство – 2005»). Було доведено, що фундаментальним підґрунтям для розгортання українських націєтворчих процесів (які базувались на результатах етнічних процесів) були дві давньоукраїнські держави ранньофеодального типу – Київська Русь і Галицько-Волинське князівство; що українські націєтворчі процеси (перебіг яких істотно гальмувався зовнішніми чинниками) були започатковані в середині XVI ст., що становлення й утвердження української етнічної нації відбувалось протягом XVII–XX ст.; що процес становлення української політичної нації був актуалізований на початку XX ст. (хоча духовно-світоглядне й ідеологічне підґрунтя для цього було закладене ще в другій половині XIX ст.), а етап її утвердження триває і нині. Автором було окреслено основні етапи й перспективи українського націєтворення. *Перший* (козацький) *етап* українських націєтворчих процесів почався в середині XVI ст. і тривав до кінця XVIII ст. Його розгортання простежується через кілька стадій – 1) самоорганізаційно-визвольну (середина XVI ст. – кінець 50-х рр. XVII ст.); 2) деструктивну (із залишками «пульсуючих» націєтворчих устремлінь), яка тривала з початку 1660-х рр. до 1687 р.; 3) мазепинську (1687 р. – перша чверть XVIII ст.); 4) стадію гальмування й занепаду, що тривала з першої чверті XVIII ст. до кінця XVIII ст. *Другий етап* українських націєтворчих процесів – етап українського національного відродження – тривав із кінця XVIII ст. до початку 1920-х років. Перша стадія (національно-культурного пробудження) цього етапу збіглася з першим (академічно-дослідницьким) періодом національного відродження України (кінець XVIII ст. – 40-ві рр. XIX ст.). Друга стадія цього етапу (просвітницька) збіглася з другим – культурно-просвітницьким – періодом українського національного відродження (1840 р. – кінець XIX ст.). Третя стадія цього етапу (стадія політичного самовизначення) збіглася з третім періодом українського національного відродження (початок XX ст. – початок 1920-х років). *Третій етап* українських націєтворчих процесів (етап радянської українізації) тривав із 1923 р. до початку 1930-х рр.

XX ст. *Четвертий етап* українських націєтворчих процесів (етап денацієзації (з національно-визвольними спалахами)) тривав із початку 1930-х рр. до 1 грудня 1991 р. У грудні 1991 р. почався *п'ятий* – громадянсько-державницький – *етап* українських націєтворчих процесів. Основними завданнями цього етапу є зміцнення української державності, розвиток громадянського суспільства та формування української модерної нації європейського типу.

В контексті аналізу етнічних та націєтворчих процесів досліджувалась роль особистості в українській історії. Зокрема, було проаналізовано діяльність багатьох історичних особистостей від Аскольда, княгині Ольги, князя Володимира Святославича до В. Стуса, В. Чорновола, Л. Костенко, Є. Сверстюка та ін. (Див.: Календар-щорічник «Українознавство – 2006»). Цей аналіз здійснювався на основі інтегративного підходу, адже наукове вивчення ролі особистості в українській історії передбачає окреслення *основних критеріїв* для виокремлення сутності, значення і специфіки діяльності видатних історичних осіб. Масштабна перетворююча діяльність історичної особистості, що здійснює великий вплив на перебіг подій та суттєві перспективні зміни в житті держави, нації і суспільства, які приводять до *кардинальної реорганізації буття* (як реального, так і ідеального), може оцінюватися за такими основними критеріями: 1) *особистий вибір* у важливій (суспільно значущій, колізійній, конфліктній тощо) ситуації як здійснення вільного й відповідального волевиявлення; 2) *вклад* (поняття, близьке до відомого виразу «вкласти душу») *в інших людей*, тобто ідеальна представленість («інобуття») особистості в інших людях (продовження себе в дітях, онуках, учнях, наступниках, спадкоємцях, вихованцях, прихильниках, продовжувачах справи, шанувальниках творчості тощо), особистісний вплив на представників інших поколінь, наповнення новим змістом і новими цінностями знань і почуттів інших людей, залучення їх до діяльності, необхідної для поступу держави, нації й суспільства; 3) *вихід «за межі»* ситуативних вимог, рольових приписів, наявних стандартних завдань і норм (подолання буденності, стереотипності, уніфікованості, гедонізму, власних пристрастей, пристосовництва тощо); авторство як прорив із безіменності та анонімності середньовічного світу «мовчазної більшості»; докорінна ломка застарілих форм діяльності, які заважають прогресивному розвитку суспіль-

ства; творчість; інноваційна, наднормативна, надситуативна, неадаптивна активність; прокладання нових шляхів у політиці, науці, мистецтві, освіті тощо; 4) особисті *вчинки та діяння* (як спосіб особистісного існування, самоактуалізації та подолання обставин, як кардинальні зміни наявного буття, як прояв свідомої соціальної творчості, суб'єктної життєвої позиції, моральності, духовності, альтруїзму, патріотизму, громадянськості тощо), які дають адекватну відповідь на «виклики часу»; 5) суспільні (ідейні, духовно-світоглядні, моральні, культурно-цивілізаційні, релігійні, мистецькі тощо) *несення*; особистий внесок в громадську справу, в розвиток науки, культури, техніки; 6) *подвижництво і героїзм*; 7) особиста *самопожертва*, зумовлена вищими суспільними та духовними цінностями.

Упродовж 2002–2005 рр. було уточнено специфіку становлення «українського Ми» та процесів розвитку *етнічної та національної самосвідомості* українського народу (Див.: Календар-щорічник «Українознавство» за 2003–2004 роки, а також колективну монографію «Українство у світі: традиційність культури та спільнотні взаємини»).

В контексті вивчення проблем етногенезу і націєтворення було проаналізовано специфіку етнонімів «Русь» і «Україна». Зокрема, було здійснено етнопсихолінгвістичний аналіз назв «анти», «Україна» і «Русь» (і семантичний зв'язок двох перших); була досліджена репрезентація архетипів Утіленості й Вкраяності в назві «Україна», та репрезентація солярної семантики в назві «Русь» (див. Календарі-щорічники «Українознавство» за 2005–2010 роки).

Процес становлення і розвитку української ідентичності досліджувався нами в рамках кількох наукових проектів Центру українознавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка («Українська національна ідея: теоретико-емпіричні аспекти» [16]; «Соціально-психологічні та регіональні аспекти формування національної самосвідомості громадян України як чинника державотворення»; «Трансформація національної ідентичності: історіософські, культурологічні та соціально-психологічні аспекти» [17] та ін.).

В цих проектах протягом 1993–2010 рр. було досліджено статеву (або гендерну) ідентичність, особистісну; вікову; сімейну; соціально-професійну; майнову; релігійну; етнічну; мета-етнічну; місцеву (локальну); регіональну; національну (або громадянсько-політичну); європей-

ську (або континентальну); планетарну (або загальнолюдську) та пострадянську ідентичність громадян України різних регіонів. Для визначення трансформацій колективної ідентичності ми використали адаптовану методика «Шкала вимірювання ідентичності» М. Синерелли. Ця методика передбачала дві процедури: 1) ранжування респондентами 15 варіантів власної ідентичності та 2) оцінку цих форм соціальної ідентичності за 11-бальною шкалою (де «0» – мінімум, а 10 – максимум відчуття власної ідентичності за всіма запропонованими параметрами). Респондентам були запропоновані такі варіанти: *статева (або гендерна)* ідентичність («Я є представником своєї статі»); *особистісна* («Я є унікальною і самобутньою особистістю»); *вікова* («Я – представник конкретної вікової групи»); *сімейна* («Я – представник своєї сім'ї»); *соціально-професійна* («Я – школяр, студент, представник конкретної професії»); *мовна* («Я репрезентую конкретну мовну групу – «україномовних громадян України», «російськомовних громадян України», «двомовних громадян України»); *релігійна* («Я – представник конкретної релігійної групи (православний, католик, мусульманин, іудей тощо»); *етнічна* («Я – представник свого етносу»); *мета-етнічна* («Я – представник відповідного мета-етносу – слов'ян, тюрків, іранців, германців, семітів, романців тощо); *місцева* («Я – мешканець конкретного міста або села), *регіональна* («Я є представником конкретного регіону»); *національна (або громадянсько-політична)* ідентичність («Я – громадянин України і представник української політичної нації»); *європейська (або континентальна)* ідентичність («Я – європеєць»); *планетарна (або загальнолюдська)* ідентичність («Я є представником всього людства і планети Земля») та *пострадянська* ідентичність («Я – мешканець однієї з країн СНД і представник колишнього СРСР»). Обробка одержаних даних проводилась за допомогою обчислення середнього арифметичного, а також використовувалась кореляційний і факторний аналіз. Надійність і вірогідність результатів проведеного дослідження забезпечується методологічним обґрунтуванням його вихідних позицій; використанням сукупності надійних діагностичних методик, адекватних меті і завданням дослідження; поєднанням кількісного і якісного аналізу емпіричних даних; застосуванням методів математичної статистики із залученням сучасних програм обробки даних; репрезентативністю вибірки.

Застосування інтегративного підходу дозволило виявити досить цікаві трансформації: 1) в 1991–1994 роках пострадянська ідентичність займала перші місця (з 1-го по 5-те), але її відрив від інших форм ідентичності стабільно зменшувався; 2) протягом 1994–2004 рр. значущість пострадянської ідентичності стрімко зменшувалась (хоча в групі етнічних росіян та російськомовних українців, які мешкають на Півдні та Сході України, пострадянська ідентичність продовжує займати досить високі позиції); 3) етнічна ідентичність у всіх групах поступово зростала (найбільш активно зростання було помічено у росіян, українців, кримських татар, євреїв); 4) дуже повільно зростала майнова ідентичність (найбільш значущою вона була для євреїв, вірмен, греків, росіян, поляків); 5) загальнолюдська (планетарна) ідентичність практично не змінилась; 6) європейська ідентичність спочатку займала передостанні місця, але, починаючи з 1998–1999 рр., її значущість стала зростати (особливо в групі етнічних українців, поляків, словаків, румунів, кримських татар); 7) найбільш стрімко зростає європейська ідентичність у мешканців великих міст; 8) національна (або громадянсько-політична) ідентичність була законсервована протягом 1991–1993 рр. у всіх групах, але, починаючи з 1994–1995 рр., вона стала стрімко падати в групі етнічних росіян, білорусів, євреїв; повільне зростання цієї форми ідентичності в групі етнічних українців та в деяких групах національних меншин (передусім, в групі етнічних поляків та кримських татар) простежується з 1997–1999 рр.; 9) престижність національної (або громадянсько-політичної) ідентичності зростає більш повільно на Сході і Півдні України, на відміну від Півночі, Центру та Заходу України; 10) найбільш відчутних трансформацій зазнала етнічна та національна (або громадянсько-політична) ідентичність, але розрив між цими формами ідентичності на Сході й Півдні є набагато більшим, ніж на Заході і в Центрі України; 11) у етнічних українців на Півдні й Сході України спостерігається тенденція до зростання європейської та національної (або громадянсько-політичної) ідентичності; 12) у етнічних українців, вірмен, білорусів та молдаван, які проживають на Сході та Півдні України, більш виражені ностальгічні настрої стосовно радянської ідентичності; але у цих самих груп на Заході України на перше місце виходить бажання відчувати себе європейцями; 13) в 2004–2008 рр. зрівнялись емпіричні показники етнічної іден-

тичності як в групі етнічних українців так і в групі національних меншин; 14) в групі національних меншин у 2005–2006 рр. виросло значення регіональної ідентичності (при грамотній регіональній політиці цей тип ідентичності міг би стати базовим підґрунтям для зміцнення загальноукраїнської ідентичності); 15) стала помітною тенденція до збільшення показників європейської ідентичності як в групі етнічних українців, так і в групі національних меншин; європейська ідентичність на втрачає своєї значущості для громадян України, а отже, запит на європейськість є досить потужним в українському суспільстві.

З'ясувалося, що ідентичність україномовних та російськомовних українців проявляється на різних рівнях інтенсивності – етнічна індиферентність, гіпоідентичність, нормальна ідентичність, гіперідентичність; що для україномовних та російськомовних українців властиві *чотири типи етнічної ідентичності* (за типологією Беррі [24]): а) *моноетнічна* ідентичність з власною етнічною групою (відповідно – 78% і 26%); б) *змінена* ідентичність, що постала на основі самоідентифікації з чужою (російською) етнічною групою (відповідно – 0% і 28%); в) *біетнічна* ідентичність (17% і 10%); г) *маргінальна* етнічна ідентичність (5% і 36%). Порівняльний аналіз цих двох груп показав, що україномовні українці становлять більш однорідну спільноту, ніж російськомовні; що ідентифікаційні пріоритети російськомовних українців є більш нестабільними; що україномовні українці є більш змобілізованими, ніж російськомовні. При цьому для російськомовних українців більш властивим є досуб'єктний (61%), ніж суб'єктний (39%) тип політичного самовизначення. Більш характерними типами національно-культурного самовизначення російськомовних українців є повсякденний (26%) та ситуативний (42%), ніж екзистенційний (22%) та ціннісний (10%). Необхідно зазначити, що типовою самоідентифікаційною формулою для осіб із зміненою ідентичністю є наступна: «ближчими для мене є росіяни». При цьому чужа етнічна група розцінюється як така, що має вищий економічний і соціальний статус, ніж власна. Цей феномен пояснюється бажанням індивіда інтегруватися в домінуючу групу і таким чином здобути позитивний соціальний статус. Особи з біетнічною ідентичністю, як правило, є компетентними в обох культурах і однаково добре володіють обома мовами, часто вони виступають посередниками між цими культурами. Маргінали, як

правило, балансують на межі між двома культурами, переживають дискомфортні почуття, заявляють, що знають лише одну мову (хоча насправді користуються «суржиком»), вони не включені повністю в жодну культуру, є дезорганізованими, неадаптованими, агресивними, часто переживають внутрішньо-особистісні конфлікти [11]. Для російськомовних українців етнічна ідентичність більше пов'язується з пострадянською, ніж з європейською чи громадянсько-політичною, а європейська ідентичність більш пов'язується з метаєтнічною ідентичністю, ніж з етнічною чи громадянсько-політичною. Доволі прикметним є те, що громадянсько-політична ідентичність у цій групі пов'язується з пострадянською ідентичністю, а також спостерігається роз'єднаність регіональної та місцевої ідентичності. Для етнічних росіян, які є громадянами України, суб'єктивна важливість таких категорій ідентичності, як «слов'янин» та « мешканець країн СНД» є більш високою, ніж для етнічних українців. В той же час спостерігається тенденція зростання суб'єктивної значущості європейської ідентичності та української політико-громадянської ідентичності для представників національних меншин.

На **III етапі** у межах нової наукової теми («Дослідження соціокультурних перетворень в історичному досвіді та сьогоденні української спільноти» (№ 06 БФ–034–01)) продовжувалось опрацювання теоретико-методологічних засад українознавства як сучасної інтегративної науки [22], вдосконалюючи і упорядковуючи *категоріальний апарат* українознавства (що було розпочато автором статті ще у 1993 р. і опубліковано у Словнику-довіднику з конфліктології (1996) та у колективній монографії «Українська перспектива: свідомісні та соціокультурні виміри» (2006)). Зокрема, була розроблена структура предметного поля українознавства, основними структурними компонентами якого є: українськість, українська людина, українці, Україна (як територія, країна і держава), український соціум, природа України (як еко-географічна реальність), українська культура (як етноісторична реальність), українство як загальноцивілізаційний феномен та український світ з його 20-ма вимірами. Було запропоновано також новий концептуальний підхід в українознавстві, який уможлиблює застосування всіх способів наукової інтеграції: а) *горизонтальної* (між спеціальними галузями та напрямками українознавства), б) *вертикальної* (між дослідницькими рівнями українознавчої науки,

які репрезентують різні рівні узагальнення та інтерпретації наукового матеріалу), в) *діагональної* (між різними науковими школами, концептуальними підходами, а також між природничою та соціогуманітарною парадигмами в українознавстві). В рамках предметного поля українознавства досліджувались світогляд, етнічна картина світу, національний образ світу, ідентичність та поведінкова культура українського народу (див.: Українознавчий альманах за 2009 р. (Вип. 1)).

В контексті цих теоретико-методологічних розробок опрацьовувалась одна з найважливіших категорій українознавства – українськість. Зокрема, було визначено, що *українськість* (як системоутворюючий чинник і етнічного, і національного буття українців) – це історично сформована адаптивно-еволюційна система найсуттєвіших ознак, властивостей і диспозицій, які вирізняють українську людину, українську спільноту і українську культуру з-поміж інших аналогічних об'єктів (феноменів). Унікальне поєднання цих ознак, властивостей і диспозицій фіксується за допомогою етнокультурної інформації та етнічних (як ментальних, так і поведінкових) стереотипів і передається від покоління до покоління за допомогою звичаїв, обрядів і традицій. Українськість формується і модифікується упродовж кількох століть. Українськість дозволяє чітко окреслити не тільки самобутність і неповторність українського народу, але й унікальність його історичного розвитку. Адже на племінному етапі розвитку нашого народу (який тривав з V ст. до IX–X ст.) українськість існувала у формі праукраїнської протоєтнічності; на етнічному етапі (який тривав з IX–X ст. до XVI–XVII ст.) – у формі української етнічності; на етапі національного розвитку (який розпочався у XVI–XVII ст. і триває й нині) українськість існує і функціонує переважно у формах громадянсько-політичної українськості та інтегрованої єдності української етнічності й громадянськості.

Відомо, що етнос (на відміну від племені) самовизначається не тільки через усвідомлення єдиного (спільного) походження, але й через відчуття власних претензій на неповторність і виключність своїх звичаїв та обрядів, тобто традицій, які мають і духовне, і матеріальне втілення (в господарській діяльності, їжі, одязі, житлі, мові, ментальності тощо). Тут потрібно зауважити, що рівень суб'єктності закономірно зростає від племені до нації: низький рівень суб'єктності індивіда і спільноти, як правило,

поєднується з відданістю (племінному ватажку, князю тощо), середній рівень – з лояльністю (династичною, релігійною, регіональною тощо), а вищий рівень – з солідарністю (громадянською, ціннісною, духовною, політичною тощо).

Рівень етнічності різних спільнот у процесі історії міняється хвилеподібно, то піднімаючись, то знижуючись. Етнічна історія багатьох європейських народів показує, що різко дискретні невеликі племена общинної епохи розчиняються у новопосталих великих (але ще досить «крихких») етносах античних імперій типу «популюс романус», на зміну їм приходять подібні етноси середньовіччя (або «народці», як їх називає відомий археолог П. Третьяков), які пізніше зливаються у більш великі ранньомодерні етнічні нації. І якщо на початкових етапах етногенезу на перший план виступають, як правило, такі ознаки, як спільність походження, мови та території, то на заключних його етапах в цій ролі змінюються (у різних етносів – у різному порядку) такі ознаки, як спільність культури, релігії, психічного складу, соціального й політичного устрою, підданства певному правителю тощо. В залежності від різних причин як етнодиференціюючі можуть усвідомлюватись особливості матеріальної та духовної культури, мови, релігії, психічного складу, соціального устрою, антропологічного типу тощо. Ці характеристики тому й стають етнічними ознаками, що усвідомлюються членами відповідної етнічної спільноти як наскрізні (тобто такі, що функціонують в межах даної етнічної спільноти від племінного до етнонаціонального рівня) та спадкоємно-спільнотні. І саме ці наскрізні, спадкоємні популяційно-спільнотні ознаки, маючи відносну самостійність і продовжуючи існувати вже після зникнення тих спільнот, що їх породили (наприклад, найдавніших племен), і стають змістовним фундаментом певної етнічності (українськості, російськості, польськості тощо). Це дозволяє колективній самосвідомості конкретної етнічної спільноти зберігатися й активно функціонувати протягом довгого часу (спочатку – як племінна самосвідомість, потім – як територіальна, пізніше – як етнічна й національна самосвідомість), а етнофорам, які представляють різні соціальні й професійні групи однієї етнічної спільноти, – втілювати свою етнічну самосвідомість в найбільш придатних і доступних формах. Сам факт збереження і передавання від покоління до покоління будь-яких ознак (і об'єктивних, і суб'єктивних), які усвідомлюються членами спільноти як етнічні (тобто спадко-

ємно-спільнотні), слугує об'єктивно існуючою передумовою для підтримання єдності кожної конкретної етнічної спільноти, а також для нового й нового відтворення всіх її етнічних ознак. Отже, єдність і солідарність кожної наступної спільноти (племені, союзу племен, етносу, етнічної нації, політичної нації) базуються на принципово іншій системі внутрішніх зв'язків, які трансформуються від кровноспоріднених, родинних і господарських до територіальних, культурних, інформаційних, духовно-світоглядних, економічних, політичних, ідеологічних тощо. Етнічність здатна проникати в усі сфери життя спільноти, інтегруючи та структуруючи всю сукупність подібних зв'язків між етнофорами (тобто носіями етнічної специфіки).

Отже, етнічність – це багатомірний і багатоаспектний соціокультурний феномен, який має як ірраціональну, так і раціональну основу, як об'єктивні, так і суб'єктивні характеристики. Характерними властивостями етнічності є атрибутивність, стійкість та інтенсивність. Будь-яка етнічність репрезентується в українськості, польськості, німецькості, російськості тощо, має різні рівні розвитку й різні модифікації у просторових і часових координатах, але в межах однієї етнічної спільноти залишається за своєю сутністю тим самим явищем (спочатку – простішим і менш структурованим, пізніше – складнішим, збагаченим і більш структурованим), різні модифікації й конфігурації якого зберігають спільні (глибинну та змістовну) основи. У процесі колективного й індивідуального розвитку етнічність проходить послідовні етапи ускладнення, диференціації, трансформації своєї структури. Етнічність «просякнута» все буття відповідної етнічної спільноти, вона може виявляти себе у сфері культурно-мистецького, релігійного, духовного, економічного та політичного життя суспільства.

Таким чином, етнічність є: 1) утилітарною цінністю (оскільки забезпечує «демаркацію» своїх і чужих, а також досягнення основних інтересів даного народу), 2) екзистенційною цінністю (оскільки забезпечує виживання народів в конкретних природних та соціально-історичних умовах), 3) світоглядною цінністю (оскільки надає засоби і способи об'єктивації та концептуалізації навколишнього світу), 4) гуманітарною цінністю (оскільки забезпечує існування етнічних та національних меншин), 5) духовною цінністю (оскільки забезпечує колективне творення духовних цінностей народу і звичаєвості).

Отже, українськість (як і будь-яку іншу етнічність) неможливо сконструювати штучно, оскільки вона є відносно цілісною адаптивно-еволюційною системою найсуттєвіших ознак, властивостей і диспозицій, у якій органічно поєднуються об'єктивні й суб'єктивні характеристики, раціональні й ірраціональні, популяційно-спільнотні та спадкоємно-культурні начала. У процесі свого розвитку (коли можливі і впливи, і новоутворення, і внутрішньо-етнічні інновації, і міжкультурні запозичення) українськість проходила послідовні етапи ускладнення, диференціації, трансформації (а інколи й деформації) своєї структури. У процесі виникнення (етногенез), становлення й розвитку (етнічна історія) українського етносу формувалася той унікальний комплекс ознак матеріальної, соціальної й духовної культури, який, власне, і став джерелом і підґрунтям для усвідомлення народом власної самобутності, унікальності та неповторності.

У склавино-антську добу українськість лише зароджується і проявляється переважно ситуативно. У добу праукраїнських племен (полян, волинян, древлян, уличів, тиверців та ін.) вона продовжує своє становлення. В якості реального культурно-історичного і соціально-психологічного чинника етнічність русинів-українців починає проявляти себе у процесі класового розшарування суспільства та утворення й зміцнення держави Руська земля. У цей час українська етнічність переходить із суб'єктивно-ситуативного рівня на диспозиційний. В епоху Галицько-Волинської держави та Литовсько-Польську добу українськість зміцнюється і поступово стає основним критерієм для реального виокремлення етнофорів та основним стрижнем, що скріплює єдність і сталість українських традицій. У цей час українськість проявляється опосередковано, через мовні, культурні, психологічні та інші особливості, які поступово стають головними атрибутами українського етносу (мова, культура, ментальність, самосвідомість, самоназва тощо). Напередодні націєтворення, коли соціальні, територіальні, господарсько-економічні, релігійні, культурно-мистецькі, інформаційні, духовно-світоглядні та політичні зв'язки усередині української спільноти значно інтенсифікуються, українськість починає пронизувати весь соціум (в єдності спільнотного і

суспільного) – від архетипальної й культурно-мистецької сфери до економічної та політичної (саме архетипи утворюють глибинний шар етнічності).

Отже, на початкових етапах етногенезу українськість можна розглядати як унікальне поєднання культурно-специфічних рис, ознак, характеристик і установок, властивих для даної спільноти, які поділяються більшістю членів спільноти, спеціально фіксуються та передаються від покоління до покоління. На більш пізніх етапах етногенезу та протягом етнічної історії українськість постає вже як відносно цілісна адаптивно-еволюційна система ознак, властивостей і диспозицій*. Поняття «диспозиція» є характеристикою колективного (етнічна спільнота) або індивідуального (етнофор) суб'єкта. Диспозиційна концепція дозволяє чітко описати, як саме закріплюються у психічній сфері індивідів ті диспозиції, які засвоюються через мережу етнокультурних зв'язків у межах власної родини та інших референтних груп, сприяючи міжпоколінній передачі етнічності та формуванню відповідної етнічної ідентичності. Саме тому уявлення, стереотипи, мотивації, ментальні й поведінкові моделі етнофорів, як правило, спрямовуються у відповідності з виробленими упродовж тисячоліть диспозиціями.

На етапі трансформації українського етносу в націю українськість постає у вигляді цілого комплексу схильностей, станів і готовностей колективного або індивідуального суб'єкта до певного способу мислення та способу дій (які репрезентуються, наприклад, в етнічній ментальності та національному характері). Цей комплекс диспозицій пов'язує готовність і схильність кожного етнофора до певної поведінки в конкретній ситуації з відповідними умовами (а інколи й наслідками) попередньої діяльності його етнічної спільноти, що розгорталася у схожих ситуаціях (якщо інформація про результати такої діяльності була зафіксована в колективному досвіді українського етносу за допомогою синхронних і діахронних механізмів). На етапі постання української нації такий комплекс диспозицій має ієрархічно організовану систему (нижній рівень цієї системи формувалася в добу союзів племен, в епоху консолідації етносу до нижнього рівня приєднався середній рівень, у період утворення нації на

* Диспозиція – це схильність, готовність членів конкретної етнічної спільноти до певних дій, оцінок, актів, вчинків, реакцій на оточуюче природне, соціальне, культурне середовище, які зумовлені попереднім досвідом цієї спільноти. Цю категорію розробляли В. Штерн, Г. Олпорт, В. Ядов та інші вчені.

фундаменті перших двох базових рівнів почав «надбудовуватися» верхній рівень системи).

Отже, верхній (духовний) рівень української етнічності репрезентує загальна (стратегічна) спрямованість життєдіяльності української спільноти та її інтересів, найбільш узагальнені установки, орієнтації і смисли, головні ідеї, ідеологеми й ідеали, стійкі риси національного характеру та духовні цінності народу (всі вони є продуктом впливу найбільш загальних умов життєдіяльності української спільноти). Середній (типово-характерний) рівень української етнічності утворює підсистема найтипівіших світоглядних рис, ментальних ознак, базових цінностей, усвідомлених і неусвідомлених характеристик, найбільш доцільних настанов і готовностей діяти, які зумовлюють вчинки та поведінку етнофорів у найтипівіших для даної етнічної спільноти умовах і ситуаціях. Нижній (традиційно-буттєвий) рівень української етнічності утворює підсистема адаптивних ситуативних установок, поведінкових стереотипів, базових архетипів, схильностей до оцінок, реакцій і дій у конкретних повсякденних умовах життя.

Найстійкішими є диспозиції вищого рівня, оскільки вони зумовлені відносно стійким і більш усталеним способом буття конкретної етнічної нації. Вищі рівні диспозицій активно впливають на диспозиції нижчих рівнів, але ситуативні соціальні установки мають відносну самостійність, що забезпечує адаптацію етнофорів до нестабільних умов життя при збереженні стійкої цілісності вищих генеральних диспозицій даної системи. Нижчі диспозиції (які сформовані раніше) є носіями вищих (які сформовані пізніше), але вищі диспозиції порівняно з нижчими набувають нових системних властивостей (принцип «вершника й коня»). Крім цього, диспозиції нижчого рівня (які є найсуттєвішими для життя й розвитку даної етнічної спільноти) можуть фіксуватись і закріплюватись уже на вищих рівнях, але при цьому вони трансформуються, стаючи більш суб'єктивними, стабільними і стійкими.

Системний підхід до проблеми українськості репрезентує різні модули буття українського народу: 1) необхідність (диспозиції нижчого рівня є найнеобхіднішим фундаментом для функціонування етнічності, які виникають і утверджуються в добу племен і союзів племен), 2) дійсність (диспозиції середнього рівня є дійсними та найтипівішими проявами етнічності, які виникають і утверджуються в добу консол-

ідації етносу), 3) можливість (диспозиції вищого рівня є можливими (суб'єктивними, геоеконічними, геополітичними, культурно-світоглядними, культурно-цивілізаційними) проявами етнічності; оскільки не кожен етнос стає нацією, вони виникають у ранньомодерну добу, а період їхнього утвердження триває й досі).

Організована таким чином українськість спроможна модифікувати значення не лише факторів оточуючого природно-географічного й соціокультурного середовища, але й будь-яких зовнішніх впливів на українську спільноту. Сьогодні українськість пронизує (з різною мірою інтенсивності) практично всі сфери суспільного життя України (культурно-мистецьку, комунікативну, інформаційну, релігійну, ідеологічну, суспільно-політичну, соціально-економічну), охоплюючи як індивідуальний, так і колективний рівень.

Збереження, відтворення, розвиток, передача та збагачення українськості може здійснюватися на всіх рівнях соціуму, але насамперед, на індивідуальному, сімейному й спільнотному. При цьому в донціональну епоху головну роль у підтримці етнокультурної спадкоємності відіграє сім'я, що одночасно є важливим інструментом ендогамії, яку Ю. Бромлей, Ю. Семенов та інші вчені вважають одним з основних «стабілізаторів етносу». У національну епоху основну роль у збереженні українськості мають відігравати держава, громадські організації та національна еліта (але у цій справі зроблено поки що надзвичайно мало).

Українськість не тільки з'єднує невидимими нитками всіх українців, незалежно від того, у якій країні чи державі вони мешкають, вона також є фундаментальним підґрунтям для розгортання самоідентифікаційних процесів як на індивідуальному, так і на колективному рівні.

Відомо, що етнічність є найбільш довготривалою і тривкою основою для колективного згуртування людей в етнічні спільноти по усьому світу. Спільнота, завдяки сформованій етнічності, дозволяє апелювати до кожного індивіда (який є її членом) з найглибиннішого і найфундаментальнішого рівня власного соціокультурного розвитку. Саме з цієї найфундаментальнішої соціокультурної сфери і виходять імпульси для етнічної самоідентифікації як індивідуальних, так і групових суб'єктів. У зв'язку з цим найбільш глибинною формою колективної ідентичності є етнічна (а не класова, кастова, релігійна тощо). Але етнічність має об'єктивно-суб'єктивний характер, і її не можна ототожнювати з

етнічною ідентичністю, почуттям «Ми», а також з нормами, віруваннями, цінностями тощо.

Поняття «ідентичність» є особливо важливим у контексті виявлення і розуміння природи етнічності. Етнічна ідентичність постає в результаті етнокультурного самовизначення суб'єктів (як індивідуальних, так і колективних). Етнічна ідентифікація – це емоційно забарвлений процес ототожнення суб'єкта з іншою людиною, групою, спільнотою, зразком, який супроводжується інтеріоризацією певних уявлень, вірувань, знань; засвоєнням значень, смислів, цінностей, установок, ментальних і поведінкових стереотипів.

Універсальною формою колективної самоідентифікації етнічної спільноти є почуття «Ми», яке включає в себе уявлення про етноконсолідуючі ознаки (при цьому зміст етнічності визначають, насамперед етнодиференціюючі ознаки спільноти). Етнічна ідентифікація неможлива без комунікації, соціального порівняння, а також без прямої або опосередкованої взаємодії між різними етнічними спільнотами, адже етнічна ідентичність є своєрідним інструментом об'єднання зі «своїми» та дистанціювання від «чужих». Необхідність етнічної ідентифікації визначається кількома базовими потребами людини: потребою у безпеці й захисті, категоризаційною потребою, потребою у соціальній приналежності, комунікативною потребою та потребою в самотності. І саме етнічна ідентичність (яка є результатом індивідуальної інтегрованості в єдине етнокультурне ціле) дозволяє індивіду більшою чи меншою мірою задовольняти ці потреби. Хоча для формування етнічної ідентичності завжди потрібні об'єктивні передумови, але сформована етнічна ідентичність передбачає організацію суб'єктом власного життєвого досвіду, мотивацію власної соціально значущої поведінки, вибудовування індивідом певних моделей і програм поведінки, адже будь-яка ідентичність реалізується в діяльності.

В процесі опрацювання наукової теми «Дослідження соціокультурних перетворень в історичному досвіді та сьогоденні української спільноти» було розроблено теоретико-методологічні засади комплексного вивчення українського народного вбрання (Див. Колективну монографію «Український *modus vestiendi* – спосіб зодягання» (2008)), а також завершено вивчення українського досвіду спільнотного згуртування, згуртованості української спільноти як найважливішого з процесів групової ди-

наміки, який зумовлює ступінь упорядкованості, узгодженості й стійкості внутрішньо-спільнотних взаємозв'язків, що забезпечують стабільність та спадкоємність життєдіяльності українства. Аналіз різних форм спільнотного згуртування українців показав, що для українського народу характерним є «серединний» тип спільнотного згуртування, який розташований між двома полюсами – західним індивідуалізмом та східним колективізмом, цей специфічний феномен можна назвати «індивідуалізованою спільнотністю», і саме на ньому базується нинішній український солідаризм (Див.: Календар-щорічник «Українознавство – 2007»).

Було розроблено також новий концептуальний підхід до вивчення *поведінкової культури українського народу* (при якому потрібно вивчити не тільки типологічні характеристики поведінки й діяльності «української людини», але й складну архітектуру дій, вчинків і діянь українського народу як колективного суб'єкта історії, не тільки поведінкові норми й стереотипи, але й національний характер українців, адже конативний шар української культури репрезентується як ритуальними й обрядовими танцями та бойовим гопаком, так і діяльністю видатних історичних особистостей). У межах української поведінкової культури виділяються: 1) стрижневі культурні домінанти, на яких базується український національний характер (давні землеробські традиції, порубіжність геокультурного простору, волелюбність, антеїзм, стратегія миролюбного життєтворення, прагнення бути господарем на власній землі, толерантність, поміркованість, повага до прав іншої особи, відсутність нахилів до насильницької експансивності, особлива роль жінки в соціумі, екофільність, панестетизм, осмислена й недемонстративна релігійність, кордоцентризм, доброзичення і добродіяння); 2) типові стилі життя (раціонально-землеробський, волелюбний, миролюбиво-захисний, суб'єктний, героїчно-звитяжний, колонізаційно-оборонний, зберігально-консервативний, лицарсько-козацький, духовно-опірний, протестний, повстанський, національно-визвольний, вичікувально-унікальний, мімікрійно-адаптивний, відчужено-маргінальний та інші); 3) основні принципи трудової етики (працьовитість, господарливість, природовідповідність, почуття власника, раціональне землекористування); 4) найхарактерніші масові рухи (культурно-просвітницькі, етнорелігійні, національно-визвольні, громадсько-політичні, громадянсько-патріотичні); 5) укра-

їнський етос (інтегративна сукупність базових цінностей, морально-поведінкового «кодексу» та нормативно-звичаєвої системи культури, див. Календар-щорічник «Українознавство – 2008»).

Наукова тема «Дослідження соціокультурних перетворень в історичному досвіді та сьогоденні української спільноти» передбачала розробку теоретико-методологічних засад дослідження культурогенезу й культуротворення на українських землях. Було з'ясовано, що культурогенез – це складний і багатолінійний процес зародження й послідовного розвитку культури як такої. Культурогенез можна представити в п'яти основних його проявах: 1) як зародження людської культури взагалі, 2) як становлення нового господарсько-культурного типу спільноти при освоєнні нею нової екологічної ніші, 3) як породження нової етнокультури в межах етногенетичного процесу (коли окремі культурні елементи, що раніше належали іншим етносам, переплітаючись між собою, «втягуються» в етногенетичне поле формування нової етнічної спільноти), 4) як становлення нової субкультури, заснованої на соціальних, ставових, статево-вікових, професійних та інших засадах, 5) як процес постання принципово нових культурних форм, систем і конфігурацій. Потрібно зазначити, що процеси антропосоціогенезу й культурогенезу нерозривно пов'язані між собою (у зв'язку з цим історики часто стверджують, що культура виникла практично разом із появою людини). І хоча постання культури в первісну добу досить жорстко визначалось зміною природно-кліматичної ситуації, все ж культурогенез був тісно пов'язаний зі становленням і розвитком різних видів людської діяльності (зокрема, із знаряддевою, комунікативною, трудовою, пізнавальною, мисленнєвою, семіотичною, господарською та ін.). Дослідження Е. Маркаряна, М. Салінса та інших вчених (що базувалися на культурологічних ідеях Й. Г. Гердера та Й. Форстера) показали, що антропогенез створив можливість для майже повної заміни біологічної еволюції та адаптації позабіологічною, тобто культурною адаптацією та еволюцією.

Сучасне українознавство досліджує українську культуру в її системній цілісності й повноті її підсистем, форм, типів, «одиниць» та універсалій, адже українська культура (як «система систем») є доволі складним і багатограним явищем, всі її складові елементи взаємодіють між собою, утворюючи єдину систему. Відомий поділ культури на матеріальну, соціальну і ду-

ховну пов'язаний з тим, що результати культуротворчої діяльності реалізуються в трьох основних сферах людського життя – матеріально-речовій, соціальній та духовній (сучасні культурологи розглядають ці сфери як підсистеми культури). Проте цей поділ є доволі умовним, адже більшість культурних об'єктів являють собою складне поєднання матеріальних, духовних, соціальних та інших елементів (історія людства підтверджує органічну єдність матеріального і духовного, об'єктивного і суб'єктивного, індивідуального і суспільного в культурі людства).

Ідею розгляду культури як цілісності висунули представники структурно-функціонального підходу в соціокультурній антропології (Б. Малиновський, А. Р. Редкліф-Браун та ін.), які (критикуючи еволюціонізм і дифузійнізм) вважали, що правильне розуміння будь-якого культурного явища передусім передбачає розуміння його функцій. Г. Тріандіс визначав культуру як цілісний комплекс створених людьми об'єктивних і суб'єктивних елементів, які в минулому забезпечили виживання мешканців певної екологічної ніші і стали спільними для всіх представників даної спільноти. Г. Тріандіс пропонує розглядати культуру як айсберг, який має видиму і невидиму частини (або відповідні пласти), при цьому 10% припадає на об'єктивну культуру (знаряддя праці, одяг, житло, їжа, речі тощо), а 90% – на суб'єктивну (ставлення, цінності, вірування) яка, власне, і репрезентує глибинний пласт.

Застосування системного підходу в сучасних українознавчих дослідженнях дозволяє більш глибоко розглянути українську культуру не тільки як цілісне поєднання взаємопов'язаних елементів, але й як багатозарову, багатопланову і багатовимірну реальність, яка охоплює побутову і археологічну, землеробську і господарську, релігійну і комунікативну, повсякденну і карнавальну, екологічну і економічну, фізичну і організаційну, художню і моральну, офіційну і неофіційну, педагогічну і наукову, філософську і світоглядну, когнітивну і конативну, політичну і правову, міську і сільську, етнічну і національну культури, субкультуру і конткультуру, а також елітарну, народну і масову тощо. Отже, сучасне українознавство як інтегративна система знань, що розвивається в рамках постнекласичної науки, не дозволяє редукувати культуру ні до матеріального, ні до соціального, ні до духовного пласта реальності.

Українська культура як цілісна система включає в себе: 1) ядро культури (ціннісно-смыслову основу, серцевину культурної системи, що забезпечує її самобутність, стійкість і стабільність); 2) «захисний пояс» культури (який забезпечує збереження й відтворення усталених традицій, переосмислення надбань інших народів, творчу переробку запозичень, іншопольтурних впливів та асиміляцію інновацій); 3) периферію (кордони якої збігаються з кордонами етнокультурної інформації та «мерехтіння смислів» (Ю. Лотман)). При цьому українська етнічна культура виступає у вигляді «етнічного осердя» (В. Лісовий), яке визначає самобутність української національної культури. Розвиваючи власну національну культуру, українці зробили вагомий внесок у скарбницю світової культури.

Органічний зв'язок культури як такої з перетворювальною діяльністю людей репрезентує сама етимологія слова «культура» (походить від лат. «обробіток», «догляд за землею», «розвиток»), а також його зв'язок із змінами в природних об'єктах, які відбуваються завдяки людській діяльності (на відміну від змін, що відбуваються під дією природних причин). В загальному розумінні культурогенез можна витлумачити як процес «випадіння» людини з природного континуума з його безперервністю, недискретністю і взаємопов'язаністю (Л. Матвеева), як початок розгортання культурного простору людства з його матеріально-речовими, знаково-символічними, нормативно-звичаєвими, ідейно-образними та ціннісно-смысловими елементами.

Наукове вивчення специфіки українського культуротворення передбачає розуміння унікальної ролі адаптаційних процесів (які зачіпають всі рівні людського організму: від молекулярного та клітинного до психологічної регуляції поведінки та діяльності). Адже якщо тварини пристосовуються до оточуючих природних умов шляхом зміни своєї тілесності або поведінки, то людина робить це ж саме за допомогою культурної адаптації, яка супроводжується створенням знарядь праці та культурних об'єктів. Однією з основних причин культурогенезу була необхідність адаптації перших людських спільнот до мінливих умов їхнього існування шляхом «винайдення» нових форм активності, нових технологій і штучних «інструментів», що сприяло започаткуванню процесів трансляції і закріплення інформації вже на соціокультурному (пізніше – на етнокультурному) рівні, а не тільки на генетичному (важливим засобом виживання і адаптації стала здатність людей зберігати й

передавати наступним поколінням всю життєво необхідну інформацію позабіологічними шляхами). Найкраще адаптувались ті спільноти, які зміцнювали соціальні зв'язки, вдосконалювали знаряддя праці та засоби комунікації, а також враховували в процесі орієнтування не тільки ситуації, події і сигнали, але й придумані ними знаки та символи, поступово витворюючи перші слова. Людський спосіб буття вимагає включення людини не лише в природні, але й в соціокультурні процеси, опанування суто людськими способами поведінки й діяльності та виведення людського суб'єкта на рівень культуротворення.

Отже, процес культурогенезу (в єдності його структурної, типологічної та динамічної моделей) є початковим етапом становлення культури, подальший розвиток якої зумовлюється специфікою культуротворчої діяльності. Людська діяльність є свідомою, духовно зумовленою і соціально організованою, на відміну від культурної адаптації, вона має перетворювальний, а не пристосувальний характер (адже людина, створюючи культуру, змінює природу). Саме людська діяльність є певною межею між «природним» і «культурним», адже вона не тільки «виводить» людину з тваринного світу, але й опосередковує всі зв'язки людини з оточуючою дійсністю. Таким чином, людська діяльність – це форма активності, що характеризує здатність людини (або спільноти) «бути причиною змін у бутті» (С. Кримський). Діяльно-творча природа людського способу життя найяскравіше виявляється у культуротворенні, ініціюючим центром якого є людина (або спільнота). Культуротворення має глибинну духовну основу – «творчу роботу духа» над природним «матеріалом» (М. Бердяєв). При цьому перетворення природної речовини на речі та людські предмети тісно пов'язане із вдосконаленням самої людини та спільноти як суб'єктів культуротворення.

Таким чином, культурогенез як процес зародження та поступального розвитку культури певної спільноти зумовлюється природно-географічними, господарсько-економічними та соціокультурними умовами, а також психосоціальними чинниками та адаптаційними можливостями людей. Цей складний процес розгортається як наслідок спільної дії внутрішніх (ендогенних) і зовнішніх (екзогенних) чинників (адже на культуру будь-якої спільноти завжди впливають культури інших спільнот). Оскільки ізоляваного розвитку культур практично не

буває, то сам процес взаємодії культур різних спільнот є важливою умовою для культурних запозичень, коли одні культурні елементи стають органічною складовою культури певної спільноти, а інші – не приживаються і відкидаються. Унаслідок чого утворюються специфічні геокультурні, господарсько-культурні та соціокультурні «нашарування». Постійний баланс дискретності та дифузності дозволяє чітко викристалізуватися цілісним (етнічно специфічним) культурним системам, і разом з тим зберігає їх як системи відкриті, що постійно обмінюються з іншими біологічним генофондом, різними видами синхронної та діахронної інформації, включаючи передачу культурної специфіки – запозичення, імітацію, наслідування, калькування, стимуляцію інновацій в мові та культурі. Однією з ключових «одиниць» взаємодії ендогенних та екзогенних чинників у процесі культурогенезу є господарсько-культурний тип. Таким чином, основним змістом культуротворення є «культуральне» вивільнення людини від її тотальної залежності од природи.

Специфічними рисами культуротворчої діяльності, спрямованої на креативне перетворення дійсності, є єдність процесів предметності і розпредметнення, інтеріоризації та екстеріоризації; єдність матеріального і духовного, стихійного і свідомого начал. Культуротворчій діяльності людей також притаманні: а) вихід за межі наявної ситуації та власної спонтанної активності, б) вибір альтернативних можливостей, в) прийняття рішень і цілепокладання, г) креативність, ґ) можливість самореалізації суб'єктів культуротворення. Культуротворча діяльність людей має як зовнішню (природне середовище, соціальне оточення, геопотестарні й геополітичні умови), так і внутрішню (потреби, інтереси, прагнення, цілі, уявлення тощо) детермінацію. Культуротворча діяльність може бути представлена різними видами людської активності: від діяльності, спрямованої на освоєння і перетворення (відповідно до власних потреб та інтересів) природного середовища або на поліпшення соціальних відносин, до діяльності, спрямованої на створення принципово нових (що не мають аналогів) речей, предметів та продукування нових цінностей. Ці процеси супроводжуються трансформуючим впливом на самих суб'єктів культуротворення. Результатами культуротворення є знаряддя праці, способи господарювання, традиції, мистецтво, світогляд, релігія, наука тощо. В процесі культу-

ротворення постає також як соціокультурне, так і етнокультурне середовище.

Етноспецифічне культуротворення – це якісно новий етап у розвитку загальнолюдської цивілізації, який зумовлений тим, що на родоплеменному етапі розвитку людства на зміну родинності приходить етнічність як нова форма соціальних зв'язків. У зв'язку з цим етнічні культури, на які розділився у своєму розвитку загальнолюдський «потік» культури, вважаються локальними культурно-історичними «світами». З епохи пізнього палеоліту планетарний культурно-історичний процес постає вже як поліцентричне й багатолінійне явище, як сукупність співіснуючих етнокультур. Результати (здобутки, надбання, продукти тощо) етноспецифічного культуротворення відрізняються не тільки новизною, але й самобутністю, неповторністю, унікальністю. Культурні здобутки етнічної спільноти (які ніколи не успадковуються генетичним шляхом) потребують «включення» механізмів етнокультурної спадкоємності, етнічної соціалізації, трансляції етнокультурної інформації тощо. Відомо, що джерелом будь-якої етнокультури є культуротворча діяльність відповідної протоетнічної спільноти. Але оскільки культура має надбіологічну природу, то вона потребує не тільки створення, але й розвитку, збереження, відтворення, оновлення, збагачення, поширення (трансляції) і засвоєння її представниками наступних поколінь. Отже, повноцінне функціонування будь-якої етнічної та національної культури має відбуватись в руслі такого багатопланового процесу.

Визначення культуротворення як специфічного способу людської діяльності дає можливість розглядати будь-яку етнокультуру як цілісну єдність способів, прийомів, засобів, напрямів та продуктів культуротворчої діяльності, в яких реалізуються ідеї, уявлення, замисли, потреби та інтереси представників даної етнічної спільноти. Саме тому будь-яку етнічну культуру репрезентує культуротворча діяльність етнічної спільноти та «об'єктивований в різних продуктах результат цієї діяльності». Саме тому українське культуротворення розглядається нами як специфічний спосіб людської діяльності (як колективної, так і індивідуальної), в процесі якої постали: самобутні способи господарювання українців, власна мова, унікальний етнокультурний комплекс (міфи, вірування, звичаї, ритуали, обряди, традиції), неповторні поведінкові моделі й форми спільнотного згуртування, народний світогляд, своєрідне етно-

культурне середовище, нові культурні й мистецькі форми, символи, цінності тощо.

Українська культура є похідною від різнопланової перетворюючої діяльності і творчої активності багатьох поколінь українців (починаючи з праукраїнських племен і закінчуючи громадами сучасної української держави). Формування української культури було зумовлене всіма процесами життєдіяльності українського народу (з її довільними і мимовільними, раціональними та ірраціональними особливостями). Етногенетичні корені української культури сягають базових еко-географічних, соціокультурних, історичних, геопотестарних і геополітичних основ життєдіяльності праукраїнців.

Найпершою умовою українського культуротворення є природне середовище, але природні умови не є фактором прямої дії, адже їхній вплив не є безпосереднім і вирішальним (сучасна гуманітаристика не розглядає природне середовище (а також просторово-географічне, етнокультурне, архітектурне, освітнє, виробниче, рекреаційне, соціокультурне тощо), як фактор, який механічно визначає напрямки діяльності людини). Таким чином, українська природа (географічні й кліматичні умови, ландшафт, флора і фауна) є «історичною попередницею» української культури тому, що саме вона зумовлює своєрідність культурної адаптації людей до відповідної екосистеми та створення первинного (найбільш глибинного) шару етнокультурної специфіки; природа також визначає зміст і форми життєдіяльності народу, який на цій землі живе (природозумовлені етнокультурні відмінності проявляються в типах господарства, житла, в складі їжі, у одязі, віруваннях, звичаях, традиціях, в композиції будівель, у формах батьківського піклування про дітей та в деяких інших характеристиках способу життя). Але вторинний шар української етнокультурної специфіки створюється саме завдяки особливостям людської діяльності (включаючи активну взаємодію даної етнічної спільноти з іншими).

Отже, специфіка української культури зумовлюється не тільки природним середовищем (адже особливості природного середовища створюють лише умови для розвитку етнокультурної специфіки) та соціокультурним оточенням (взаємодією з сусідніми народами, використанням культурних запозичень тощо), але й особливостями власної активності суб'єктів культуротворення. Адже поряд з генетичним та середовищним факторами (етнокультурне се-

редовище, як створений діяльністю людей простір взаємодії, комунікації, етнічної соціалізації, є статичною характеристикою етнічної культури) потрібно врахувати третій – активність самого суб'єкта. Саме ця активність і є глибинним джерелом унікальної самобутності кожної етнічної культури та найсуттєвішою причиною відмінностей в етнокультурах тих спільнот, які мешкають в подібних природних умовах (адже будь-яка етнокультура «вбудовується» у відповідну екосистему за допомогою власного способу життя). У зв'язку з цим все, що оточує українців на рідних теренах, сприймається ними як «життєвий світ», який охоплює не тільки природне середовище, але й усі надбання й здобутки, втілені в результатах культуротворчої діяльності української спільноти.

Таким чином, концептуальна модель культуротворчої діяльності українців складається з кількох компонентів: а) когнітивно-інформаційного, б) емоційно-почуттєвого, в) потребово-мотиваційного, г) нормативно-звичаєвого, ґ) ціннісно-смыслового, д) регулятивно-вольового, е) продуктивно-результативного. Визначальними рисами українського культуротворення є: 1) стрижневі культурні доміанти; 2) основні принципи трудової етики; 3) базові цінності українського народу. Основними напрямками культуротворчої діяльності українського народу є: господарський, мовно-мовленнєвий, комунікативний, міфологічний, релігійний, мистецький, морально-етичний, аксіологічний, організаційний, техніко-технологічний, освітній, економічний, науковий, правовий, політичний та ін. Будь-який напрям культуротворчої діяльності української людини дає їй змогу відчувати свою співпричетність до українства та ідентифікувати себе як невід'ємну одиницю української спільноти. Кожний напрям культуротворчої діяльності українців зумовлював структурування та ієрархізацію ідентифікаційних матриць етнофорів, суттєво впливаючи на змістовне наповнення відповідних ідентичностей – релігійної, мовної, етнічної, національної, політичної тощо.

Для успішного завершення наукової теми Центру українознавства нами були розроблені теоретико-методологічні засади дослідження специфіки соціокультурних трансформацій, що відбувалися й відбуваються в українському соціумі. *Соціокультурні трансформації* – це відносно самостійні і доволі різноманітні процеси змін в культурі соціуму, а також в нормах, цінностях, ментальності, свідомості, світогляді як індивідуальних, так і колективних суб'єктів.

Соціокультурні трансформації досліджували вчені багатьох країн світу в рамках культурології, а також соціальної, культурної, філософської, історичної та політичної антропології (В. Андрущенко, М. Бахтін, Д. Белл, М. Вебер, Й. Гейзінга, Є. Головаха, Л. Губерський, А. Гуревич, Е. Дюркгейм, М. Каган, К. Манхейм, Е. Маркарян, Дж. Мід, М. Мід, Е. Муньє, Н. Паніна, К. Поппер, Н. Смелзер, Е. Тофлер, Е. Фромм, О. Шпенглер та інші відомі вчені). Соціокультурні трансформації у багатьох країнах світу сьогодні вивчають П. Харвей (Великобританія), М. Абелес (Франція), Д. Маркус (США), А. Гінгрих (Австрія), Х. Ф. Фермойлен (Нідерланди), А. Р. Рамос (Бразилія) та ін. Ґрунтовний розгляд поставленої проблеми передбачає врахування наступних позицій:

1. Людський спосіб буття вимагає включення людини не лише в природні, але й в соціокультурні процеси, опанування суто людськими способами поведінки й діяльності та виведення людського суб'єкта на рівень культуротворення. Культуротворча діяльність має розглядатися як один з основних чинників акумуляції й систематизації культурно-історичного досвіду українського народу.

2. «Соціокультурне» не є простим об'єднанням усіх соціальних та культурних феноменів. Це поняття, яке відображає цілісність «соціальної сукупності», що спаяна в єдину цілісність світом культури, який не існує поза своїм живим носієм – людиною. Економіка, право, релігія, політика, культура, мистецтво являють собою цілісну мережу взаємопереплетінь. Але існує так званий «світ світів» (Ф. Бродель), тобто соціокультурна реальність, що виростає з людини як цілісної істоти. Вся дійсність постає при цьому як соціокультурна реальність, внутрішніми вимірами якої є картина світу, ментальність, образ світу, світогляд, оцінки, цінності, ідеали, норми, стереотипи, настанови, способи сприймання природи, простору й часу тощо. Вся соціальна, культурна, релігійна, правова, економічна, політична поведінка людини (як члена певної спільноти) зумовлюється цими вимірами, які закладені конкретною історичною, соціальною та етнокультурною традицією у свідомості, підсвідомому та несвідомому кожної людини. Ці виміри можуть бути явними і латентними, можуть проявлятися довільно і спонтанно, вони можуть змінюватися самою людиною або колективним суб'єктом в процесі спільної практики. Соціокультурна реаль-

ність фактично твориться самою людиною як тілесно-душевно-духовною цілісністю.

3. Український соціум – це соціокультурна реальність, яка знаходить своє втілення і прояв як у вигляді спільнотного, так і у вигляді суспільного (необхідно обов'язково враховувати запроваджене Ф. Тьонісом розрізнення понять «суспільство» та «спільнота», що базується на двох різних типах соціального зв'язку). Якщо спільнота є результатом спільного природного буття й взаємодії людей, пов'язаних однаковим походженням, подібними поглядами, спільною долею та устремліннями, то суспільство є продуктом цілеспрямованої діяльності раціонально організованих інститутів і базується на конвенції, угоді, спільних інтересах тощо.

4. Людське буття є відкритою системою і основою такого буття є діяльність як особливий, специфічний прояв людської активності, в діяльності чітко проявляється взаємодія матерії та духу, ідей та справи, теорії та практики Людська поведінка і діяльність є антропо-вимірною і аксіологічною, тобто в основі її процесуальних і змістовних характеристик лежить «масштаб» людини, її потреб, інтересів, смислів і цінностей. Процес включення людини в соціокультурне середовище супроводжується специфічною регуляцією людських дій, внаслідок чого деякі біологічно зумовлені прояви можуть бути обмежені, а деяким з них може бути надано принципово інакше спрямування. Шляхом розгортання і урізноманітнення різних форм, видів і типів своєї поведінки й діяльності людина розширює межі своєї суб'єктності та своїх потенційних можливостей. А внаслідок історичного розвитку людини і спільноти відбувається розширення соціокультурної сфери (яка репрезентована не тільки соціокультурними процесами, але й створеними людиною речами, засобами життєдіяльності, знаряддями праці, інструментами тощо).

5. Сучасне українознавство як інтегративна система знань, що розвивається в рамках постнекласичної науки, не дозволяє редукувати культуру ні до матеріального, ні до соціального, ні до духовного пласта реальності. Проте застосування системного підходу дозволяє більш глибоко розглянути українську культуру не тільки як цілісне поєднання взаємопов'язаних елементів, але й як багатозарову, багатопланову і багатовимірну реальність, яка охоплює побутову і археологічну, землеробську і господарську, звичаєву і епічну, релігійну і комунікативну, по-

всякденну і карнавальну, екологічну і економічну, фізичну і організаційну, художню і моральну, офіційну і неофіційну, педагогічну і наукову, філософську і світоглядну, когнітивну і конативну, політичну і правову, міську і сільську, етнічну і національну культури, субкультуру і контркультуру, а також елітарну, народну, масову тощо.

6. Соціокультурний підхід дозволяє розглядати українську культуру через когнітивний, емоційно-почуттєвий та конативний (поведінково-діяльнісний) «зрізи».

7. Всі етнічні та націєтворчі процеси дуже тісно пов'язані з соціокультурними. Проте соціокультурні процеси є більш динамічними, ніж етнонаціональні. При цьому можна говорити про наступні історичні тенденції: а) тенденція до поступової гуманізації, індивідуалізації та демократизації українського суспільства; б) тенденція до урізноманітнення форм історичного активізму української спільноти і української людини та збільшення ролі індивідуальної ініціативи в історичному процесі; в) тенденція до посилення ролі ноосферного начала у здійсненні історичного процесу; г) тенденція до зростання інформаційної насиченості поля соціокультурної і міжнаціональної взаємодії; д) тенденція до зміцнення і розширення як індивідуальної, так і колективної суб'єктності українців.

8. Основними соціокультурними процесами є культуротворення, смислородження, традиціоналізація, інновація, консолідація, інтеграція, ритуалізація, символізація, унормування, синкретизація, аксіологізація, меморіалізація, гармонізація, ідеологізація, солідаризація, демократизація, лібералізація, секуляризація, індивідуалізація, партикуляризація, інтелектуалізація, суверенізація, урбанізація, патернализація, уніфікація, політизація, плюралізація, поляризація, радикалізація, маргіналізація, масифікація, прагматизація, інформатизація, комп'ютеризація, віртуалізація, регіоналізація, глобалізація, а також міфологізація і деміфологізація, сакралізація і десакралізація, централізація і децентралізація тощо.

9. Системне вивчення багатьох українознавчих проблем в контексті соціокультурних, етногенетичних і націєтворчих процесів має відбуватися цілісно (не розриваючи племінний, етнічний і національний етапи розвитку українців), з урахуванням системотворчої ролі аксіологічного і ноетичного (смыслового) вимірів.

10. Сучасні українознавчі дослідження передбачають комплексне вивчення різних форм

соціокультурної активності української спільноти і української людини (поведінки, діяльності, творчої активності тощо), які забезпечують різноманітні взаємозв'язки українців зі своєю країною. Також необхідна обов'язкова концептуалізація міждисциплінарних узагальнень (історіософських, культурно-антропологічних, етнолінгвістичних, соціально-психологічних, етнополітологічних тощо) з дотриманням принципів вертикальної та горизонтальної інтеграції.

11. Необхідно врахувати, що для України властивий синтезуючий тип міжцивілізаційної взаємодії, що без завершення процесів націєтворення і без збереження власної ідентичності Україна не буде конкурентоздатною державою у світі.

12. Обов'язкове поєднання теоретичних та емпіричних досліджень унеможливить продукування неадекватних тверджень і ненаукових висновків (наприклад, про нібито суцільну інтровертованість і меланхолійність українців та про неможливість їхньої однозначної цивілізаційної самоідентифікації).

Проведені дослідження (результати яких будуть опубліковані в колективній монографії) показали, що всі соціокультурні трансформації сучасного українського суспільства відбуваються в руслі світових тенденцій соціокультурного розвитку людства, враховуючи як позитивні, так і негативні аспекти.

В контексті дослідження соціокультурних аспектів української перспективи найбільш нагальними й невідкладними для України є наступні завдання: 1) поширення державно-політичної солідарності в українському суспільстві (на противагу посиленню регіональної сегментації країни, що спостерігається кілька останніх років), адже кожна держава (незважаючи на час свого існування) мусить дбати про збереження свого існування та про утримання й зміцнення свого ідентитету (на жаль, для багатьох представників сучасної української влади держава є лише засобом досягнення особистих цілей, в таких умовах відбувається повна девальвація самого поняття «держава»); 2) зміцнення національної та громадянської консолідації українського суспільства; 3) формування у громадян України спільної національної ідентичності, яка побудована на критеріях політичної нації європейського типу (а також пошук оптимального співвідношення української ідентичності та загальноєвропейських традицій, цінностей та ідентичності); 4) розвиток української національної культури (створення і поши-

рення українського національного продукту в гуманітарній та мистецькій сфері, чітке окреслення культурного внеску українського народу до скарбниці світової культури, повернення українських національних цінностей на українські терени, розширення простору української мови, ширення українськості та національних цінностей як базових засад для самоутвердження українства і України); 5) інтеграція представників національних меншин (а не асиміляція, уніфікація чи маргіналізація, як це було за радянських часів) в українське суспільство з урахуванням відповідних європейських критеріїв; 6) формування й утвердження української національної еліти; 7) розвиток і підтримка національної самосвідомості громадян України та поширення її в середовищі усіх суспільних верств.

Упродовж 2007–2008 навчального року співробітники нашої (третьої) групи Н. М. Авер'янова і Т. С. Воропаєва (разом з І. М. Грабовською) читали короткий курс українознавства для студентів філософського факультету (відділення релігієзнавства), який викликав значне зацікавлення студентів, один з яких став аспірантом Центру українознавства. Співробітники групи сподіваються, що навчальний курс «Українознавство» буде впроваджено в освітньо-виховний процес КНУ імені Тараса Шевченка.

1. *Воропаєва Т. С.* Ідентифікація як психологічний механізм формування національної самосвідомості / Т. С. Воропаєва // *Національна психологія та духовні цінності народу*. – Дніпропетровськ, 1994. – С. 53–55. 2. *Воропаєва Т. С.* Культурно-історичний підхід до етнопсихологічних явищ / Т. С. Воропаєва // *Культура та етнотека: Матеріали Міжнародної конференції*. – К.: Інститут філософії НАНУ, 1994. – С. 10–12. 3. *Воропаєва Т. С.* Ментальність як етнопсихологічний феномен: методологічні та теоретичні аспекти / Т. С. Воропаєва // *Ментальність. Духовність. Саморозвиток особистості*. – Ч. I. – Розділ I. – К.; Луцьк, 1994. – С. 39–41. 4. *Воропаєва Т. С.* Психоаналіз і кровна месть / Т. С. Воропаєва // *Нації різні, але мир один*. – М.: МАРИКМО, 1992. – Вып. 1. – С. 38–44. 5. *Воропаєва Т. С.* Психологічний аналіз міжнаціональних конфліктів / Т. С. Воропаєва // *Природа, феноменологія та динаміка конфліктів у сучасному світі: Тези доп. Міжнар. наук.-практ. конф.* – Ч. I. – Чернівці, 1993. – С. 212–214. 6. *Воропаєва Т. С.* Психологічні аспекти національного самовизначення / Т. С. Воропаєва // *Особистість і народ: погляд історичної психології*. – К.: Інститут психології, 1994. – С. 95–96. 7. *Воропаєва Т. С.* Психологія національного буття: регіональні відмінності / Т. С. Воропаєва // *Регіональна політика України: концептуальні засади, історія, перспективи. Матеріали Міжнародної науково-практичної*

конференції. – К., 1995. – С. 259–261. 8. *Воропаєва Т. С.* Розвиток етнічної психології в Україні / Т. С. Воропаєва // *Історія науки і техніки: проблеми, дослідження, викладання, гуманізації освіти*. – Дніпропетровськ, 1994. – С. 178–179. 9. *Воропаєва Т. С.* Соціально-психологічні аспекти українознавства як комплексної навчальної дисципліни / Т. С. Воропаєва // *Українознавство і гуманізація освіти*. – Ч. I. – Дніпропетровськ, 1993. – С. 13–15. 10. *Воропаєва Т. С.* Соціально-психологічні функції українських народних традицій / Т. С. Воропаєва // *Духовна культура, етнос, традиції населення історико-географічних регіонів України та засоби їхнього виявлення в сучасних умовах*. – Харків, 1994. – С. 85–86. 11. *Воропаєва Т. С.* Специфіка самоідентифікації етнічних українців і руских в Україні: соціально-психологічні аспекти / Т. С. Воропаєва // *Личность в межкультурном пространстве*. – Ч. 1. – М.: РУДН, 2008. – С. 23–28. 12. *Воропаєва Т. С.* Становлення і розвиток личности в контексті гуманізації і гуманітаризації вищого образования / Т. С. Воропаєва // *Высшее педагогическое образование: проблемы и перспективы*. – М.: МПГУ, 1991. – 135 с. – С. 57–59. 13. *Воропаєва Т. С.* Сучасна українська ідея: результати Всеукраїнського опитування // *Українське народознавство: стан і перспективи розвитку на зламі віків. Матеріали наукової конференції*. – К.: ІМФЕ, 2000. – С. 63–72. 14. *Воропаєва Т. С.* Теоретико-методологічні основи виявлення сучасної української національної ідеї / Т. С. Воропаєва // *Нації різні, але мир один*. – М.: МАРИКМО, 1993. – Вып. 2. – С. 56–64. 15. *Пахльовська О.* Україна і Європа у 2001-му: десятиліття втрачених можливостей // *Національна ідея – відповідь на виклик часу*. – К., 2001. – С. 148. 16. *Піскун В.* Сучасна українська національна ідея: теоретико-емпіричне дослідження / В. Піскун, Т. Воропаєва // *Українознавство. Календар-щорічник* – 2004. – К.: Українська видавнича спілка, 2003. – С. 127–134. 17. *Сергійчук В.* Трансформація національної ідентичності: історіософські, культурологічні та соціально-психологічні аспекти / В. Сергійчук, В. Піскун, Т. Воропаєва // *Фундаментальні орієнтири науки*. – К.: Фонд фундаментальних досліджень, 2005. – С. 24–53. 18. *Словник-довідник з конфліктології* / Т. Воропаєва, М. Пірен та ін. – Чернівці, 1996. – С. 87–266. 19. *Студії з україністики*. – Вып. – VI. – 36. наук. праць. – К.: Міжнародна школа україністики, 2004. – С. 26–47. 20. *Україна і світ: етнічні, науково-інтелектуальні та освітні виміри*. – К., 2004. – С. 144–153. 21. *Україна на межі тисячоліть: етнос, нація, культура*. – Книга 1–2. – К.: Вид-во Асоціації етнологів, 2000. – 591 с. – С. 23–34. 22. *Українознавство: навч. посібн. для студ. вищ. навч. закл.* / За ред. М. І. Обушного. – К.: Видавничо-поліграфічний Центр «Київський університет», 2008. – 672 с. 23. *Український вимір*. Вып. 6. – Ніжин, 2007. – С. 39–41. 24. *Berry J. W.* Cross-cultural psychology: Research and applications / J. W. Berry, Y. H. Poortinga, M. H. Segall, P. R. Dasen. – Cambridge: Cambridge University Press, 1992. – p. 44–62. 25. *Schwartz S. H.* Universals in the structure and content of values: Theoretical advances and empirical tests in 20 countries / S. H. Schwartz // *Advances in experimental social psychology* / Ed. M. P. Zanna. – Orlando, FL: Academic, 1992. – V. 25. – P. 1–65.

Ніна Авер'янова

Виховні функції образотворчого мистецтва на тлі культурно-історичного досвіду українства

Показано процес накопичення виховних функцій образотворчого мистецтва впродовж XVI – початку XX ст. Проаналізована їхня роль у системі виховання молодого покоління на сучасному етапі розвитку українського суспільства

The article is devoted to the process of accumulation of educational functions of art in 16th – on the beginning of 20th centuries. The role in the system of education of young people in the modern period of the development of the Ukrainian society is analyzed

Політичні і соціально-економічні обставини розкривають культурний розвиток українського образотворчого мистецтва періоду XVI – початку XX ст. і, безумовно, мають вплив на творчість митців, які, в свою чергу, беруть безпосередню участь у формуванні нових ідей, смаків, ідеалів, орієнтацій і поглядів суспільства. Духовно-практична діяльність українських митців зазначеного періоду реалізувалась в художньо-просвітницьких формах мистецької практики (були характерними для українського образотворчого мистецтва в XVI–XVIII ст.) та громадсько-мистецьких, що поєднувались із художньо-просвітницькими (притаманні для українського образотворчого мистецтва в XIX – початку XX ст.). Діяльність, як відомо, – це «форма активності, що характеризує здатність людини чи пов'язаних з нею систем бути причиною змін у бутті» [9, с. 163]. І що суттєво – «для людської діяльності характерний вибір можливостей та відповідно – прийняття рішень» [9, с. 163], тобто для людської діяльності притаманні усвідомленість і творчість як смисловий центр її буття. Слід зазначити, що творча діяльність митців також розглядається як духовно-практична діяльність, спрямована на створення художніх творів [8, с. 344]. А мистецька практика – це специфічна форма духовно-практичної діяльності митців, спрямована на продукування різноманітних творів мистецтва, художніх образів, естетичних ідей, концепцій, поглядів, смаків, мистецьких стилів тощо. Різні форми мистецької практики (художньо-просвітницька, громадсько-мистецька та інші) мають своє змістовне, ідейне, смислове й ціннісне наповнення (митці завжди керуються певними уявленнями про дійсність), а також творчий (перетворювальний) характер, впливаючи на суспільні перетворення та світоглядні трансформації. Спадкоємність різних форм мистецьких практик (наприклад, художньо-просвітницьких та громадсько-мистецьких практик в українському образотворчому мистецтві) та їхнє поєднання утворює під-

ґрунтя для утвердження української національної культури, а також духовно-мистецьку основу для вдосконалення системи виховання особистості.

Художньо-просвітницькі та громадсько-мистецькі практики були органічною ланкою у сув'язі українського мистецького поступу. В цих культурно-просвітницьких та громадсько-мистецьких практиках не просто відображався український світ, тут чітко був виражений важливий духовно-світоглядний зміст конкретної історичної доби. Поступ українського образотворчого мистецтва визначався характерними культурно-історичними ознаками та панівним для кожної доби світосприйманням. Художньо-просвітницькі практики відзначались ренесансно-бароковими, просвітницькими рисами та християнським типом світосприймання. Характерними ознаками громадсько-мистецьких практик були риси романтизму та народницький тип світосприймання, який поступово трансформувався у національно-концептуальний тип. Уже з XVI ст. ренесансно-гуманістичні мотиви входили в українське образотворче мистецтво, зумовлюючи його пізнавальну, морально-естетичну та виховну сутність. Українські художники і активно включались в громадську діяльність, і з усією повнотою проявляли свою творчу індивідуальність. Вони відстоювали своє право на творчі пошуки, змальовуючи у канонічних образах святих, евангелістів, Христа, Богоматері риси, котрі робили ці образи близькими земній людині, її думкам, почуттям, діям. Духовна наповненість цих образів відображала духовність реальної земної людини. З XVII ст. запанували нові стильові мистецькі системи, головними ознаками яких були гуманістичний зміст і реалістичність форм. У процесі пізнання світу та звільнення людського розуму від догматичного церковного світобачення набували значущості тенденції розвитку творчих здібностей людини, нове художньо-образне мислення, котрі втілювались у найрізноманітніших мистецьких фор-

мах. Ренесансне світобачення поглиблювало духовні надбання українського образотворчого мистецтва, зумовлювало його близькість до західноєвропейського мистецтва. При цьому українське образотворче мистецтво зберігало свою національну самобутність та виразність, адже «без заломлення через вітчизняну основу вплив іншої культури не засвоюється в подальшому розвитку даної культури і зникає» [4, с. 111]. Прагнення українських митців до об'єктивності в змалюванні особливостей побуту й духовних потреб суспільства доби відбилась у портретному жанрі. Портрет став засобом втілення культурно-історичних ідей соціуму, на нього покладалась обов'язки формування морально-етичних ідеалів людини, її суспільно-політичних поглядів. В історичному жанрі, котрий тяжів до вимог замовника, художники виділяли суттєві для свого часу морально-етичні проблеми в світлі ідей ренесансного гуманізму, створюючи світоглядне та соціально-психологічне підґрунтя для формування особистості з високими духовними запитами. Пейзаж не виділився в окремий жанр образотворчого мистецтва, служив лише декоративними тлом, на якому відбувались певні події, однак майстри, відтворюючи красу рідної землі, підкреслювали і красу її людей. У багатьох монументальних розписах церков, соборів, каплиць художники використовували сцени з українського побуту, етнографії, відображали українські краєвиди, зображували гетьманів, митрополитів, єпископів, народних героїв, фундаторів, ктиторів та благодійників, героїчні батальні сцени з історії України, зокрема національно-визвольної боротьби українців. Все це, з одного боку, репрезентувало духовно-світоглядні устремління українства, а з іншого, – сприяло формуванню національної самосвідомості українців, їх патріотизму, духовному розвитку. Гравюра (конклюдія) належала до найбільш характерних і яскравих явищ українського образотворчого мистецтва. У багатьох таких творах (хоча часто переповненими надмірними словесами) звучали передові ідеї свого часу, відбивалось протистояння церковного й світського у громадському житті. До того ж гравюра як тиражований вид мистецтва (а цим самим більш доступна) мала можливість знайомити різні верстви населення з національними, політичними та соціальними проблемами часу, з новими етичними нормами і духовними цінностями [1].

Отже, період XVI–XVIII ст. позначився високими здобутками в сфері образотворчого мис-

тецтва, яке, спираючись на багаті місцеві традиції, одночасно оперативно підхоплювало і розвивало нові творчі ідеї, широко використовувало європейський художній досвід, торуючи шляхи новим формам мистецького вислову. В образотворчому мистецтві по-новому почала осмислюватись людина, її суспільна діяльність, соціальні питання та патріотичні почуття. Живопис, фіксуючи в усіх своїх жанрах вироблені тогочасним світоглядом нові гуманістичні ідеали, пробуджував у людині потенційні сили і спрямовував їх на удосконалення земного життя людини, в чому полягала його велика суспільно-естетична та виховна цінність. Гравюри зі своєю світською спрямованістю і семантичною дохідливістю мали значне поширення через великий попит, а цим самим доносили до суспільства проблематику часу, національні ідеали та устремління українства, чим формували його національну самосвідомість, виховували патріотичні почуття. Якщо в XVI–XVIII ст. національний стиль українського образотворчого мистецтва яскраво виявив себе в козацькому бароко, то XIX – початок XX ст. став періодом народження «національних шкіл у мистецтві» та усталення формовиявів української національної культури. В цей період (XIX ст.) на художньо-мистецькому рівні почав зумовлюватися процес націєтворення, а художньо-образні чинники стали одними з найважливіших у процесі національної самоідентифікації як особистості, так і спільноти. З XIX ст. поняття «дух нації» став одним з найважливіших у філософсько-світоглядних системах, без якого не можна зрозуміти й осягнути ідейну сутність української образотворчої спадщини. Приблизно у середині XIX ст. ключовим поняттям, що характеризувало романтичний рух, стало поняття «національної ідеї», у якому концентрувалися відповіді на найскладніші питання: задля чого живе нація, як вона реалізує себе в оточенні інших спільнот. В українському образотворчому мистецтві XIX – початку XX ст. народилась ціла плеяда художників, які закладали основи для розвитку українського національного мистецтва. Піднесення національної самосвідомості українства з початку XIX ст. актуалізувало патріотичну роботу митців по збиранню і консолідації культурних сил нації; активізувало діяльність, спрямовану на збереження історичної пам'яті українців, втілену в фольклорі, етнографії, творах мистецтва. Усвідомлюючи значення української історії для подальшого розвитку національно свідомої особистості художники вже

з середини XIX ст. в своїх творах звертались до історії України, її традицій та побуту. Водночас, національні традиції в українському мистецтві, котрі постійно витіснялись з постпетрівських часів, повністю не були знищені. Вони продовжували здійснювати свій вплив на мистецьку практику. Художня традиція, забезпечуючи спадкоємність у мистецтві, вводячи художників у володіння спадщиною попередніх поколінь та епох, відкривала можливості для самостійного творення й розвитку української культури. Поєднання поняття «традиції» з народною культурою, фольклором, історичною минувиною в даних умовах було захисною реакцією українства на втрату державності, необхідністю витворити національну ідею як основу самоідентифікації українців, що сприяло формуванню української модерної нації. Тому зрозуміло, що проблема традиції не відокремлювалась від проблеми національної самоідентифікації. Осмислення важливості національних традицій (визнання їхньої ідейної та художньої специфіки) для розвитку української культури стало особливо помітним на межі XIX і XX ст. Митці все частіше зверталися до своїх історичних коренів і художніх традицій, в яких вбачали підґрунтя і для подальшого розвитку національного стилю в українському мистецтві. Як відомо, цінність традицій (вони функціонують у всіх соціальних системах і є необхідною умовою їхньої життєдіяльності) полягає у зібранні соціального досвіду всіх попередніх поколінь та у виконанні ролі засобу регулювання і саморегулювання різноманітних суспільних відносин, ситуацій. Проте смисл традицій виявляється частіше за все на межі традиції і новації. Цей смисл з'являється при зіставленні з якою-небудь новою рисою або напрямком, які породжуються новими обставинами життя. Нехтування традиціями призводить до порушення спадкоємності, до втрати ціннісних досягнень спільноти. Основними в традиціях є здобутки духовної культури і передовсім національні цінності та ідеали, що міцно пов'язані зі світоглядом, релігією, мистецтвом і мораллю. Пошуки українського стилю засобами традиційної образотворчості характеризували роботи братів В. і Ф. Кричевських, в творчості яких риси модернізму набували інтерпретації в дусі відновлених архітектурних і малярських традицій; братів Д. і В. Бурлюків, які в своїх полотнах використовували іконописну палітру; О. Екстер, в композиціях котрої вгадувались і барокові структури, і колористика ікон; Е. Прибильської і Н. Да-

видової, що співпрацювали з народними майстрами, вбираючи в свою художню мову традиції народного мистецтва. І вже в першій третині XX ст., відзначає Л. Соколюк, вирізнилось кілька варіантів національного стилю, запропоновані художниками, графіками, архітекторами, котрі по-різному трактували його витoki: Г. Нарбут (українське бароко), М. Бойчук (візантійські корені), Я. Струхманчук (ренесансна основа), В. Кричевський (українське народне мистецтво) [7, с. 12].

На рубежі XIX–XX ст. увага до втілення у мистецтві рис національного світогляду спричинила до організації низки музеїв українського мистецтва, створення художніх об'єднань, які ставили завдання по відродженню національної культури. Яскравою прикметою часу було збільшення кількості художніх виставок, посилення громадської активності митців, виникнення художніх угруповань, які об'єднували музикантів, художників, акторів, літераторів. Виникали різноманітні видання і спеціальні відділи в газетах України, котрі висвітлювали події художнього життя та питання образотворчого мистецтва. І що дуже суттєво – загальний рівень художньої думки в Україні визначали і художники, і письменники, і професійні критики мистецтва, «...і, що стало зовсім новим явищем, – історики мистецтва» [5, с. 32]. Завдяки цьому не лише підвищувався професійний рівень українських митців, а й формувався їхній світогляд та ідейно-патріотичні орієнтації, які вони в свою чергу доносили до своїх шанувальників. Загальним був процес прилучення українського мистецтва до західноєвропейських новацій – імпресіонізму, постімпресіонізму, модерну. Одночасно концепція розвитку українського образотворчого мистецтва включала відродження своїх традицій, пошуки втілення рис національного світобачення. Попри різницю в культурній орієнтації Західної України (спрямовувалась на мистецтво Кракова, Мюнхена, Відня, тощо) та російської України (орієнтувалась на запити Петербурга і Москви), завдання художників усієї країни в цілому були спільні – боротьба за піднесення професійного рівня українського образотворчого мистецтва, вирішення проблеми співвідношення традиції та новаторства, підвищена увага до національної тематики творів з метою активізації національної самоідентифікації українства, духовне єднання митців, розділених кордонами України, їхнє прагнення творити самобутне національне обличчя українського мистецтва.

Таким чином, митцям XIX – початку XX ст. доводилося долати як особистісні внутрішні творчі суперечності й перешкоди, так і політичний тиск. І хоча це виснажувало їхні духовні сили (за відсутності держави, без політичної, матеріальної та правової підтримки культура нації починає занепадати або продовжує існувати завдяки великим зусиллям) митці присвячували свої твори найважливішим сторінкам історії України та українства. Суттєвою рисою національного самоусвідомлення цього періоду було те, що виокремлення культурної особливості, етнічної особовості українства, котра вирізняє його від інших народів, найперше пов'язувалася з національними традиціями. Українські митці інтуїтивно та раціонально на основі художнього досвіду, світогляду, естетичних поглядів та ідеалів схоплювали зміст і дух культурно-мистецьких потреб соціуму, його окремих груп і надавали цим потребам художню форму. Земля, етнос, час, в якому жили художники, акумулювалися в їхній творчості й трансформувалися у художній образ, який ніс в собі національні ознаки. А цим самим українські майстри, суб'єкти української образотворчості, засобами своїх творів, відігравали суттєву роль у націєтворчих процесах, у поступовому русі українства до модерної української нації, бо формували одну з найважливіших властивостей нації – її духовність, яка найперше проявляється через національні цінності, національний образ світу, національний характер, національну свідомість і самосвідомість. Адже духовність – це не тільки суттєвий здобуток і основа культурної традиції, не тільки провідний фактор смислової гармонізації національного буття, а й сутнісна характеристика особистості, яка репрезентує вихід до ціннісно-смислових інстанцій конструювання особистості. Тобто українські художники створювали твори, які були важливою передумовою художнього і суспільного розвитку, а цим самим закладали духовно-мистецькі підвалини для формування самобутньої національно свідомої особистості, її світогляду, духовного світу, виховання її ідейно-патріотичних орієнтацій [2].

Отже, світоглядний потенціал суспільства XIX – початку XX ст. зумовлювався розв'язанням не тільки соціальних проблем, але й заглибленням у національне питання, високим рівнем національної самосвідомості інтелігенції, усвідомленням того, що свобода особистості й суспільства неможливі без свободи національної. Митці звертались в своїх творах до

історії України, її природи, побуту, традицій, намагались створити узагальнений образ України з осягненням глибини усієї її історичної сутності. Звернення художників до національної тематики, створення ними власного національного стилю в мистецтві, з одного боку, було своєрідною свідомою формою протесту і боротьбою за утвердження національної гідності українців, а з іншого, – ствердженням нової естетики українського мистецтва, опертого на багаті народні традиції, фольклор, міфологію і водночас зорієнтованого на засвоєння модерних здобутків тогочасного світового мистецтва.

У межах художньо-просвітницьких та мистецько-громадських практик розпочалась художньо-образна концептуалізація українського світу (така концептуалізація передбачає осягнення і розуміння українського світу в єдності ментально зумовлених образів-архетипів, ідейно-творчих задумів та системних поглядів). Онтологічними та феноменологічними засадами художньо-образної концептуалізації українського світу є домінуючі образи, архетипні символи, культурні універсалиї, наскрізні ідеї та цінності, представлені в українському образотворчому мистецтві. Ці домінуючі образи, архетипні символи, культурні універсалиї, наскрізні ідеї та цінності зумовлені типовими рисами української ментальності, наприклад, такими як розвинута почуттєвість, екофільність, глибока релігійність, софійність, волелюбність, толерантність, кордоцентризм, панестетизм, сакралізована святковість, працелюбність, глибокий емоційний зв'язок з рідним краєм, обережність, доброзичливість, розсудливість тощо [3]. Деякі з цих ментальних ознак були репрезентовані вже в українській образотворчості киево-руської доби (що виразилось через синтез народної естетики, та візантійського стилю, християнської та язичницької ідеології, величної й світлоносної образності, яка ідеалізувала героїзм та духовність), але більша частина цих ментальних ознак набула свого національно-довершеного вигляду в стилістиці українського бароко.

Отже, українські мистецькі практики XVI – початку XX ст. поступово накопичували значний виховний потенціал образотворчого мистецтва, що виражалось через: феномени етнозбереження; спадкоємність українських мистецьких традицій та використання кращих надбань попередніх поколень, які мають універсальне значення для становлення національної культури; запровадження української національної

тематики в мистецьких творах; збереження історичної пам'яті українців; виокремлення патріотичного змісту та поєднання його з відповідними художніми образами; художньо-мистецьке «закорінення» української людності в просторі своєї національної культури; активний синтез, взаємодію та взаємовпливи художньо-естетичних та національних цінностей; трансляцію національних цінностей в образно-символічний та емоційно-чуттєвій формі; культурно-мистецьку репрезентацію національної ідеї як національно консолідуючого та державотворчого чинника; цілісне бачення феномену української національної культури, історичного буття України та українського народу.

Тому можна виділити такі виховні функції образотворчого мистецтва, що були накопичені українськими мистецькими практиками XVI – початку XX ст.: *пізнавально-просвітницьку* (забезпечує засвоєння певної суми знань з комплексу колективно-історичного досвіду українців, акумульованого в образотворчому мистецтві, загальне розуміння процесу становлення національного стилю в українському образотворчому мистецтві, де інтегровані духовно-світоглядні, емоційні та образні характеристики); *емоційно-почуттєву* (сприяє трансляції позитивних емоційних станів, які мають великий сугестивний вплив на підсвідому сферу особистості та емоційно насичують її життєдіяльність; набуттю особистого досвіду глибоких художньо-естетичних переживань; розвитку патріотичних почуттів, становленню почуття співпричетності до української національної культури); *етнокультурно-інформаційну* (забезпечує синхронну і діахронну передачу етнокультурної інформації; трансляцію національно зумовлених культурних «кодів» українства, естетичних ідеалів і традиційних естетичних уявлень українців про світ); *комунікативно-інтегративну* (забезпечує міжпоколінні – духовні, естетичні, ментальні – зв'язки українства, уможлиблює спадкоємність традицій, процеси етнозбереження, гармонізацію відносин особи з оточуючим світом, духовну консолідацію суспільства); *ціннісно-світоглядну* (сприяє формуванню ціннісних орієнтацій особистості та українського національного світобачення; розумінню змісту буття української людини різних епох та історичної тяглості буття українського народу; становленню української духовності); *ідентифікаційну* (сприяє трансляції певних ідей, ідеалів, переконань, ідентитетів, зразків поведінки та ментальних ознак українців, які каталі-

зують становлення української національної ідентичності особистості); *експресивно-катарсичну* (забезпечує поєднання образних, естетичних та духовних характеристик образотворчого мистецтва з експресивними; уможлиблює катарсичне перетворення особистості, тобто забезпечення такого динамічного стану особистості, який виражає вищий ступінь її духовної організації і виникає в результаті морально-психологічного очищення, ускладнення й піднесення її цінностей та ідеалів до рівня національних і загальнолюдських); *естетичну* (сприяє налагодженню зв'язку особистості з українським мистецьким середовищем; засвоєнню системи знань з теорії естетики; становленню естетичних оцінок, потреб, критеріїв та смаків; становленню художньо-естетичної складової цілісної картини світу особистості); *художньо-концептуальну* (забезпечує осмислення концептуальних основ українського образотворчого мистецтва, головних його мистецьких концептів, провідних ідей, художніх прийомів і засобів вираження мистецького задуму); *формуючу* (сприяє пробудженню творчого потенціалу особистості, розвитку творчої уяви і творчого мислення; формуванню духовної та естетичної культури особистості, її художньо-патріотичних поглядів, художніх і творчих здібностей; активізації професіоналізму митців).

Проведений аналіз показує, що українське образотворче мистецтво є: 1) самостійною, самобутньою і самодостатньою часткою української національної культури; 2) важливою формою вираження духовного змісту українства; 3) емоційно-образним підґрунтям для стабілізації національно-патріотичних почуттів українців; 4) ціннісно-смысловим підґрунтям для духовної і світоглядної цілісності особистості; 5) ідейно-образним підґрунтям для існування української національної ідентичності як цілісного явища.

Таким чином, українську образотворчу спадщину можна перетворити на *дійовий чинник* формування духовних потреб, національно-патріотичних почуттів та національної самосвідомості особистості. Взаємодіючи з творами українського образотворчого мистецтва особистість включається в особливу духовну діяльність, різновидами якої є естетичне сприймання, естетичне споглядання, естетичне задоволення, естетична насолода, образне мислення, творча уява, естетичні судження, співпереживання, співучасть, катарсис, випереджуюча

емоційна оцінка об'єктів, відкриття або формування естетичних цінностей, актуалізація естетичних здібностей тощо. Як і будь-яка цілеспрямована діяльність, духовна діяльність є соціальною формою буття людини. Через духовну діяльність особистість вступає у певні зв'язки із зовнішнім світом, в естетичні відносини з дійсністю, змінюючи при цьому саму себе, свої здібності, свій внутрішній світ. Кінцевим результатом духовної діяльності особистості в системі суспільної практики є не тільки формування творчих сил та здібностей особистості в якійсь конкретній сфері, але й цілісний розвиток особистості. Виховне значення духовної діяльності особистості полягає в діалектичному поєднанні такої діяльності з її суб'єктивною безкорисливістю, при якому нагородою за духовну діяльність є естетичне задоволення, емоційне співпереживання, чуттєва насолода, катарсис, національно-патріотичні почуття, які особистість отримує в процесі осягнення творів українського образотворчого мистецтва, а не певні матеріальні чи фінансові винагороди. Така відносна незалежність духовної діяльності особистості від прагматичних та егоїстичних цілей робить цей вид людської діяльності впливовим чинником формування цілісної особистості.

Нині, «вступивши в нову глобалізаційну епоху, українське мистецтво все більше втрачає свій концептуально-аналітичний зміст, соціально-критичну спрямованість, розчиняючись в суто ринковій гламурно-галерейній продукції» [6, с. 668]. Проте «звернення до історичної проблематики, що не втрачає своєї актуальності, в цій ситуації може стати шляхом активізації суспільної ролі мистецтва» [6, с. 668]. Осмислюючи українську образотворчу спадщину та українські традиції образотворчості значну увагу необхідно приділяти українським виховним традиціям, акцентуючись на проблемах духовності, гуманності, демократичності, моральності людини, шанобливих родинних взаємин, поваги дітей до старших, взаємозв'язку особистості з довкіллям. В українському образотворчому мистецтві унаочнено репрезентується український виховний ідеал, що показує, якою саме за своїм духовним змістом має бути українська людина як взірць для наслідування – патріот, герой, гуманіст, християнин, захисник Батьківщини, інтелектуал, сім'янин тощо. Таким чином, в українській образотворчій спадщині репрезентована своєрідна «духовна вертикаль» національної індивідуальності українства.

Оптимальне використання виховного потенціалу українського образотворчого мистецтва можливе за умов: 1) утворення своєрідного синтезу пізнавальних і емоційних структур, який виникає в процесі формування системи відношень особистості; 2) поєднання художньо-естетичних вражень з історичною, географічною, філософсько-світоглядною інформацією; 3) взаємодії художньо-естетичних та національних цінностей; 4) поєднання емоційного сприймання та рефлексивного осмислення української образотворчої спадщини з власним художньо-творчим та елементарним пошуковим досвідом особистості; 5) органічного поєднання культурно-мистецьких і громадянсько-патріотичних начал. Ефективність виховання особистості засобами українського образотворчого мистецтва залежить від того, наскільки вихованцям (за допомогою вихователів, педагогів, митців, музейних працівників, екскурсоводів та ін.) вдасться знайти в конкретних творах образотворчого мистецтва *особисто значущий і ціннісний смисл*, сприйняти і зрозуміти його не тільки на перцептивно-когнітивному, а й на емоційно-афективному та дійово-практичному рівнях. Комплексний вплив творів образотворчого мистецтва на всі сфери особистості (пізнавальну, емоційну і вольову), на її свідомість та підсвідомість, із застосуванням спеціальних виховних технологій (інтегративних, інтерактивних та ін.) має посилити дієвість і виховний вплив українського образотворчого мистецтва, забезпечити цілісне бачення особистістю української образотворчої спадщини та ціннісне ставлення до української національної культури.

Отже, українське образотворче мистецтво, яке накопичувалось протягом століть у різних формах мистецької практики (художньо-просвітницьких, мистецько-громадських та ін.), демонструє тяглість розвитку всієї національної культури. Трансляція головних художньо-мистецьких концептів української образотворчості окреслює ті духовно-світоглядні орієнтири, які обумовлюють культурно-мистецьке «забезпечення» процесів соціалізації й національної ідентифікації особистості, а також консолідації усього суспільства. Відсутність такої культурно-мистецької складової серед чинників соціалізації та національного виховання молодого покоління може зумовити процеси відчуження та маргіналізації особистості. Українське образотворче мистецтво в його історичних модифікаціях як інфраструктура національної культури

ри має можливість забезпечувати гуманізацію суспільства, формувати національну еліту. Його можна розглядати не лише як національно-культурні цінності, як засіб пізнання українського світу, але і як один із способів пізнання власне української людини. Своєрідне перехрещення в українському образотворчому мистецтві художньо-естетичних та національних цінностей дає змогу формувати в особистості гуманістичні цінності, виховувати високу мораль, національну гідність, патріотизм; повагу до національних традицій як культуротворчого сенсу; виробляти імунітет до сфери масової культури, зорієнтованої на абсолютний прагматизм та споживацтво; сприяти становленню і належності до українського світу. При цьому механізмами, що можуть посилювати виховний вплив образотворчого мистецтва постають: інформування, емоційне захоплення, навіювання, співпереживання (емпатія), наслідування, рефлексія, внутрішній діалог, аналіз і синтез, осмислення, розкодування знаково-символічних систем культури, переконання, стимулювання творчої активності (креативності) особистості.

1. Авер'янова Н. Образотворче мистецтво в контексті національного відродження XVI–XVIII ст. // Вісник Держав-

ної академії керівних кадрів культури і мистецтв. – 2004. – № 1. – С. 80–85. 2. Авер'янова Н. Поведінкові типи українських художників у процесі усталення культурно-мистецького середовища XIX – початку XX ст. // Поведінкові типи в українському соціокультурному середовищі: історичний досвід та аналіз тенденцій: Зб. наук. праць за результатами міжнар. наук. конф. – К.: ВПЦ «Київський університет», 2007. – 383 с. – С. 261–266. 3. Воропаєва Т. Особливості української ментальності у світлі етнопсихологічних досліджень // Студії з україністики. – Вип. VI. – К.: Міжнародна школа україністики, 2004. – С. 26–47. 4. Ничик В. О принципах отнесения наследия мыслителя к духовной культуре того или иного народа // Диалектика интернационального и национального в развитии общественной мысли. – Кишинев: Штеница, 1984. 5. Савицька Л. Художня критика в Україні. Друга половина XIX – початок XX ст. – К.: ТОВ «Кадри», 2001. – 320 с. 6. Склярєнко Г. Я. Сучасне українське мистецтво: пошук актуального минулого // Матеріали III міжнародної науково-теоретическої конференції «Соціально-політичеські і культурні проблеми сучасності». – Симферополь: ДІАІПІ, 2010. – 860 с. – С. 665–668. 7. Соколюк Л. Михайло Бойчук та його концепція розвитку українського мистецтва (перша третина XX ст.). Автореф... дис. доктора мистецтвознавства: 17.00.05 / Ін-т мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. – К., 2004. – 35 с. 8. Творческий процесс в искусстве // Эстетика. Словарь / Под общ. ред. А. А. Беляева и др. – М.: Политиздат, 1989. – 447 с. 9. Філософський енциклопедичний словник / Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К.: Абрис, 2002. – 742 с.

Світлана Кагамлик

Духовний світ української православної церковної еліти ранньомодерного часу: теоретико-методологічні та джерелознавчі аспекти дослідження

У статті аналізуються теоретичні, методологічні та джерельні аспекти духовного світу української церковної еліти раннього нового часу. Зокрема, вивчаються термінологічний апарат та світоглядні концепції українських єпископів того часу.

The theoretical, methodological and sources' aspects of research of spiritual world of the Ukrainian clergy of early-modern time are analyzed in the article. In particular, the terminological apparatus and the world-conception of the Ukrainian bishops of that time are investigated.

В епоху пошуку духовних орієнтирів сьогодення необхідно актуалізувати в сучасній свідомості духовні скарби минувшини, відновити або вияснити незаслужено забуті імена їхніх творців. Сучасна постмодерністська масова культура потребує – як приклад для наслідування – такої культури і духовності, яка базується на засадах справжньої, не показної моралі.

У цьому зв'язку важливо відтворити духовний світ, у тому числі й світоглядні орієнтири, представників вищого духовенства, могилянців-інтелектуалів ранньомодерного часу з точки зору

окреслення відповідних перспективних моделей для формування сучасної національної еліти. Без розуміння того, якою має бути провідна верства та її цінності, не можна уявити собі подальші перспективи розвитку суспільства.

Об'єктом даного дослідження є українська православна церковна еліта ранньомодерного часу. Термін «церковна еліта» (зустрічаються аналоги – «духовна еліта», «релігійна еліта»), хоча все частіше вживається в науковій літературі, досі не знайшов свого усталеного і чіткого визначення.

З'ясовуючи, передусім, сутність поняття «еліта», ми враховували підходи різних дослідників до визначення критеріїв цього поняття. Як відомо, В. Липинський, формулюючи поняття «національна аристократія», зауважував: «Рішачим тут єсть факт, що ці люди стоять в даний момент на чолі нації, що нація їх признає, і під їх проводом організована вона живе... Значить ці люди серед своєї нації найкращі» [25, с. 254].

У цьому зв'язку відомий американський філософ та суспільний діяч Джон Адамс в праці «Про природжену аристократичність» вводить поняття штучної і природженої аристократичності, визначаючи їх так: «Під *природженою аристократичністю* можна зрозуміти вищі спроможності мати вплив у суспільстві, які постають зі складу людської природи, а під *штучною аристократичністю* – ті нерівності суспільної ваги й вищі спроможності впливу, що створюються й запроваджуються громадянськими законами» (курсив Д. А.) [2, с. 249].

З огляду на вищенаведене, у цьому дослідженні поняття «церковна еліта» подається у авторській редакції, виходячи із означень понять «еліта»* і «Церква»**, і формулюється як частина духовенства, яке за своїм ієрархічним становищем та інтелектуальними, психологічними і духовно-світоглядними якостями здійснює функції духовного проводу суспільства.

Саме термін «церковна еліта», на нашу думку, є найбільш оптимальним визначенням стосовно України ранньомодерного часу (в умовах, коли Церква значною мірою переймала функції державної влади, а культура мала переважно духовний характер) порівняно з термінами «вище духовенство» чи «церковна ієрархія», оскільки відображає суть духовного, релігійного, культурного й інтелектуального проводу суспільства з боку представників тогочасних церковних структур.

Зважаючи, що до церковної еліти слід відносити як верхівку чорного, так і білого духовенства, зазначимо, що в рамках зазначеного періоду провідною верствою суспільства було саме чорне духовенство, яке не лише посідало всі щаблі церковної ієрархії, а й здобуло високий авторитет своєю церковно-політичною, релігійно-духовною і культурно-просвітницькою діяльністю.

До української церковної еліти ранньомодерного часу ми відносимо всіх представників православної чернечої ієрархії (в сані ігуменів, архімандритів, єпископів, архієпископів, митрополитів), які народилися на етнічній українській території, або неукраїнського походження, але відомих церковно-політичною і культурно-просвітницькою діяльністю на терені українських земель, а також чернецтво, яке не брало участь в адміністративному житті Церкви, проте відзначилося високим благочестям. Водночас сюди ми не відносимо церковних діячів уніатського чи римо-католицького віровизнання, які належали до іншого релігійно-політичного середовища.

За специфікою діяльності та ступенем інтегрованості у суспільство церковна еліта ранньомодерного часу може бути умовно поділена на 3 категорії:

1. *Еліта духовна*. До неї відносимо тих представників Церкви, які відзначилися християнським благочестям, молитовним та чернечим подвигом, і здобули великий авторитет серед вірних.

2. *Еліта інтелектуальна*. До її числа зараховуємо високоосвічених представників чернечої ієрархії, які відзначилися високими здобутками у поширенні освіти та розвитку науки.

3. *Еліта політична* – представники Церкви, які відомі в історії передусім своєю церковно-політичною діяльністю, зокрема, в якості захисників прав Православної Церкви, а також участю у формуванні основних напрямків державної політики у різних сферах: (Амвросій Юшкевич, Георгій Кониський, Феофан Прокопович та ін.)

Слід також враховувати, що деяких представників церковної еліти за родом діяльності можна віднести до кількох категорій (наприклад, церковних ієрархів, визнаних святими за визначну просвітницьку, місіонерську діяльність і благодійництво (Інокентій Кульчицький, Філофей Лещинський, Софроній Кристалевський, Павло Конюсевич та ін.).

В науковій літературі, передусім дореволюційного періоду, неодноразово зверталися до окремих постатей церковної еліти ранньомодерного часу, святителів [1; 6; 10; 13; 21; 38; 41] та ієрархів [20; 22; 23; 31; 32; 35; 39; 40], проте

* Еліта (з французького elite – краще, вибране) – поняття в соціології, яке означає вищі, привілейовані верстви суспільства, що здійснюють функції управління, забезпечують розвиток науки і культури і свідомі своєї ролі в суспільстві.

** Церква – релігійна організація духівництва і віруючих, об'єднана спільністю вірувань і обрядовості.

цілісний аналіз її внеску в українську історію і культуру до цих пір відсутній. Сьогодні йдеться також про необхідність переосмислення досвіду попередніх історико-філософських студій з цих питань, звільнення від тих застарілих методологічних стереотипів, які перешкоджають визначенню сутнісних моментів доби, про розробку дослідницьких стратегій, реалізація яких сприяла б максимально адекватному розумінню специфіки діяльності і внеску в історію і культуру провідних церковних особистостей XVII–XVIII ст.

На сьогодні відома низка сучасних праць, присвячених видатним особистостям, на терені церковних досліджень, які мають фундаментальний характер і значну новизну. Зокрема, це праці В. Нічик про Феофана Прокоповича і Петра Могилу [28; 29], М. Кашуби про Георгія Кониського [18; 19] та І. Захари про Стефана Яворського [11; 12]. Проте, навіть на поверхні церковної ієрархії найвищого, єпископського, рівня залишилося ще чимало імен, практично невідомих сучасникам, а з іншого боку, доробок тих, яким «пощастило» увійти в історичну, філософську чи культурологічну літературу, потребує додаткового перегляду.

Одним із найменш вивчених аспектів у контексті дослідження церковної еліти ранньомодерного часу є духовний світ вищого українського духовенства, який, в кращому разі, до цих пір фігурував лише фрагментарно в окремих біографічних нарисах. Чи не єдиним винятком, де це питання розглядається цілісно, може послужити сучасне дослідження П. М. Ямчука «Український консерватизм». побудоване на матеріалах українських, головним чином церковних, діячів. На думку автора книги, перспективним шляхом для досягнення нового типу духовності є повернення до одвічних джерел християнської національної духовності, які були окреслені, але не реалізовані українськими мислителями, передусім з церковної еліти, в епоху українського бароко, і які автор визначає як українську християнсько-консервативну ідею [46]. Формулюючи концепцію християнського консерватизму, автор зауважує, що він «передбачає не догматичне дотримання віджилого, але милого минулого...», а сталі духовні засади, зорієнтовані на краще в попередньому досвіді людства, в поєднанні з адекватним розумінням сучасності та наявності чітких моральних пріоритетів, а також свого роду систем «табу» [46, с. 10].

У з'ясуванні особливостей духовного світу кожної, окремо взятої особи, у тому числі і з се-

редовища церковної еліти, важливим є розуміння природи людської духовності. Зокрема, професор Єлеського університету Л. Голубєва трактує її так: «Людина – духовна істота, що підкоряється космосу культури – своєрідної лабораторії людства з виробництва сенсожиттєвих орієнтацій. Але духовність виступає як транссуб'єктивне, як ідеальний комплекс духовних, але не суспільно-історичних норм та цінностей... духовність – підсумок її трансцендентних зусиль... Природа духовності не пояснюється з раціоналістичних позицій, її обґрунтування тяжіє до досвіду світоспоглядання трансцендентального» [4, с. 10].

Для дослідження окресленої теми важлива також феноменологічна теорія розуміння духовного світу особи Е. Гусерля. Виходячи з цієї теорії, яка на перше місце виводить «трансцендентальну» духовність людини, обрана «елітарна» особа для нього це «суб'єкт, який досяг... утримання від будь-якої віри в існування світу» і який «вносить у світ єдність і зміст». Критикуючи натуралізм як один з виявів матеріалістичного світобачення, що «скоює тяжкий гріх, нехтуючи духовністю», Е. Гусерль стверджує, що «лише істинна наука про духовність може покласти край «об'єктивістській» кризі нашої доби» [46, с. 18].

Враховуючи, що основними компонентами (виявами) духовного світу будь-яких особистостей є їхня ментальність та світоглядні орієнтири, властиві для даної епохи, то у нашому випадку – при дослідженні цих аспектів на матеріалах церковних діячів ранньомодерного часу – мова має йти про епоху українського бароко. Одним із найбільш сутнісних її виявів стало особливе світобачення, стереотипи мислення і поведінки, які позначилися на писемних і мистецьких пам'ятках і характеризували властиву даному часовому відтинку ментальність. За визначенням одного із найпомітніших представників французької школи «Анналів» Ж. Дюбі, під останньою мається на увазі «система образів, уявлень, які в різних групах або стратах, що складають суспільну формацію, поєднуються по-різному, але завжди лежать в основі людських уявлень про світ і про своє місце в цьому світі, а, отже, визначають вчинки і поведінку людей» [44, с. 51].

Визначаючи духовні «домінанти» бароко, класичний дослідник цієї епохи Д. Чижевський вказував, що «однією з найхарактеристичніших рис культурної синтези барокко» є «внутрішня протирічність, парадоксальність, протистояння

різноманітного в межах єдності». І далі пояснює: «Єство синтези духовних протиріч в барокко можна найкраще зрозуміти, якщо виходити з тієї історичної синтези, якої прагнула вся духовна творчість XVII сторіччя: це синтеза попередніх історичних епох, що, здається, вороже, непримиримо стояли одна проти одної, двох епох, на ґрунті яких виросло барокко – Середньовіччя та Ренесансу» [43, с. 10] «Далеко важливіше і характеристичніше, аніж це зовнішнє сполучення, є зілляння духовних цінностей, що їх барокко переймає великою мірою від обох попередніх культурних епох – Середньовіччя та Ренесансу, щоб із сполучення цих цінностей вибудувати новий культурно – історичний стиль, величний та всеохопний, хоч і менш творчий, ніж обидва, що були його джерелами [43, с. 11].

Власне, ця своєрідність українського барокко, що витворилося як запізнілий наслідок західноєвропейських впливів на духовно-мистецьку сферу суспільства, позначилося на суті і формі творчості тогочасних українських мислителів, наповнивши логіку їх філософського мислення різноплановою символікою і алегоріями. Водночас їм властивий релігійно-науковий і богословсько-філософський синкретизм, що походив від властивого для доби барокко поєднання в одному цілому елементів духовного і світського.

Ще однією особливістю епохи барокко, яка позначилася, передусім, на писемних пам'яках, є, на думку Д. Чижевського, «органічне сполучення старого й нового, синтеза радикально-нових ідей з прастарою спадщиною» [43, с. 9]. У нашому випадку це, зокрема, виявилось у тому, що київські та інші церковні інтелектуали задля ствердження православ'я намагаються оживити пам'ять про давній Київ та велич держави часів князівської доби. Як вказував у цьому зв'язку В. Горський, «яскравим виявом такої єдності виступає повага до традиції, що суперечливо сполучається зі сміливістю у пошуку і ствердженні нового. Людина доби Барокко прагне нового, оскільки «не має страху перед новим». Намагаючись зберегти старе, людина барокової доби прагне не просто поряд з ним утвердити нове, а сполучити нове зі старим в органічну єдність. Це культура, пройнята пафосом оновлення старого» [5, с. 63].

У інших сучасних дослідників також простежуються схожі думки щодо характеристики епохи барокко. Зокрема, В. Нічик у своїх публікаціях підкреслювала важливість розгляду барокко не

лише як культурного стилю, а як способу розуміння світу. Особливістю філософії барокко, на думку дослідниці, «була його спрямованість на сприйняття світу в його динаміці, суперечливості і багатогранності». Як і Д. Чижевський, В. Нічик вказує на намагання барокової людини охопити ренесансне сприйняття різноманітності, яке відрізняється від раціоналізму Просвітництва [26, с. 29].

Вартий особливої уваги, як вважає В. Лісовий, наголос В. Нічик на «селективному синтезі», що його прагнуло здійснити барокко. І, зокрема, на важливості цього синтезу під кутом зору становлення української національно-культурної ідентичності: «З чужих культур українці могли запозичати передусім те, що не порушувало сталість і непохитність їх власного існування. В такий спосіб українські діячі прагнули прискореним темпом пройти той шлях і ті етапи, на які інші європейські народи витратили ціле тисячоліття. Але цей шлях синтезу залишився незавершеним» [26, с. 30].

Змальовуючи провідні особистості з середовища церковної еліти, ми також враховували підхід В. Нічик, яка на прикладі Петра Могили намагалася дати «образ тогочасної історичної доби як цілісності, в якій духовні та матеріальні чинники взаємно зумовлюють та доповнюють один одного» і застосовувала при цьому «комплексний підхід», який полягав у «використанні даних багатьох споріднених наук – історіографії, релігієзнавства, мистецтвознавства, етнографії та інших» [29, с. 7]. Важливою є думка В. Нічик, яка, оцінюючи значення діяльності Петра Могили, якою вона характеризувала як «духовного батька української нації», та його сподвижників для українського духовного життя, вважає найважливішим питання про те, яку роль вони «відіграли в духовному єднанні українського народу, у витворенні єдиного комунікативного простору його культури, а відтак і в націєтворенні [29, с. 9].

У дослідженні ми застосовуємо також методологічні підходи Н. Яковенко, зважаючи на те, що вона одна з найперших підійшла до розгляду діяльності еліт ранньомодерного часу через призму «паралельного світу» окремих особистостей, вивчаючи стереотипи людської поведінки, а також механізми їх зміни, способи, через які індивіди бачать владу та свої моральні обов'язки. Проголосивши головним методом свого дослідження історично-антропологічний підхід, Яковенко перелічує питання, які привертають її особливу увагу, вказуючи, зокрема, на

мотивацію соціальної поведінки, ієрархію цінностей і структуру культурних значень [45].

Водночас, за словами С. Плохія, авторка зробила застереження щодо унеможливлення створення у своїй праці цілісної картини, зважаючи, з одного боку, на те, що природа об'єкта дослідження («суб'єктивне, персональне, глибоко приховане в людині», плинний світ її ментальних стереотипів, сприйняття, поглядів та ідеологічних парадигм, який не піддається аналізу звичними методами) зумовлює штучність систематизованої оповіді, а з іншого боку, на характер досліджуваних джерел, які, мовляв, не є ані «системними», ані зв'язними й не надаються для створення системної та зв'язної оповіді [34].

Враховуючи вищенаведене і працюючи в напрямку від персоналізації до широкої систематизації матеріалів (в рамках власної заявленої тематики), ми взяли на озброєння два підходи. Перший – комплексний підхід до підбору джерел: виявлення максимуму наявних на сьогодні таких документів шляхом валового простеження архівних фондів (передусім монастирських), багатотомного видання «Описание документов и дел, хранящихся в архиве Св. Синода» [30]. Другий полягає в залученні малодосліджених джерел, які дають можливість розкрити психологію особистостей та їхні дії через їх власне бачення – листування та духовні заповіді, а також всього комплексу відповідної і значною мірою малодослідженої церковної періодики («Киевские епархиальные ведомости», «Черниговские епархиальные известия», «Киевская старина», «Странник» та ін.) з тим, щоб створювана у процесі роботи картина дослідження була якомога повнішою та об'єктивнішою.

Авторський досвід у цій царині підтвердив необхідність просопографічних досліджень для отримання ґрунтовної фактологічної бази (значна документальна частина якої в силу історичних обставин на сьогоднішній день втрачена), яка, в свою чергу, дає змогу по-новому оцінювати роль як окремих постатей, так і церковних інституцій загалом. Зокрема, виявлення біо-бібліографічних матеріалів щодо вихованців Києво-Могилянської академії, які перебували у складі чернечої братії Києво-Печерського монастиря і склали його еліту, найосвіченішу верству, дало можливість дослідити взаємовідносини між обома осередками, охарактеризувати різнопланову діяльність лаврських діячів в церковно-політичній і культурно-релігійній сферах і, як наслідок, повноцінно відтворити

місце і значення Києво-Печерської лаври в духовному житті українського народу та всього православного слов'янського світу зазначеної доби [16].

У ширшому масштабі – дослідження персонального складу діячів Української Православної Церкви, передусім реконструкція особового складу її найвищого рангу – потребує докладного вивчення їх походження, рівня вченості, церковної, культурно-просвітницької та іншої діяльності, мотивації вчинків та поглядів, кола спілкування, читацьких інтересів, складу приватних бібліотек тощо. Саме збір матеріалу і вивчення всіх цих питань у комплексі на рівні конкретних персоналій дасть можливість для аналізу і з'ясування ролі і місця української церковної еліти в Україні-Гетьманщині і Російській імперії загалом.

Аналізуючи публікації біографічного плану, слід взяти до уваги теоретико-методологічні настанови, вироблені відомим істориком-біографістом В. Чишком. Він, зокрема, зазначав, що дослідження в цій сфері у XIX ст. проводилися за трьома напрямками, властивими на той час і для Західної Європи (зазначимо, що перший учений, який створив історію Церкви (тут – Київської митрополії) через призму біографій церковних діячів – митрополит Євгеній Болховітінов): перший напрям складала традиція біографічного портрета та біографічного нарису в історіографічному аспекті; другий напрям – словниково-біографічна діяльність, внаслідок якої з'явилася значна кількість науково-довідкових видань; третій напрям – виникнення так званої художньої біографії, якій властиві психологізм, увага до внутрішнього духовного світу героя, генези його творчості.

Змоделювати духовний світ української церковної еліти ранньомодерного часу допомагають епістолярні джерела. На їхній базі ми можемо розкрити ставлення українських церковних діячів до різних аспектів чернечого й суспільного життя, зокрема, до їх пастирських обов'язків, просвітницької справи, виконання чернечих обітниць і т. і. Найбільше таких документів опубліковано в церковних часописах – Київських, Чернігівських та Полтавських епархіальних відомостях, а також в журналі «Киевская старина», проте, в архівних фондах залишився нерозкритим ще чималий пласт таких джерел. Аналіз частини таких нововіднайдених документів з фонду Києво-Печерської лаври подано в одній з авторських статей [17].

Погляд на духовне життя – як окремої особи, так і епохи загалом – поміж інших питань чи не найбільше відображають щоденники церковних діячів та інші подібні джерела. На противагу джерелам епістолярного характеру, вони не зазнавали впливу щодо форми представлення матеріалу, а тому більш повно і об'єктивно можуть розкрити внутрішній світ автора, показати його власне духовне зростання та роздуми щодо шляхів вдосконалення чернечого сану. На жаль, щодо даної епохи таких джерел збереглося дуже мало. Лише найвідоміші духовні особи, як видається, принаймні, на сьогоднішній день, вдавалися до такого способу висловлення своїх думок і поглядів. Відомий, наприклад, «Діаріуш» («Дневные записки...») Дмитрія Ростовського мовою оригіналу [8] та в адаптованому до сучасної української мови варіанті [7], власноручні записки Петра Могили [37] та Йоасафа Горленка [36, с. 157–179]

Варто зазначити, що внутрішній світ церковних діячів, виконання ними своїх пастирських обов'язків, на противагу зовнішнім виявам чернечого життя, як правило, не знаходять відображення в архівних чи інших джерелах, і судити про нього можна тільки з певних, інколи уривчастих, відомостей. Тому особливо важливим стає дослідження тих видів джерел, які розкривають моральне обличчя церковних ієрархів, зокрема їхні духовні заповіді (тестаменти). Ці документи безцінні для дослідження епохи, характерних особливостей ментальності українського чернецтва, зокрема, вони дають уявлення про моральні чесноти тих чи інших церковних діячів, фіксують ставлення до обителі, де відбувся їх чернечий постриг. На думку В. Ульяновського, «тестаменти, як останнє слово людини в цьому світі, є... найрепрезентативнішим для середньовіччя свідченням духовного розвитку, світогляду та релігійного почуття на рівні окремого історичного індивідуума» [42, с. 9].

Заповіді найвідоміших ієрархів уже неодноразово зустрічалися в науковій літературі. Зокрема, слід відзначити широке використання ученими тексту духовного заповіту Петра Могили [33], а також тестаменту Стефана Яворського, який досліджував С. Маслов [27]. Частину заповітів опубліковано у виданні «Описание документов и дел... Св. Синода», але переважний їх масив, який зберігся в архівних фондах України і Росії, ще чекає свого оприлюднення.

Суть духовного заповіту яскраво відображена в одному з них, автором якого був єпископ Белгородський і Обоянський Порфирій Край-

ський: «Разсматривая и рассуждая прилежно на всяк день и часъ краткость маловременнаго житія нашего, которую царственный пророкъ святыи овогда травѣ овогда цвѣту, утро процвѣтающему и на вечерѣ отпадающему, овогда паутинь свойственно уподобляетъ, глаголя: лѣта наша яко паутина паутахуся; таже наводитъ сице изъясняя: Дніе лѣтъ нашихъ въ нихъ же семдесять, аще же въ силахъ восемдесять лѣтъ. А святой апостоль Іаковъ, рассуждая о томъ же, совопрошает, глаголя: кая есть жизнь ваша? пара бо есть, яже в малѣ является, потомъ же и исчезаетъ» [24, с. 155].

Роздуми про сенс власного життя відтворив митрополит Ростовський і Ярославський Дмитрій (Туптало) у своїй духовній: «...пріях святыи иноческій образ и постригохся в Кіевском Кирилловском монастырѣ в осьмьнадесятое лѣто возраста моего, и обещахъ Богу нищету извольную имѣти, от того времени, даже до приближенія моего ко гробу, не стяжевал имѣнія и мшелоимства, кромѣ книгъ святых, не собиралъ злата и сребра, не изволяхъ имѣти излишнихъ одежд, ни какихъ либо вещей, кромѣ самыхъ нужд, но нестяжаніе и нищету иноческую духом и самымъ дѣлом по возможности соблюсти тщахся, не пекійся о себѣ, но возлагаяся на Промыслъ Божій, иже никогдаже мя остави [14, с. 181].

Слід зазначити, що розуміння сенсу життя як установка на досягнення спасіння в потойбічному світі представниками тогочасної церковної еліти трактувалася неоднозначно. З одного боку, це була проповідь відречення від світських турбот і благ (за ідеєю І. Вишенського та його послідовників), з іншого – спроба використати земні турботи і блага на шляху до спасіння душі. В контексті останнього вказувалося на те, що людина в земному житті призначена для активної діяльності, творчості і примноження спільного блага. Якщо перша теза звучить переважно в духовних заповідях, то в своїх філософських і проповідницьких творах церковні діячі – вихованці і професори Києво-Могилянської академії – розвивали ідею досконалості людини, яка мала володіти мудрістю і добродійністю для досягнення блага [9].

За допомогою реконструкції текстів заповітів ми намагаємося відтворити внутрішній світ конкретної особи і співставити його з відомими фактами його діяльності. Адже розуміння мотивації думок та вчинків окремих церковних діячів можливе лише у зв'язку з дослідженням їхнього

способу життя в контексті реальної життєвої практики.

Отже, охарактеризовані джерела дають достатньо інформації для дослідження поставленої теми і визначають її подальші перспективи.

1. *Абрамов Н.* Иоанн Максимович, митрополит Тобольский и Сибирский. – СПб., 1850. 2. *Адамс Д.* Про прирощену аристократичність // Консерватизм. Антологія. – К., 1998. 3. *Берло А.* Арсеній Берло, єпископ Бориспольський і Переяславський: Біографічний очерк. – К., 1904. 4. *Голубева В.* Индуцируя мысль (трансцендентальная дидактика М. Мамардашвили // ALMA MATER. – 2000. – № 3. С. 12–26. 5. *Горський В.* XVII сторіччя в історії української філософії // Україна XVII століття, суспільство, філософія, культура: Збірник наукових праць на пошану пам'яті професора Валерії Михайлівни Нічик. – Критика, 2005. – С. 55–67. 6. *Громов,* протоієрей. Начало христианства в Иркутске и святой Иннокентий, первый епископ Иркутский. – Иркутск, 1868. 7. *Д'яріуш* грішного ієромонаха Димитрія, посриженника Кирилівського Київського монастиря. – К.: Національний Києво-Печерський заповідник, б/р. 8. Дневные записки святого чудотворца Димитрия митрополита ростовского, изданные с собственноручно писанной им книги, находящейся в Киево-Печерской библиотеке. – М., 1781. 9. *Довга Л.* До питання про барокову ментальність українців // *Medievalia Ucrainica: ментальність та історія ідей.* – Т. 1. – К., 1992. – С. 92–121. 10. Житие святителя Феодосия, архиепископа, Черниговского чудотворца. – М., 1898. 11. *Захара И.* Борьба идей в философской мысли Украины на рубеже XVII–XVIII вв. Стефан Яворский. – К, 1982. 12. *Захара І.* Стефан Яворський. – Львів. 1991. 13. *Зноско В.,* свящ. Жизнь и чудеса святителя Павла (Конюсевича), митрополита Тобольского и Сибирского, нетленно почивающего в усыпальнице Великой церкви Киево-Печерской Лавры. – К., 1909. 14. Иерархи Ростовско-ярославской паствы в преемственном порядке, с 992 года до настоящего времени. – Ярославль, 1864. 15. *Кагамлик С.* Концепції світобачення українських ієрархів та настоятелів ранньомодерного часу // Українознавчий альманах. – Випуск 1. Український образ світу: особливість у світовому контексті. – К., 2009. – С. 38–41. 16. *Кагамлик С.* Києво-Печерська лавра: світ православної духовності і культури (XVII–XVIII ст.). – К.: Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник, 2005. 17. *Кагамлик С.* Українська церковна ієрархія: внутрішній погляд на місце в суспільстві (на матеріалах XVIII ст.) // Українознавство – 2006: Календар-щорічник. – К., 2005. – С. 77–82. 18. *Кашуба М.* Георгій Кониський, світогляд та віхи життя, – К., 1999. 19. *Кашуба М.* Георгій Кониський. – М., 1979. 20. Киевский митрополит Рафаил Заборовский // Киевские епархиальные ведомости. – 1893. – № 1. – Часть неоф. – С. 16–20. 21. *Козырев Л.* Краткие сведения о Павле, митрополите Тобольском и Сибирском. – Изд. 2-е. – К., 1880. 22. *Корольков К.* Арсеній Могилянський, митрополит Київський, и его заботы об улучшении проповеднического дела (во второй половине XVIII века) // Киевские епархиальные ведомости. – 1875. – № 12. –

Отд. П. – С405–414; № 19. – С. 642–651. 23. *Крыжановский Е.* Феофан Прокопович и Варлаам Ванатович // Труды Киевской духовной академии – 1861. – Т. I. – С. 267–315. 24. *Лебедев А.* Белгородские архиереи и среда их архипастырской деятельности. – Харьков, 1902. 25. *Липинський В.* Національна аристократія // Консерватизм. Антологія. – К., 1998. 26. *Лісовий В.* Валерія Нічик: основні напрямки та методологія історико-філософських досліджень // Україна XVII століття, суспільство, філософія, культура: Збірник наукових праць на пошану пам'яті професора Валерії Михайлівни Нічик. – Критика, 2005. – С. 22–33. 27. *Маслов С. И.* Библиотека Стефана Яворского. – К., 1914. 28. *Нічик В.* Феофан Прокопович. – М., 1977. 29. *Нічик В.* Петро Могила в духовній історії України. – К., 1997. 30. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Св. Синода. – Т. 1–50. – СПб., (1542–1770). – СПб., 1868–1910. 31. *Орловский П.,* прот. Материалы для биографии Киевского митрополита Арсения Могилянского (22 октября 1757 – 8 июня 1770 г.) // Труды Киевской духовной академии. – 1894. – № 6. – С. 280–323; № 7. – С. 479–485; № 10. – С. 301–322. 32. *Орловский П.,* прот. Сказание о блаженном Рафаиле, Митрополите Киевском. – К., 1908. 33. Памятники, изданные Временною Комиссиею для разбора древних актов: В 4-х тт. – К., 1846–1859. – Т. 2. – К., 1846. – С. 149–181. 34. *Плохий С.* Уявляючи ранньомодерну Україну. – Критика, 2005. – № 9. 35. *Рождественский Ф.* Самуил Миславский, митрополит Киевский. – К., 1877. 36. Святитель Иоасаф Горленко, епископ Белгородский и Обоянский (1705 ± 1754). Материалы для биографии, собранные и изданные князем Н. Д. Жеваховым. – Часть II. Святитель Иоасаф и его сочинения. – К.: Типография Киево-Печерской Успенской Лавры, 1907. 37. Собственноручные записки Петра Могила // Архив Юго-Западной России. – Ч. 1. – Т. II. – 1887. – С. 49–189. 38. *Сулоцкий Н.* Филофей Лещинский, митрополит Сибирский и Тобольский // Временник Императорского Московского общества истории и древностей российских. – Кн. XX. – М., 1854. – С. 1–56. 39. *Терновский Ф.* Варлаам Косовский // Труды Киевской духовной академии. – 1879. – № 3. – С. 270–279. 40. *Терновский Ф.* Митрополит Стефан Яворский. (Библиографический очерк) // Труды Киевской духовной академии. – 1864. – Кн. 1 – С. 36–79, Кн. 3. – С. 237–290; Кн. 6. – С. 137–186. 41. *Титов Ф.* Святитель Павел, митрополит Тобольский и Сибирский (1705–1770). – К., 1913. 42. *Ульяновський В. І.* Історія церкви та релігійної думки в Україні. Навчальний посібник. – Кн. 1. – К.: «Либідь», 1994. 43. *Чижевський Д.* Сімнадцяте століття в духовній історії України // Арка. Література, мистецтво, критика. – Мюнхен, 1948, березень-квітень. – С. 8–14. 44. *Яковенко Н. І.* «Чоловік добрий» і «чоловік злий»: з історії ментальних установок в Україні-Русі кінця XVI – середини XVII ст. // *Medievalia Ucrainica: ментальність та історія ідей.* – Т. I. – К., 1992. 45. *Яковенко Н.* Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. – К., 2002. – К.: Критика, 2001. 46. *Ямчук П. М.* Християнський консерватизм: дух, епоха, людина: Монографія. – Луцьк: ВМА «Терен», 2005.

Людмила Ковтун

Уявлення про золотий центр у релігійному світогляді українського народу

У статті актуалізується концепт «золотої середини» в релігійній свідомості українців

An actual concept of the «golden center» in the religious consciousness of Ukrainians are offered in the article.

Світоглядна система українського народу охоплює у своїй структурі народні уявлення, які опредметнюються у релігійних практиках та узагальнюються в міфопоетичній моделі творення світу із «золотої середини» (цій своєрідній особливості колористичної гармонізації українського буття та пізнання світу українцями). У даному контексті важливого значення набуває розгляд питання трансформації колористичних уявлень та формування понять про єдиноцентричність світу в процесі колористичного пізнання та специфіки прояву набутих знань у «сакральних» та «профанних» вимірах.

Проблемою колористичного визначення мотиву «золотої середини» займалася Т. Голіченко, яка, висвітливши ідею цілісності світобудови, пов'язує її із класифікацією видів прояву буття у співвідношенні до єдиного і одиничного у колективній свідомості. Дослідниця звертає увагу на пріоритетність просторово-твореннєвої моделі світоустрою над часовою у міфологічному світогляді давніх українців, а саме «...метафізичне уявлення часу, притаманне індоєвропейському менталітету, зумовило перевагу ідеї просторового упорядкування світу перед його часовою визначеністю. З огляду на це міфологічна модель світу являє собою завершеність певної просторової ієрархії цінностей, різною мірою віддалених від містично витлумаченого «центру»: в переважно просторовій моделі світу Єдине, «Початок» семантизовано як «Центр» [7, с. 25]. Розглядаючи предметно-символічні втілення концепту «середина світу» у сакральному вимірі, дослідниця визначає їх аксіологічну сутність, торкається важливих аспектів специфіки прояву єдиноцентричності світу, спрямовуючи «космологічну модель на дихотомічність не тільки «далекого-близького», «високого-низького», «сакрального-профанного», а й «показного-прекрасного» та «невпорядкованого-потворного»... Таке ототожнення значень «соціальність», «влада», «простір», «краса» є транзитивним відносно, мабуть, переважної більшості культур, які з цієї точки зору можуть розглядатися як «космізовані/естетизовані соціуми» [7, с. 27].

Релігійна свідомість – це форма суспільної свідомості як система загальнолюдських цінностей, яка є складовою внутрішнього духовного світу людини, що базується на вірі, уяві, символічності та почуттєвій наочності. Мірче Еліаде висловлював думку щодо «фундаментальної єдності релігійних феноменів та водночас – про невичерпну новизну способів їх вираження» [9; 6]. На уявленнях про золотий центр божественної сутності як основного канону базується іконографічне мистецтво. Зокрема, основні критерії концепції теорії іконографічного символу та образу були сформовані і обґрунтовані у візантійській естетиці: Григорієм Ніським (IV ст.) (термін «ейкону» в ідеї), Псевдо-Ареопагітом († 96 р.) (символ як філософсько-богословська категорія з прихованою у ньому істини у формі краси і світла), Федором Студитом (759–826) (теорія образу та первообразу. Якщо відкинути зображення Христа – заперечення його втілення) [14; 20], Іоанном Дамаскиним (пр. 675 – до 754) «Джерело знання», «Точний виклад православної віри», «Захисні промови про захист ікон» (гносеологічна функція образу, який є важливим засобом пізнання. Запитуючи, для чого є образ, відповідає: «Будь-який образ є одкровення і розкриття прихованого». Вона не може бути єдино-суттєвою першообразу, бо «є зображенням не тлінної, а преображенної, просвітленої божественним світлом плоті». Ці положення про ікону Іоанна Дамаскіна були затверджені VII Вселенським собором (Другим Нікейським), 787 р. у Нікеї [див.: 14, с. 21].

У візантійському та давньоруському живописі у відповідності з античними уявленнями функціонувала міфологічна модель творення першоматерії із чотирьох стихій (землі, води, повітря, вогню). Визначальною ознакою візантійського як і давньоруського іконопису, за А. Салтиковим, є протиставлення двох стихій – земля, пронизана вогнем, які створюють ідеальну єдність і водночас є поверненням-актом до першотворення. «Людська фігура з небагатьма атрибутами – стихія землі («земля еси і в землю отидеши»); золотий фон навколо людської фігури – стихія вогню. Водна стихія, рідна

землі, включається в земне єство та розглядається як її частина, а стихія повітря, рідна вогню, ніби поглинена та замінена вогнем. Звідси витікає неможливість зображення фактури різних видів матерії в іконі – все зведено до першоматері, землі» [15, с. 407].

Дослідник наголошує на важливості значення кольору у давньоруському іконописі як «чистого, незамутненого та інтенсивного, нібито він передає сяння матерії. Форма також стає чіткою та конкретною, яка не допускає якоїсь розпливчатості, імпресіоністичності, туманності. Закінченість форми виявляється настільки яким контуром, який відповідає зображенню першоречовини. Якщо перевтілена земля, то перевтілений і сам вогонь, що всмоктав якості повітря. Для зору вогонь сприймався як світло. Це світло «немеркнуче», «розумне», тепле та чисте, символізується золотом» [15, с. 407].

Цю думку обґрунтовує також і В. Овсійчук. «Для ідеального виразу божественної енергії використовували золото, яким заповнювалося тло (найчастіше в мозаїці), й у вигляді асисту на одягах Христа, інших предметах. Золоте тло, що оточує людину як простір, в який включена повітряна стихія, є ще стихією вогню, – одним з двох допущених елементів, на відміну від чотирьох за античними та середньовічними уявленнями про структуру світу. Другим є земля разом з водою, що з вогнем становлять ту первісну єдність, яка належить до початків творення. У дуже рідкісних випадках золото сприймалося як символ мучеництва. Відповідниками світла ще використовували срібло та білий колір» [14, с. 22].

Релігія, яка в основі своїй втілює трансформацію міфологічних уявлень на більш вищий рівень пізнання сутності божественного, структурується ієрархією колористичних канонів як необхідної образної реалії сенсу прояву вищого світу. Основні релігійні символи реалізуються як в міфологічній, так і в релігійній світоглядних системах через уявлення золотої середини або центру, втіленням якого є Світло – образи Ісуса Христа, Святої Богородиці, Святих апостолів, ангелів, праведників. «На Чернігівщині відоме повір'я про те, що на Афоні, «де живе Богородиця», немає ні дня, ні ночі, немає ні срібла, ні інших металів, а є «тільки золото та кістки» (Гринч. УН:195–196)» [2, с. 353]. У замовляннях від зурочення хвороби зверталися до Божої матері: «Йшла Божа Мати / Золотими ключами, / Каліновими мостами. / Болєсні знімати» [6, с. 287]. «Православно-візантійська

орієнтація загострила ідеальне світосприймання, відчуття всеохоплюючої і всепроникної присутності Бога, породила потребу говорити про вищі трансцендентальні смисли та сутності, покликана до нового життя традиційні біблійні символи. Книга Святого Письма розглядалася в епоху бароко як особлива онтологічна сфера, причетність до якої є сходженням людини з темряви до світла» [4, с. 109].

На основі концептуальних узагальнень С. Аверінцев визначає образ світла як істини та слави у втіленні божественних енергій. Він мотивує особливість прояву золота – «світло, яке горить у золоті, є сонячне світло, і оскільки царственне світло – відсвіт того «золотого віку», у якому царські повноваження належать царю Сонцю, того положення речей, яке було бажаним для візантійської віри та видавалося за дію візантійською державністю. Казковий «золотий вік» асоціювався для візантійця з біблійним раєм, який не знав вади гріха та вади тліну: тому золото є постійною метафорою для чистоти та нетління» [1, с. 51].

За визначенням С. Аверінцева, золото являє «споглядацькому оку» і «розуміючому розуму» образ світла і «символізує» світло. Ці уявлення відповідності сутності золота красі світла простежуються у працях Василя Великого. С. Аверінцев відзначає класичну формулу Псевдо-Діонісія Ареопагіта «вещи явленые суть воистину иконы вещей незримых», на цьому фундаменті Візантія побудувала свою теорію ікони як відображення, відділеного від свого першообразу деяким важливим розрізненням, дозволяючого «енергіям» першообразу реально у ньому, цьому відображенні бути присутнім [1, с. 47]. Згідно доктрини Псевдо-Діонісія Ареопагіта, що в цих «абсолютних метафорах» будується багаторівнева іконографічна ієрархія ((золото – «ікона» світла, світло – «ікона божественних енергій»). «Спеціально в золоті блиск поєднується з тяжкістю (не стільки з тяжкістю речовини золота, а начебто з тяжкістю самого блиску, що протікає від відсутності прозорості): тому «золото» – ідеальна емблема для вітхозавітного поняття «слави»... У новозавітному відінні Небесного Ієрусалима, ці аспекти світла – поєднані, таким чином, що у якості їх відповідності виступають субстанції скла і золота: «...город был чистое золото, подобен чистому стеклу (Апокалипсис, XXI, 18)» [1, с. 47].

П. Білоус зосереджує увагу на концепції «єрусалимоцентризму» Київської Русі як гео-

центричної моделі світу. Одним із найважливіших аспектів прийняття християнства на Русі дослідник визначає зміну світоглядних уявлень, де «картина світу, отже, на противагу дохристиянським уявленням, розпадається на такі протилежні поняття: сфера Господня – сфера земна (Бог-земля). Людина перебуває поміж цими сферами. Тому перед нею постає необхідний вибір: один шлях веде до вишнього Єрусалима, а другий – до Антихристового градаю. Ця вертикальна вісь набуває морально-етичної семантики. (Поняття духовні – у Августина – конкретизуються у апологетів у «християнській топографії»). Вона ж, відступивши в чомусь від надбань античної географії, що спиралася на факти і спостереження (Пліній, Орозій, Сидор Севільський, Геродот та ін.) зображувала світ у вигляді площини, на якій розміщувався сакральний і профанний простір, причому останній враховував християнські провінції, іновірні території і «кінець світу». У центрі сакральної території залишався «земний» Єрусалим, рух до якого тлумачився як подвиг... Водночас це був духовний – від грішного «низу» до Небесного Граду, до воріт у Небесний Єрусалим» [3, с. 109].

Слід відзначити, що автор торкається процесу впливу духовних традицій Єрусалима-Константинополя на релігійні уявлення часів Київської Русі, а саме через – апраксії, апостольські послання, псалтир, паремійники, мінеї служебні, прологи, патерики, житія, твори візантійських богословів (Йоанна Златоуста, Василія Великого, Григорія Богослова та ін.), духовна традиція Святого письма була засвоєна на киеворуському ґрунті. «У процесі трансформації міфа про Єрусалим помітну роль відіграли дохристиянські уявлення і вірування українців. На це звернув увагу І. Огієнко, розмірковуючи про культ сонця у наших предків: «Різні заговори, заклинання й молитви звичайно проказували, звернені обличчям на схід. І тепер храми у нас будують вітарем неодмінно на схід, і моляться так само на схід, але вже з іншим поясненням: до Єрусалима, до Христа. ... Міф про Єрусалим потрапив під вплив культу роду і землі на Русі, внаслідок чого формувалися нові просторові уявлення, зокрема, і про сакральні території. Наприклад, це відображено у замовляннях: «Живу в Києві на горах, кладу хрест у головах»; «На Осіяній горі, там стояв колодязь кам'яний»; «Посилала Пречиста черницю на Сіянську гору»; «Шов святий Єгор із Осіяньських гор». Тут паронімія «Сіянська – сіо-

ньська» має образний смисл, що виникає за слова «сіяти», тобто світити – світлий – священний. У генеалогії Києва як «нового Єрусалима», що постав на дніпровських горах, чітко простежується синтез легенд про князя Кия та про подорож апостола Андрея на береги Дніпра» [3, с. 111].

Досить вагомо символічність Київської Русі зосереджувалася навколо уявлень сакрального золотого центру. Проблемою дослідження ідеї Києва як другого Єрусалиму займалися: В. Ричко, Н. Яковенко, Т. Воропаєва, А. Ціпко, П. Білоус та ін. Вагомо зазначити, що «...вперше ця метафора була зафіксована в руському «Початковому літописі», згодом підхоплена автором редакції (1554) Києво-Печерського патерики, потім розвинута Йовом Борецьким у символічну формулу «богоспасаємого міста Києва – другого Єрусалима» (1621) і пізніше трансформована Інокентієм Гізелем у київському «Синописі» (1674), в якому автор вперше поставив Київ («Богоспасаемый Преславный и Первоначальный всея России град Киев») у центр династичної історії «народу Российского» [19, с. 296–300].

Т. Воропаєва підкреслює, що «довгий час відбувалася сакралізація Києва як культурного, політичного («це буде мати городам руським») та християнського центру Руської держави (а пізніше – України), культивувався метафора «Київ – другий Єрусалим», що в XVI–XVII ст. стане підґрунтям для постановня важливих національно-політичних ідеологем та ранньомодерної національної самосвідомості українців; довкола київської доміанти обертається вся історія «Імперії Русів», Київ є ядром (серцем) цієї імперії, а сама «Імперія Русів» у сприйнятті автора «Дніпрових камен» (1620) є квінтесенцією «християнського передмур'я» [5, с. 33]. Створюється своєрідний християнський центр у м. Києві з постановням держави «Руська земля», що вже фіксувалося у візантійських джерелах. Згідно досліджень Т. Воропаєвої – Руською землею в широкому розумінні називали всю територію держави Київська Русь, а Руською землею у вузькому розумінні називали лише південну частину цієї держави.

У визначенні А. Ціпко у даному контексті, «руська літописна традиція неодмінно саме за Києвом визначає центричні особливості державного єднання і керування. Заснування Києва уявчим способом було співвіднесено ще з апостольськими часами... «Преславний град Київ, коєго же би літа скони основа ся, в многих

літописцех руских ність числа, точію сице его виводять извістное начало, яко по вознесеніи Господа нашого Ісуса Христа на небеса, єгда благодать Духа святого Христовой, и к крещенію обратити, тога изорядний заступник наш російській сий апостол Андрей Первозванный, по жребію разсівая сімя Євангелія Господа нашого Ісуса Христа в Європі, пуститися в греческую землю, к скифом. Или татаром, достигши же Херсона, увістися, яко близ єсть усте реки Дніпра. И хотя остуду ити в Рим, попли горі Дніпра. Приблизхися к горам високим (идіже нині Київ) ста над ними, и возшед на тіжде гори благослови их...» [18, с. 63].

Т. Голіченко підкреслює значимість «Слова про Ігорев похід» в контексті образу «Руської землі» як її «серединно-золотого» сакрального центру розташування у доцентрових та відцентрових напрямках космологічного універсуму. Дослідниця зауважує на сакральному «золотому», «світоносному» просторі в чужинському світі, мірою «світодайності» якого постає «стольний град» Київ, який сакралізується золотою символікою. За Лаврентієвським літописом князем Святополком у хрещенні Михайлом позолочено у Києві церкву св. Михайла, прозваною Златоверха. Характерною ознакою киеворуської доби стала ораторська проза Іларіона «Слово про закон і благодать», де символом християнської віри поставав славний Київ, «город святой всеславній, скорій до помочі християнам Святой Богородиці» [10, с. 177].

А. Ціпко підкреслює космогонічні мотиви у постанні «серединно-золотого» сакрального простору граду Києва. «...Справу заозначення державними й культурними рисами, запозичено «переношуваними» з Царгорода, продовжив князь Ярослав Мудрий. За час його правління зводиться митрополичий собор Софії, названий за царгородською подобою, та з такою ж як у Царгороді, а ще перед тим і в Єрусалимі, назвою головна в'їзна брама верхнього міста – Золоті ворота з церквою Благовіщення над ними. При посвяті цієї церкви Іларіоном Київським, концептуалістом княжих діянь в Києві та новій Русі, було виголошено присвятне слово – це «Слово о законі и благодати» [18, с. 65].

Н. Нікітенко торкається важливих аспектів зведення Володимиром першого Благовіщенського храму як загальнодержавного, що означало «за словами Іларіона, покровительство Богородиці Києву і його мешканцям – «люди твоя і град святой всеславний» [13, с. 415]. Тра-

диція йменувати Богородицю імператрицею започаткована імператором Львом VI Мудрим у «Слові на Благовіщення», прадідом київської княгині Анни, дружини Володимира Хрестителя як зазначає Н. Нікітенко Таке осмислення образу Богородиці державниці було привнесеним у Київ прихильниками Анни. Символіка образу Богородиці визначалася як «златоблистательная опочивальня Слова», «всезлатой сосуд, «ковчег, позлащенный духом» [1, с. 49].

Конструктивні концепції подає А. Ціпко, окреслюючи специфіку центричності Київської Русі, зазначає, що «...з княжої доби Київ стає лавро-центричним (почесне поіменування Лаврою Печерський монастир здобув пізніше, 1592 р. Царгородський патріарх Єремія потвердив ставропігію та лаврську архимандрію) [18, с. 66]. «У циклі оповідань про Києво-Печерський монастир світло наділяється не тільки духовною, а й матеріальною силою, спрямованого на активне перетворення профанного на сакральне. Зокрема, постання Печерської церкви відбувається таким чином: «Спаде огонь с небесе и пожже вся древа і терніє, и росу полizza, долину створи, якоже р'вом подобно. И оттуду початок тоя божественная церкве» [3, с. 130]. «Після втрати безпосереднього князівського керування, дедалі частіше в Києві і в Київських справах провід починають перебирати на себе київські міщани. Ці київські міщани власною опікою та власним коштом поновили позолоту на банях Михайлівського Золотоверхого монастиря, особливому означальною для Києва. Передовсім, через те, що ще з княжої давнини цей монастирський собор був чи не єдиною церквою, на якій бані були суціль вкриті позолотою» [18, с. 67]. На Україні «зазвичай бані барокових храмів покривали синьою, блакитною та зеленою фарбами або тонким шаром золота. Кожен з кольорів відповідав символіці, яка склалася ще в ранньому середньовіччі. Іній асоціювався з небом, блакитний означав фаворське світло, тобто ідеальну чистоту, зелений – воскресіння життя, красу землі та її дарів. Жовте, як і золоте, сприймалося як світлоносна сфера, відображення сонця, як основа та велич Бога» [17, с. 377].

Слід визначити наукове обґрунтування концепту «золотої» доби українського бароко XVII–XVIII ст. як центрично важливого концепту за Борисенко К. Г. – це діяльність київської школи (духовні проповіді: Мелетія Смотрицького, Кирила Транквіліона-Ставровецького); «чернігівського інтелектуального гуртка» (Іоанікія Галє-

(отв. ред.). – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 2: Д-К. – М.: Международные отношения, 1999. – 697 с.: ил.
3. Білоус П. Міф про Єрусалим у літературі Київської Русі // П. Білоус. Світло зниклих світів (художність літератури Київської Русі): Збірник статей. – Житомир: «Полісся», 2003. – 157 с.
4. Виговська А. В. Символіка світла в поетичній мові українського бароко // Актуальні проблеми української лінгвістики: теорія і практика: Збірник наукових праць. – К.: Вид.-полігр. центр «Київський університет», 2001. – Вип. 11. – 164 с.
5. Воропаєва Т. С. Становлення українського «Ми» // Українознавство у світі... – С. 7–47.
6. Гладкий М. Скотарські замовляння поліщуків // Полісся. Українські матеріали історико-етнографічного дослідження. Вип. 2. – Овруччина, 1995. – 376 с.
7. Голіченко Т. С. Слов'янська міфологія та антична культура. – К.: Наукова думка, 1994.
8. Кравчук Г. Д. Надгробні надписи XII–XVII веков как антропонимический источник (По археологическим материалам) // Могилянські читання 2005 р. Зб. наук. пр.: Монастирські комплекси в контексті християнської культури / Нац. Києво-Печер. іст.-культ. заповідник. – К.: Фенікс, 2006.
9. Элиаде М. История веры и религиозных идей. – М., 2001. – С. 6.
10. Іларіон Київський. Слово про закон і благодать // Давня українська література: Хрестоматія. – К., 1991. – С. 177.
11. Кагамлик С. Р. Друкована книга // Українознавство: навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / за ред. М. І. Обушного. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський

університет», 2008. – 672 с.
12. Могилянські читання 2005 р. Зб. наук. пр.: Монастирські комплекси в контексті християнської культури / Нац. Києво-Печер. іст.-культ. заповідник. – К.: Фенікс, 2006. – 588 с.
13. Нікітенко Н. М. Блага вість в ідейній програмі Софії Київської // Могилянські читання 2005 р. Зб. наук. пр.: Монастирські комплекси в контексті християнської культури / Нац. Києво-Печер. іст.-культ. заповідник. – К.: Фенікс, 2006.
14. Овсійчук В. А. Українське малярство X–XVIII століть. Проблеми кольору / Інститут народознавства НАН України. – Л., 1996. – 480 с.: іл.
15. Салтыков А. А. О пространственных отношениях в византийской и древнерусской живописи // Древнерусское искусство. Зарубежные связи. – М.: Изд-во «Наука», 1975. – 447 с.
16. Титов Ф. Типография Киево-Печерской Лавры. – К., 1916. – Т. 1. Приложение. – С. 297.
17. Церква Феодосія Печерського // Києво-Печерська Лавра – пам'ятка історії та культури України. – К.: Національний Києво-Печерський іст.-кул. заповідник, 2006. – 426 с.
18. Ціпко А. Київ: ідея-центр // Українознавство: Календар-щорічник 2007/ Упоряди. В. Піскун, А. Ціпко, О. Щербатюк. – К.: Українська Видавнича спілка, 2006. – 240 с.
19. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. – К.: Критика, 2002. – 416 с.

Сергій Конча

Билини київського циклу: загальне і конкретне у наповненні терміну

Всупереч поширеному переконанню, згідно з яким билини, що їх відносять до т. зв. київського циклу, створювалися по всій території Давньої Русі та прив'язувалися до назви Києва, як центру держави, в статті стверджується, що основна маса билин київського циклу була створена саме в Київській землі (в Середньому Подніпров'ї). Тільки відносно невелика частина сюжетів була приєднана до київського циклу вторинно.

In spite of the spread conviction, according to which Bylinas (Rus' heroic epics) treating to the Kyiv circle were created on the whole territory of the ancient Rus and were connected with the name of Kyiv as the state's center, the author of the article confirms, that the main part of the Bylinas were created directly in the Kyiv land (the Middle-Dnepr region). The only little part of the topics were added to the Kyiv circle later.

Відзначавшись бурхливим вивченням широкого розмаїття культур народів світу, друга половина XIX ст. несподівано виявила багате вогнище побутування живого народного епосу там, де навряд-чи вже хтось сподівався його знайти – в «старій», здавалося б, вже достеменно вивченій Європі. Точніше, йдеться про північно-східну окраїну європейського субконтиненту, між східним узбережжям Онезького озера та рікою Печорою. У своїх епічних піснях, за якими невдовзі закріпилася назва «билини», неписьменні й майже незнайомі з цивілізацією мешканці цих північних країв оспівували дружинні бенкети у київського князя Володимира й перемоги руських воїнів-богатирів над степовими ворогами, зображували стосунки київських правителів з чернігівською та галицькою знат-

тю і торгівельні поїздки новгородських купців на вітрильних човнах. Від самого початку вивчення билинного епосу у дослідників не виникало сумніву, що в ньому оспівуються події та явища часів середньовічної Русі X–XV ст., а можливо, що і більш давні [20; 23; 24].

Головним і незаперечним центром Русі билини вважають місто Київ, визначними містами і політичними центрами зображуються Чернігів, Новгород, Ростов, Галич, Муром. Вже з цього виглядає достатньо очевидним, що билини (принаймні, значна їх частина) відображують ситуацію до XIII століття, адже після монгольської навали 1240 року Київ перестав бути столицею руських земель, а такі міста як Чернігів, Муром, Галич втратили колишнє значення. Зв'язок з історичними реаліями часів Давньої

Русі виявляється також в билинній антропонімії. Так епос вважає незмінним правителем Русі князя Володимира, а найближчим помічником при ньому виступає богатир Добриня Микитич, що вочевидь нагадує співвідношення історичного київського князя Володимира Святославича (980–1015) та його опікуна й воєводи Добрині. Знають билини також імена половецьких ханів XI–XII ст.: Тугоркана, Сугри («Скурла»), Кончака, Шарукана і монгольських правителів та воєначальників XIII–XIV ст.: Батия, Сартака, Узбека («Азбук»), Чолхана («Щелкан») тощо [9, с. 282–285; 23, т. II, с. 378–383; 30, с. 88–92 і далі]. Спеціальні дослідження виявили численні інші паралелі й відповідності між билинами та історичними (літописними), даними, що практично не залишило сумніву щодо наявності в билинному епосі достатньо виразної історичної основи доби Київської Русі [3; 8; 9; 22; 23; 26, с. 166–239; 30, с. 39–151].

Залежно від того, до якого з історичних центрів прив'язуються зображувані події, билини були розподілені на два кола або цикли – новгородський і київський. При цьому до новгородського кола з певністю потрапило усього кілька сюжетів билин (билини про Садка, Василя Буслаєва, імовірно Гліба Волод'євича та д. ін.), але київське коло вмістило десятки сюжетів. Власне основна маса билинної спадщини мала би бути віднесеною саме до київського циклу, з огляду на те, що події так чи інакше розгортаються або в самому Києві, або в безпосередній близькості. Як правило, для «київських» билин характерним є зображення дружинного пиру, богатирської наради з князем Володимиром на чолі або якихось інших подробиць з життя князівського двору й князівської родини.

На початковому етапі вивчення билин дослідники майже не сумнівались в тому, що виразний акцент на зв'язку сюжетів билин з княжим Києвом вказує на Київ і Київську землю або ширше – Середнє Подніпров'я, як на місце зародження відповідних епічних сюжетів і власне створення билин як таких [8; 20; 24]. Але вже в останній чверті XIX ст. від цього переконання починають поступово відходити. Були виявлені сюжети билин, де персонажі, історичні прототипи яких не мали жодного стосунку до Києва – Єрмак, Садко, Скопін та д. ін., так само прив'язуються до давньоруської столиці й зраховуються до Володимирова богатирства. Це робило очевидним, що прив'язка до Києва може бути даниною своєрідній епічній нормі й не мати під собою реальної історичної основи.

Першу спробу заперечити зв'язок сюжетів билин київського циклу з давньою столицею Русі та подіями часів розквіту Київського князівства здійснив професор харківського університету Михайло Халанський. Подібно до того як Володимир Красне Сонечко, що є в билинах одвічним, незмінним і невмирущим правителем Русі, вочевидь підміняє і втілює собою самих різних руських князів, так і «стольний град» Київ, на думку М. Халанського, може відбивати в билинах зовсім не реальне місто, а бути лише втіленням абстрактної столиці або ж символічним центром подій. У певних випадках за назвою «Київ» могло критися якесь інше місто навіть не дуже значне, а за іменем «Володимир» не дуже відомий удільний князь. Не заперечуючи того, що початок билинного епосу мав місце в Південній Русі з центром в історичному Києві, М. Халанський вважав, що від тих часів в билинах залишилися лише поодинокі імена та географічні назви [33, с. 210–221]. Натомість численні культурно-історичні та природно-географічні реалії, які відобразились в билинах, вказують на докорінну переробку епосу в московських і новгородських землях в період, що приблизно відповідає XIV – XVI століттям [33, с. 187–207].

Доволі уможливі побудови М. Халанського не знайшли значної підтримки, але намагання «розвінчати будівлю київського епосу» (як це формулював М. Халанський) були продовжені. В тому числі до них долучився і Всеволод Міллер, найавторитетніший на зламі XIX–XX ст. дослідник билин, визнаний голова історичної школи в билинознавстві [23, т. I, с. 119–128, 187–282]. В. Міллер не заперечує сягання сюжетних основ билин доби Київської Русі та зв'язку їх з історичним Києвом, але вважає можливим вилучити з київського кола низку сюжетів, попри наявність в них виразних «київських» ознак. Частина з цих билин він відносить до новгородського циклу («Хотен Блудович», «Ставр Годінович», «Іван Гостиний син», «Чурило» та ін.), а частину – до галицького («Дюк Степанович», «Михайло Потик», «Дунай»). Значна частина сюжетів про Іллю Муромця склалася, на думку автора, в південноросійському козацькому середовищі XVI–XVII ст. [23, т. II, с. 280–358]. Крім того, В. Міллер допускає імовірність існування ростово-суздальського циклу, хоча і не знаходить надійних підстав для віднесення до нього тієї чи іншої билини.

Таким чином, поняття «київський цикл», хоча і не втрачало свого конкретно-історичного

наповнення, але обсяг билин власне київського (наддніпрянського) походження звужувався до десятка-півтора сюжетів. З цього випливало, що Київ і Київська земля далеко не становили основного вогнища билинотворення, як це здавалося на початку.

Побудови М. Халанського та В. Міллера фактично заклали основи теорії циклізації навколо назви Києва сюжетів різноманітного походження [3; 4, с. 210–232; 5, с. 13–18; 16, с. 60–62; 17; 28, с. 62–69]. Згідно з положеннями цієї теорії, що набула практично всезагального визнання в радянський період, билини, що традиційно відносяться до київського циклу, створювалися по всій Русі – в Києві, Галичі, Ростові, Новгороді, Рязані тощо. Однак високий авторитет Києва як столиці, популярність імені князя Володимира (зумовлена історичним значенням як Володимира Святого, так і Мономаха), спонукала до заміни інших назв міст та імен князів на, відповідно, «Київ» і «Володимир». Характерне для багатьох епічних традицій тяжіння до певної художньої норми зумовлювало введення стандартних ситуацій і стереотипних формул, через що в билинах бенкетування відбувається неодмінно в «палатах» Володимира, богатирська застава береже неодмінно Київ, сусіднім з Києвом містом неодмінно виявляється Чернігів і т. д., хоча б первинно сюжет і не був пов'язаний ані з Києвом, ані з Подніпров'ям.

Хоча значення Середнього Подніпров'я, як одного з найважливіших районів зародження билинного епосу, і власне Києва, як місця появи сюжетів багатьох билин, теорія циклізації не заперечує, на практиці, відповідно її положень, виходить так, що жодна билина не може бути з певністю визнана київською у власному розумінні цього поняття, адже билинний «Київ» фактично розглядається не як власне, а як загальне ім'я. Навіть билини з таким, здавалося б, безсумнівно київським персонажем як Добриня, різними авторами визначалися новгородськими або рязанськими (напр. «Добриня і Змій») [2, с. 93–98; 12, с. 374; 28, с. 182–183], московськими («Добриня і Марина») [7, с. 53; 23, т. II, с. 289–292] або ж просто «загально-руськими».

З проблематикою центрів зародження билинних сюжетів завжди були тісно переплетені питання про міру художнього вимислу в билинах та про характер відображення в них історичної дійсності. Низка дослідників – в радянський період представлена, насамперед, «школою В. Я. Проппа» – наполягала на тому,

що жанрова специфіка билин виключає імовірність більш або менш достовірного відображення билинами певних історичних подій [28, с. 19–28 і далі; 29, с. 23–25; 32, с. 483–535]. Билинний текст, згідно з цими поглядами, відображує переосмислені в нових історичних умовах (умовах раннього феодалізму) давні епічні мотиви, що сягають ще доби первісності. Водночас билини покликані слугувати вираженням певних суспільних ідеалів та норм поведінки властивих для певного етапу розвитку суспільства [32, с. 16–45 і далі]. Відповідно до цих потреб і залежно від художніх смаків феодальної доби, створювався епічний сюжет й намічалася лінія поведінки персонажа. Деякі нібито «історичні» деталі – облога кочовими ордами Києва або Чернігова, сватання до іноземних князівен, поїздки за даниною тощо – є лише загальними місцями, покликаними слугувати фоном, на якому розгортається той чи інший вимислений або узятий з глибинної міфологічної спадщини сюжет [28, с. 61–75 і далі]. Прямого зв'язку з історичною дійсністю такі билинні «події» мати не можуть.

Опонуючи цим поглядам, представники напряму, що продовжував традиції «історичної школи», підкреслюють, що билини, подібно до інших епосів народів світу, виникали саме як рефлексія на певні історичні події, відображуючи їх з більшим або меншим ступенем достовірності [1, с. 264–267; 26, с. 218–237; 30, с. 39–44]. Останнє не виключає, звичайно ж, звернення до міфологічних та літературних алюзій та переосмислення подій залежно від ідейних пріоритетів, домінуючих на певному історичному етапі.

Як неважко бачити, підхід заснований на превалюванні художнього вимислу в процесі билинотворення лишає значно більше місця для довільної прив'язки місця створення сюжету в просторі. Билина, вся історична «підкладка» якої зводилася до збереження згадки про Київ, як загально-руської столиці, дійсно могла виникнути у будь якій точці давньоруських земель. Враховуючи те, що подання Києва в якості столиці могло бути тривалим у часі стереотипом, час створення билини з однаковим успіхом може бути віднесеним як до XI–XII ст., так і до XVI–XVII [28, с. 26].

Теза про прямий зв'язок билинного сюжету з певною історичною подією натомість передбачає співвіднесення місця виникнення (зародження) основи билинного сюжету з місцем перебігу відповідної події. Вочевидь, билина мала

творитися там, де пам'ять про подію, покладену в основу її сюжету, лишалася живою і зберігала свою актуальність для потенційних слухачів. Теоретично є цілком імовірним, що перші творці билини могли бути безпосередніми очевидцями тих подій, що їх зображує епічний текст, або ж мати контакти з їх учасниками.

Таким чином, концепція наявності конкретно-історичної основи в билинах не лише передбачає перспективу витлумачення історичного змісту билинного тексту, а й намічає імовірність більш або менш певного визначення місця виникнення билини, або ж, принаймні, приблизного окреслення географії зародження сюжету, покладеного до її основи.

В низці праць авторів радянського періоду була переконливо обґрунтована історична основа багатьох билинних сюжетів, які традиційно відносяться до київського циклу [17, с. 191–195; 18; 19; 25; 26, с. 228–235; 27; 30, с. 44–150]. В більшості випадків ця основа виявилась пов'язаною з історією саме Київської землі. Здавалося б, новий рівень знань і узагальнення матеріалу, підвів до необхідності уточнення і конкретизації самого терміну «київський цикл билин» і визначення серед билинної спадщини переліку сюжетів, які з достатньою вірогідністю можуть вважатися власне київськими (створеними в Середньому Подніпров'ї). Проте, відповідне завдання не було навіть поставлене, натомість в підручниках з історії літератури та антологіях фольклору, продовжує превалювати теза про творення билин київського циклу по всій території Давньоруської держави [4, с. 210, 228; 7, с. 42–45, 59 та б. ін.].

Постановка завдання визначення витоків билин київського циклу та конкретизації самого цього поняття ускладнюється і фактичною відсутністю монографічних досліджень спеціально присвячених київському циклу билин. Не сприяє розвиткові справи, звичайно, й та обставина що останні узагальнюючі праці представників історичного напрямку в билинознавстві відносяться до початку 60-х років минулого століття (згадані роботи С. Н. Азбелева стосуються, переважно, новгородських билин).

Не претендуючи в даній роботі на вичерпність, спробуємо узагальнити отримані дослідниками різних часів висновки щодо зв'язку і співвідношення ряду сюжетів і персонажів билин київського циклу з реальними подіями та

історичними персонажами*. Останнє, вочевидь, має дати нам певні орієнтири до проблематики історичної співвіднесеності витоків сюжету з Києвом (Київською землею) та визначити ступінь історичної конкретності або ж, навпаки, умовності віднесення того чи іншого сюжету до київського кола.

1. Найяскравішим прикладом співвідношення сюжету билини з історичною подією може слугувати билина «Одруження Володимира» (також відома під назвою «Дунай»). Билина розповідає про засилання князем Володимиром сватів до доньки литовського (ляховинського) короля. Оскільки той відповідає відмовою, свати – Дунай і Добриня – нищать королівську сторожу, руйнують палац, погрожують смертю самому королю (в деяких варіантах вбивають його) і насильницьки увозять королівну (як правило, її звать Апраксія, іноді – Анастасія) до Володимира у Київ.

Вже на самому початку вивчення билин було звернуто увагу на подібність цього сюжету до літописної розповіді про одруження Володимира на Рогніді, доньці полоцького князя Рогволда, князівство якого було підкорене Володимиром і Добринею, нібито у відповідь на відмову Рогніди вийти за Володимира [20, с. 25]. Збігаються загальні фабули сюжетів, імена частини дійових осіб (є дані, що при хрещенні Рогніда отримала ім'я «Анастасія»), мотивація відмови Володимиру (бо він незнатного роду, «робочич») та низка інших деталей. На відміну від літописної розповіді, билинна литовська королівна (= Рогніда?) нібито сама таємно мріє вийти за Володимира, але цьому перешкоджає її батько, який необережними словами фактично провокує Дунаю і Добриню на конфлікт.

Думку про відбиття билиною дійсного факту одруження Володимира й Рогніди, що, за літописними даними, мав місце наприкінці 970-х років підтримали десятки дослідників [2, с. 87–93; 12, с. 384–386; 30, с. 62–72]. Навіть один з фундаторів і послідовних прибічників теорії циклізації Д. С. Ліхачов, який наполягав на відносно пізньому часі (XIV–XVI ст.) створення основної маси билин і на превалюванні в них художнього вимислу, визнавав, що основа даної билини сягає кінця X століття і відбиває реальну подію [17, с. 195].

Отже, наявність історичної основи в билині «Одруження Володимира» навряд чи варто

* Перелік варіантів билин із зазначенням географії їх запису та джерел публікації можна знайти в роботі С. Н. Азбелева [1, с. 277–293]

піддавати сумніву. Теоретично можна припустити, що билина могла бути створена в Новгородській землі [пор.: 2, с. 87–93], оскільки під час конфлікту з Рогволодом Володимир був саме новгородським князем. Однак більш імовірним виглядає, що пісня про наповнене трагічними деталями одруження великого князя склалася після закінчення (у 980 році) періоду боротьби за київський престол, коли основні учасники зображеної події – Володимир, Добрина, Рогніда-Анастасія опинилися в Києві. Саме тоді виникли умови, коли придворні співці могли спокійно переосмислити недавній пам'ятний усім випадок, втішаючи князя і його оточення прийнятним для них трактуванням подій.

2. Важливим епізодом боротьби за київський престол між синами князя Святослава у 970-х роках була смерть древлянського князя Олега. Низка дослідників, серед яких Н. Квашнін-Самарін, О. Шахматов, Б. Рібаков, побачили відбиття цього епізоду в билині «Вольга і Микула» [13, с. 95–98; 30, с. 52–58]. Ім'я головного героя билини Вольги Святославича, названого билиною княжичем і *племінником* (себто родичем) Володимира, практично збігається з іменем історичного Олега Святославича, молодшого брата Володимира. Билина подає Вольгу молодим, недосвідченим, неодруженим – історичний Олег Древлянський гине в молодому віці, будучи, ймовірно, неодруженим. Епічний текст зображує Вольгу вправним мисливцем, що заганає дичину прямо до рук своїх дружинників, літопис починає свою розповідь про Олега з перебування його на ловах. Вольга володіє трьома містами, зокрема Гурчевцем та Крестяновцем, назви яких близько співзвучні назвам головних міст древлянської землі – Овруча й Коростеня [13, с. 95–95; 30, с. 53].

Нарешті билина пам'ятає про обставини загибелі Олега, який впав з мосту біля воріт Овруча, тікаючи до міста разом зі своїм військом. Збігається (в ряді варіантів билини) і назва міста, де трапляється трагічна подія; згідно з билиною, це – Гурчевець. Щоправда, епічний текст перетворює реальну подію на умовну загрозу, якої вдається уникнути завдяки прозорливості Микули, помічника і товариша Вольги [30, с. 56].

Виглядає імовірним, що пісня-спогад про Олега, мала бути запитаною і до певної міри популярною при дворі Володимира, адже князь Ярополк і воєвода Свенельд, у боротьбі з якими загинув Олег, були також ворогами й Володимира. Олег в цій історії дещо нагадує Бориса

й Гліба, безневинно вбитих братом Святополком і пізніше канонізованих церквою. Володимир мав мислитися месником за Олега, подібно тому як його син Ярослав пізніше уявлявся месником за Гліба і Бориса.

Маємо, відтак, вважати билину київською. Якщо ж припустити, що основа її склалася там, де правив і загинув Олег, все одно можемо говорити про наддніпрянське походження сюжету, адже древлянська земля з XI ст. входить до складу володинь київських князів.

3. Популярний билинний персонаж Альоша Попович має літописного двійника Александра Поповича [10, с. 30–42; 15, с. 18–36; 20, с. 25]. Обом цим персонажам приписується ростовське походження, обидва перебираються з Ростова на службу до київського князя (Альоша до Володимира, Александр до Мстислава), обидва мають слугу на ім'я Тороп (в билинах, щоправда, частіше – Єким). Літописному Поповичу приписується загибель в битві на Калці, де він б'ється під знаменами київського князя на чолі загону «храбрів» (відбірних бійців) [12, с. 337, 341]. Альоша, як підкреслює билинна традиція, гине під час т. зв. Камського бойовища, що низкою дослідників вважається епічним відгомном тієї ж битви на Калці [10, с. 24–29; 23, т. II, с. 53–59].

Всупереч досить поширеному переконанню [4, с. 218, 224], билинні вказівки на ростовське походження Альоші Поповича зовсім не дають підстав вважати билини про нього ростовськими (північно-руськими) [пор.: 9, с. 119–121]. Якщо дійсно билина «Камське бойовище», що містить згадку про смерть в ній Поповича, відбиває події Калкської битви, маємо пам'ятати при цьому, що Попович знаходився у той час на київській службі, тоді як північно-руські князі й збройні формування в битві на Калці участі не брали. Нічого специфічно «ростовського» (північно-руського) в билинах про Альошу Поповича не знаходимо.

Натомість головний подвиг билинного Поповича – його перемога над Тугарином Змієвичем знаходить виразну київську паралель [23, т. II, с. 97–168; 30, с. 102–104, 111]. Близько 1096 року у битві з київськими полками загинув половецький хан Тугоркан, який, попри те, що став тестем великого київського князя Святополка, здійснював активні ворожі дії проти руських земель. Билина пам'ятає про «свійські» відносини Тугарина-Тугоркана з князівською родиною, зображуючи його, щоправда, не батьком, а коханцем дружини великого князя. Дра-

матизм історичної колізії полягає у втраті великою київською княгинею рідного батька, який виступив ворогом її чоловіка. Очевидно на догоду дружині Святополк привіз тіло тестя до Києва і поховав його в околицях міста («Могила Тугоркана»). В билині княгиня засуджує вчинок Альоші, який вбиває Тугарина у двобої і оплакує смерть «милого друга», що, вочевидь, слід вважати відгомонам колишньої драматичної фабули, яка, втім, майже зійшла нанівець у відомих записках. Спогад про привезення до Києва тіла Тугоркана можливо відбився у сцені привезення Альошею до Києва голови Тугарина (двобій з яким відбувся десь на значній відстані від міста) [30, с. 104].

Літописні дані не донесли імені воїна, який спричинив смерть Тугоркану, а ростовський вітязь Александр Попович, що загинув на Калці, не міг бути його сучасником. Але Никонівський літопис дає підстави вважати, що серед дружинників Володимира Мономаха також був видатний воїн на ім'я Александр Попович, який, зокрема, згадується в описі подій 1100 року [12, с. 339; 15, с. 38–40; 20, с. 26–27]. Ця дата, як бачимо, є близькою до 1097 р., коли загинув Тугоркан. Наведений в літописі опис нагородження великим князем Александра Поповича дивовижно нагадує сцену вшанування князем Володимиром Альоші, що наводиться в одному з варіантів билини [12, с. 190, 339].

<p>И се слышавъ Володимеръ возрадовася зело И възложи на нѣ [Александра Поповича] гривну злату, И сотвори и вельможа въ полати своей. (ПСРЛ, т. IX, с. 68)</p>	<p>Уж тут-то князь Владимир да возрадовалса; Дарыл-то Ёлѣшеньку подароцьками [...] Ишше взял-то Ёлѣшеньку во служеньицѣ</p>
--	---

Отже, можемо вважати, що а) билина «Альоша і Тугарин» відтворює події, які відбувалися в Києві та в Середньому Подніпров'ї і, найімовірніше, мала бути створеною там же, б) якщо вірно, що билинна згадка про смерть Альоші Поповича під час «Камського бойовища» відбиває загибель Александра Поповича (ростовського) в битві на Калці, ця згадка може завдячувати не ростовській а так само київській епічній традиції.

4. Билинного персонажа Чурила («Чурилу») Пльонковича, центрального героя двох билинних сюжетів Б. А. Рибаків переконливо зіста-

вив з чернігівським а згодом і київським (1139–1146) князем Всеволодом Ольговичем [30, с. 135–138]. Підстави для такого ототожнення наступні. Хрещеним іменем Всеволода було «Кирило», діалектною формою якого є «Чурило». Заміська резиденція Всеволода-Кирила знаходилася неподалік Києва на дніпровському острові біля м. Вишгород, близько відокремлення дніпровського рукава Почайни*. Билина розміщує двір Чурили «не в городе не за городом», «у малого Киевца», «у Пучай-реки», «у мощей у Борисових»**. Перш ніж стати київським князем, Всеволод багато років розорив Київську та Переяславську землі. Билина зображує численні депутації київських «мужиків», які жаліються князю на пљондрування Чурилою київських околиць, князівських мисливських угідь тощо. Попри нелюбов і навіть ненависть киян до Всеволода-Кирила, поступливість інших князів робить його великим князем київським. Билинний Володимир, замість очікуваного покарання знахабнілого Чурила, приводить того до Києва і робить його своїм наближеним. Всеволод, за деякими джерелами, славився надмірною розбещеністю, Чурило зображується улюбленцем київських жінок, охочим до зваблення чужих дружин. Чурило в багатьох сюжетах виступає як малопривабливий, навіть негативний персонаж, що цілком узгоджується зі ставленням киян до роду чернігівських князів з роду Ольговичів і до Всеволода зокрема.

Маємо, отже, усі підстави вважати билину про Чурилу суто київською. Головна підстава за якою В. Міллер та М. Халанський відносили сюжети про Чурилу до новгородського (північно-руського) кола полягає в тому, що вони не героїчні (як на півдні) а новелістичні (як у Новгороді). Але цей підхід не витримує критики, адже ніщо не говорить про те, що у давньому Києві не могли виникати поряд з героїчними також і «новелістичні» сюжети.

5. Сюжет билини «Ставр Годінович» вже Л. Майков і В. Міллер зіставляли з літописною згадкою про ув'язнення Володимиром Мономахом новгородського боярина Ставра (Ставка) Гордятинича [20, с. 28; 23, т. I, с. 278–282]. З огляду на те, що симпатії билини виразно знаходяться на боці Ставра та його дружини Василиси, Всеволод Міллер оголосив билину новгородською [23, с. 278–279; 4, с. 230].

* Б. А. Рибаків, щоправда, розміщує «Чурилін двір», на місті Кирилівського монастиря, де містилася усипальниця князю Всеволоду-Кирилу [30, с. 137].

** Мощі Бориса й Гліба до XIII ст. зберігалися в однойменній церкві у Вишгороді.

Однак, перебіг подій зображується в билині так, як він мав спостерігатися киянами, що цілком узгоджується з літописними даними, згідно з якими ув'язнення Ставра мало місце саме в Києві. Явно суперечить ідеї новгородського походження билини та обставина, що тільки в поодиноких варіантах билина виводить Ставра з Новгорода – як правило, йому приписується чернігівське походження. Навряд чи билину варто розглядати як сатиру на Володимира, його родину і столичні київські порядки, як іноді вважають, адже численні варіанти наголошують на справедливості покарання Ставра, засудженого за надмірні вихвалання і прагнення рівнятися у впливовості й заможності з самим князем.

Б. Рибаків вказує на київське графіті з іменем «Ставр Городятинич» а також наводить аргументи на користь київського походження князівського дружинника (боярина), що, ймовірно, послугував прототипом билинного Ставра [30, с. 126–129]. Треба думати, перебування на службовій посаді в Новгороді, було тільки епізодом в біографії цього історичного персонажа.

6. Сюжет билини про Сухмана Дамантевича (Сухана Дамановича) М. Халанський досить переконливо зіставив з розповіддю Никонівського літопису про загибель переяславського воїна Дем'яна Куденевича (1147 р.) [33, с. 53–57]. Збігаються як обставини загибелі героя, так і специфічні деталі його відносин з великим київським князем. Можливо своєрідною перехідною ланкою між літописною оповіддю та відомими нам варіантами билини є воїнська повість XVII ст. про Сухана, укладена, вочевидь, вже на основі билини, але такого її варіанту, який зберігав реалістичні риси [21]. Свого героя, повість вважає дружинником Володимира Мономаха, що не суперечить даним про Дем'яна Куденевича, який за молодих років міг служити у Мономаха, під час перебування останнього переяславським або київським князем.

Судячи з вітчизни «Куденевич», літописний персонаж мав бути вихідцем з пристепоного середовища «чорних клобуків» – тюркських федератів Русі, яких у XII ст. багато було у Київській, Переяславській та Чернігівській землях. Про те саме говорить й ім'я билинного героя «Сухман» або «Сухан» (іноді його інтер-

претують як *Су-хан* «річковий князь»). Про зв'язок двох персонажів говорить і та обставина, що ім'я Дем'яна Куденевича фактично відбивається у вітчизні Сухмана – Даманович або Дамантевич (деякі варіанти билини наводять форму «Одіхмантевич», що, вочевидь, є тюркізованою формою імені «Демонт(і)свич»). Можна припустити, що в імені билинного персонажа поєдналися первинне (язичницьке тюркське?) ім'я та ім'я надане чорноклобуцькому воїну при його охрещенні. Літописні свідчення правдиво зафіксували лише останнє.

Таким чином виглядає імовірним, що билина склалася у пристепоному слов'яно-тюркському двомовному середовищі, можливо в Переяславському князівстві*.

7. Сюжет билини «Соловей Будимирович» знаходить виразну паралель в розповіді скандинавських саг [11, с. 117–155] про перебування на Русі (між 1031 і 1044 рр.) норвезького королевича Гаральда Хороброго та його одруження з Єлизаветою, донькою Ярослава Мудрого. Системність збігів між билиною і відповідним епізодом саги про Гаральда була переконливо продемонстрована А. Лященком [18], чиї побудови підтримав Б. А. Рибаків та деякі інші автори [30, с. 81–85].

І сага і билина розповідають про прибуття на Русь знатного іноземця, який разом зі своєю ріднею припливає кораблями з-за моря і оселяється в столичному місті Русі**. Іноземний принц (Гаральд саги, Соловей билини) сватається до молодої князівни і отримує згоду, але весілля відстрочується: молодий чоловік повинен відбути на чужину і сумлінною службою (здобуттям коштів) підтвердити своє право на руку вінченосної особи. Згідно з розповіддю саги, Гаральд досягає значних успіхів на візантійській службі, здобуває небачені скарби, відсилає їх на Русь, але насамкінець потрапляє у в'язницю, звідки звільняється завдяки щасливому збігові обставин. Билина також згадує незчисленні скарби («казну золотую»), що належать Солов'ю, але перебувають у Києві. Окремі варіанти билини згадують про потрапляння Солов'я у в'язницю, звідки він несподівано звільняється і повертається «з-за моря» до Києва. В обох випадках іноземний шукач пригод одру-

* Дещо іншу історичну інтерпретацію билини пропонує Б. Рибаків [30, с. 145–149], на думку якого основою сюжету послугували події в торчеському середовищі Поросся.

** Сага називає цим містом Гольмгард (= Новгород), але оскільки Ярослав у ті роки перебував у Києві, можемо з певністю вважати що сага в даному разі помиляється.

жується на князівні (Єлизаветі, Забаві) й відбуває з нею на батьківщину.

При всій очевидній подібності сюжетів, билина принципово різниться від саги тим, що зображує події так, як вони мали бачитися очима киян, центром сюжетної фабули є почуття й доля київської князівни Забави. Останнє, вочевидь, дає підстави пов'язувати виникнення билини з Києвом.

8. Меншого резонансу в літературі отримало запропоноване тим же А. Лященком ототожнення сюжету билини «Дюк Степанович» з відомим за літописанням історичним епізодом про перебування 1151 року в Києві угорського воїнського контингенту [19]. Згідно з історичною розвідкою А. Лященка, на чолі угорських загонів стояв тодішній молодий спадкоємець угорського престолу *дука* (dux) Стефан, співзвучність титула й імені якого з іменем билинного галицького гостя Дюка Степановича і послугувало основною підставою для ототожнення. А. Лященко наводить низку збігів між літописними даними про перебування угорців у Києві та київськими пригодами Дюка. В характеристиках угорського королевича Стефана та билинного Дюка теж виявляється чимало спільного.

Обставину перетворення угорського королевича на галицького боярина (в деяких варіантах – княжича) слід очевидно пояснювати географічною близькістю двох земель, особливо ж тим, що шлях з Угорщини до Києва, як правило, лежав через Галичину. Варто зважити й на те, що билинні тексти зовсім не містять згадок про Угорщину й угорців (угрів).

В цілому реконструкція А. Лященка виглядає достатньо переконливою. Події знову ж таки розгортаються таким чином, як вони мали би бачитися з боку киян. До вуст Дюка, билина вкладає критику київських порядків і київського благоустрою, які поступаються галицьким, в чому неодноразово бачили вказівку на галицьке походження билини. Але насправді підстав вважати билину галицькою немає, елемент сатири, що міститься в ній, є, вочевидь, сатирою самих киян на благоустрій свого міста і, треба думати, на культурне відставання Русі від Західної Європи (втіленою в даному разі ідеалізованим образом м. Галича), що на середину XII ст. позначилось вже досить відчутно [14, с. 79–81].

Ми розглянули билини, щодо яких можна достатньо впевнено говорити про наявність цілих комплексів збігів з літописними повідом-

леннями або (як у випадку з билиною «Соловей Будимирович») з іноземними джерелами. Збіги, які виявляються в сюжетиці, власних іменах, географічних назвах, вказують на Київ та Середнє Подніпров'я, як місця розгортання тих подій, що зображуються в билинах і це дає нам повне право вважати відповідні епічні сюжети створеними саме в Середньому Подніпров'ї.

В інших билинах київського циклу також прослідковуються окремі збіги з історичними (літописними) даними, що відмічалось для билин «Данило Ігнатович і Михайло Данилович» [8, с. 13–40; 27, с. 129–135; 30, с. 115–123], «Хотен Блудович», «Козарин», [23, т. I, с. 220–232; т. II, с. 1–31], «Василій П'яниця», «Данило Ловчанин», «Іван Гостиний син» [30, с. 92–94, 114–115, 130–134], та інших. Проте ці збіги є менш певними і не утворюють такої системності, як у попередніх випадках, тому про більш або менш переконливу історичну «розшифровку» цих билин говорити поки що зарано. Тим не менш і в цих билинах ми досить часто спостерігаємо виразне київське тло: згадуються річки «Пучайріка» (Почайна) і «Непра» (Дніпро), що течуть біля Києва, «Пешшер-монастир», Золоті ворота (билина «Данило і Михайло»), видно, що друге за значенням місто Русі Чернігів знаходиться десь на невеликій відстані від Києва і в одній билині («Іван Гостиний син») навіть точно наведена ця відстань: «три дев'яносто мерных вёрст» [26, с. 167]. Щось подібне можна сказати про билини «Добриня і Марина», «Добриня і Змій», «Михайло Потик», а також щодо кола билин про Іллю Муромця. Географічні та соціально-побутові деталі, зазначені в них, явно не були актуальними для життя російських селян Поонежжя і Помор'я, так само як і для середньовічної Новгородської республіки, але з очевидністю вказують на княжий Київ і степове порубіжжя Давньої Русі.

Усе це дає підстави припускати, що й ці билини, попри не виявлення історичної підоснови їхніх сюжетів, мають вважатися «київськими» не тільки за формальною ознакою згадки в них Києва, як столиці Русі, але саме тому, що вони насправді були створені в Києві або ж у безпосередньо прилеглих до нього землях і містах.

Зворотне твердження, згідно з яким згадані вище сюжети творилися «по всій Русі» і лише внаслідок епічної норми прив'язалися до Києва лишається фактично нічим не підтвердженим. Переконливих паралелей з історії Ростово-Суздальських, Псково-Новгородських або Муромо-Рязанських земель для цих епічних сюжетів

не виявлено. Такі деталі як, наприклад, вказівка на народження Іллі Муромця у Муромській землі, або на приїзд Альоші з Ростова, Дюка з Галича тощо, не більше свідчать про муромське, ростовське чи галицьке походження відповідних билин, ніж вказівка на приїзд Солов'я з-за моря може свідчити про «заморське» походження билини «Соловей Будимирович».

Проте маємо кілька сюжетів, присвячених героям доби Московського царства, розповідь про яких так само починається з зображення бенкету у Володимира, а назва Києва в них, як випливає з контексту, заміщує назву Москви. Ці сюжети, як правило, вважаються найбільш виразним прикладом процесу «циклізації», ніби унаочнюючи те, які широкі масштаби повинна була мати циклізація у більш ранні періоди.

У цьому зв'язку варто, насамперед, згадати билину «Скопін», в якій сюжет про отруєння воєводи В. Скопіна-Шуйського вставлено до типового билинного антуражу. Імена Скопіна та його старшого сучасника Малюти Скуратова згадуються в одному ряду з іменами князя Володимира і Добрині. Згідно з одноставним переконанням дослідників, билина виникла внаслідок контамінації поширеного билинного заспіву і характерних для билинного епосу сюжетних засобів з історичною піснею XVII ст. [1, с. 61]

Билину, таким чином, дійсно можна було би вважати виразним зразком вторинної «києвізації» пізніх сюжетів, якби не та обставина, що билина «Скопін» виявлена практично в одному лише регіоні – на Печорі, де вона, до того ж, обмежується усього лише кількома записами [1, с. 293]. Таким чином, контамінація «московського» сюжету з «київською» епічною основою в даному разі є локальним і далеко не типовим явищем, адже, як правило, історичні пісні, що існують поряд з билинами в одних і тих самих регіонах, не змішуються з останніми. Відтак, вважатися виразним прикладом «широкої тенденції до циклізації» билина «Скопін» не може.

Другий начебто очевидний «московський» персонаж Єрмак, навіть конкретніше – Єрмак Тимофійович, є героєм однієї з билин, присвячених захисту Києва від ворожого («татарського») нашествия. Билина «Єрмак і цар Калин» відома за 30 записами з різних регіонів, що вказує на її відносну давність. Билинний Єрмак – молодий воїн, або ж просто недосвідчений київський юнак, який відважно виступає на-

зустріч нападникам і, згідно з низкою варіантів, гине у боротьбі. В билині фігурують характерні для київського циклу персонажі. Натомість жодних конотацій з долею знаменитого підкорювача Сибіру (добре відомого не лише з писемних свідчень, а й з історичних пісень) билина не містить: вона не має якогось козацького антуражу, згадок про Москву, купців Строганових, Сибір тощо.

Разюча відмінність між билинним та історичним Єрмаками неодноразово вже підводила дослідників до думки, що перед нами лишень випадковий збіг імен [1, с. 139–140], адже ім'я «Ієремія» («Єрема», «Ярема») хоча й не часто вживалося, але засвідчене вже в часи Київської Русі. Імовірно гучність імені Єрмака Тимофійовича, яке міцно увійшло до пісенного фольклору, вплинула на притягнення давнішим билинним Єрмаком вітчизни уславленого тезки [1, с. 141]. Інших вагомих підстав вважати, що билина «Єрмак і цар Калин» є результатом «києвізації» якогось північно-руського або козацького мотиву ми не маємо*.

В нас лишається тільки одна билина, про яку можна з певністю сказати, що відображені нею події відбувалися через багато років після занепаду Київської Русі, але тим не менш відображені в ній події пов'язуються з іменем Володимира, що, як і зазвичай, обіймає київській престол. Герой билини Василій Казиміров має відвезти до Золотої Орди данину, що її Русь (зокрема Київ) сплачує Орді. Завдяки своїй кмітливості й молодецькій хвацькості, Василій Казиміров не лише повертає гроші, але й домагається виплати Ордою данини Русі. Зв'язок билини з Київським циклом посилюється тією обставиною, що одним з головних її героїв, поплічником Казимірова є все той же Добриня Никитич.

З часів В. Міллера дослідники практично не сумніваються в тому, що билина «Василій Казиміров» відобразила епізод з історії непростих відносин новгородського історичного діяча кінця XV ст. Василя Казиміра з московським великим князем Іваном III, роль якого в билині «визначає» Володимир [1, с. 79–86, 124–132; 12, с. 380; 23, т. II, с. 206–210]. Водночас в билині відбився факт припинення виплати данини Москвою татарам у 1480 році [23, т. II, с. 209; 2, с. 176–177]. Попри активну участь в сюжеті Добрині, спроби виділити давнішу – «київсь-

* Думку С. Н. Азбелева про те, що в билині відбулися події битви на Вожі 1378 року, героєм якої фольклорний переказ вважає такого собі Єрмачка не можна визнати достатньо обгрунтованою.

ку» – основу билини [30, с. 67; 31, с. 11–17] не є переконливими. Билина ймовірно була створена в Новгородських землях на зламі XV–XVI ст. [2, с. 177], але з якихось причин її розповідь вже очевидно дуже рано набула характерного «київського» антуражу.

* * *

Таким чином, наш розгляд підводить до висновку що циклізація – під якою в даному разі розуміємо штучне приєднання не київських за походженням сюжетів до назви Києва і традиційних київських персонажів – дійсно мала місце в історії билинного епосу. Але при цьому з приблизно десяти сюжетів, історична інтерпретація яких може вважатися достовірною, лише один виявляється непов'язаним прямо з історією Києва, Київської землі, Середнього Подніпров'я. З огляду на усе сказане, маємо підстави вважати, що встановлене співвідношення 9: 1 відбиває реальний загальний відсоток «києвізованих» сюжетів серед власне київських (середньодніпровських) билин.

1. *Азбелев С. Н.* Историзм былин и специфика фольклора. – Л., 1982. 2. *Азбелев С. Н.* Устная история в памятниках Новгорода и Новгородской земли. – СПб., 2007. 3. *Аникин В. П.* Русский богатырский эпос. – М., 1964. 4. *Аникин В. П., Круглов Ю. Г.* Русское народное поэтическое творчество. – Л., 1983. 5. *Астахова А. М.* Русский былинный эпос на Севере. – Петрозаводск, 1948. 6. *Астахова А. М.* Былины: итоги и проблемы их изучения. – М., 1966. 7. *Балашов Д. М., Новичкова Т. А.* Русский былинный эпос (I) // Былины в 25 томах. Под ред. А. А. Горелова. – Т. 1. – СПб. – М., 2001. – С. 21–62. 8. *Веселовский А. Н.* Южно-русские былины. – Ч. I / Записки императорского Русского географического общества по отделению этнографии. – Т. XXXIX. – Кн. 1. – СПб., 1881. 9. *Грушевський М.* Історія української літератури. – Т. IV. – Кн. 1. 2-е вид.: К., 1994. 10. *Дашкевич Н.* К вопросу о происхождении русских былин. Былины об Алёше Поповиче

и о том как не осталось на Руси богатырей // Университетские известия. – Т. 3. – К., 1883. 11. *Джаксон Т. Н.* Четыре норвежских конунга на Руси. – М., 2000. 12. Добрыня Никитич и Алёша Попович. Подготовка издания, комментарии Ю. В. Смирнова и В. Г. Смолицкого. – М., 1974. 13. *Квашнин-Самарин Н.* Русские былины в историко-географическом освещении // Беседа. – 1871. – Вып. IV. – С. 78–115; Вып. V. – С. 224–240. 14. *Конча С.* «Дюк Степанович» і київсько-галицькі відносини другої половини XII ст. // Календар-щорічник «Українознавство 2010». – К., 2009. – С. 74–81. 15. *Лихачёв Д. С.* Летописные известия об Алёше Поповиче // Труды отдела древнерусской литературы. – Т. VII. – 1949. – С. 17–51. 16. *Лихачёв Д. С.* Эпическое время русских былин // Б. Д. Грекову ко дню 70-летия. Сборник научных трудов. – М., 1952. – С. 55–63. 17. *Лихачёв Д. С.* Народное поэтическое творчество // Русское народное поэтическое творчество. – М.; Л., 1953. – Т. 1 – С. 178–237, 256–282. 18. *Лященко А. И.* Былина о Соловье Будимировиче и сага о Гаральде // Сборник в честь профессора А. Н. Малеина. – Т. II. – М., 1922. – С. 94–136. 19. *Лященко А.* Былина о Дюке Степановиче // Известия отделения русского языка и словесности АН СССР 1925 года. – Т. XXX. – Л., 1926. 20. *Майков Л.* О былинах Владимирова цикла. – СПб., 1863. 21. *Малышев В. И.* Повесть о Сухане. Из истории русской повести XVII в. – М.; Л., 1956. 22. *Марков А.* Из истории русского былевого эпоса. – Вып. I. – М., 1905. Вып. II. – М., 1907. 23. *Миллер В. Ф.* Очерки истории русской народной словесности. – Т. I. – М., 1897. Т. II. – М., 1910. Т. III. – М.; Л., 1924. 24. *Миллер О.* Илья Муромец и богатырство киевское. – СПб., 1869. 25. *Новиков Ю. А.* «Глеб Володьевич»: вымысел или отражение исторической реальности // Фольклор: проблемы историзма. – М., 1988. – С. 193–199. 26. *Плисецкий М. М.* Историзм русских былин. – М., 1962. 27. *Плисецкий М. М.* Взаимосвязи русского и украинского героического эпоса. – М., 1963. 28. *Пропп В. А.* Русский героический эпос. Изд. 2-е. – М., 1958. 29. *Путилов Б. Д.* Русский историко-песенный фольклор XIII–XVI вв. – М.; Л., 1960. 30. *Рыбаков Б. А.* Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. – М., 1963. 31. *Селиванов Ф. М.* Традиционные формулы русского эпоса. Автореф. канд. дисс. – М., 1964. 32. *Фроянов И. Я., Юдин Ю. И.* Былинная история. – СПб., 1997. 33. *Халанский М.* Великорусские былины киевского цикла. – Варшава, 1885.

Розділ 4

Здобутки української спільноти в контексті світового культурно-наукового поступу

Михайло Довбищенко

Біля витоків політичного українства: роль польської шляхти у формуванні українського світу та української ідеї в кінці XVI – XVIII ст.

В статті розглянуто питання про сутність терміну «політичного українства», проаналізована роль представників польської шляхти у справі підтримки та розвитку «Русі» в XVI–XVIII ст. в політичному, релігійному та духовному аспекті. Зроблено висновок про особливу роль Гербурта Добромльського, Миколая і Яна Потоцьких а також інших визначних осіб польського шляхетського суспільства у становленні та розвитку українського світу литовсько-польської доби.

The essence of the term «political Ukrainian being» («political Ukrainstvo») are analyzed in the article as well as the role of some representatives of Polish nobility in the cause of support and development of Rus' in 16–18th centuries in political, religious and spiritual aspects. The author comes to the conclusion about special role of Herbut Dobromlski, Mykolai and Jan Potocki and other prominent members of Polish nobility in the establishment and development of the Ukrainian world in the Lithuanian-Polish age.

Термін «політичні українці» не є остаточно сформульованим в сучасному українознавстві, навколо нього продовжують точитися наукові дискусії. У навчальному посібнику «Українознавство», який побачив світ 2008 року, цей термін застосовується, але не розтлумачується [6, с. 18], тому виникає питання про його коректне застосування. Очевидно, що термін «політичні українці» пов'язаний з поняттям політичної нації, концептуальна модель якої є похідною від взаємодії трьох складових – «титольної етнічної нації, створеної нею держави та громадянського суспільства» [6, с. 477]. *Відповідно члени будь-якої політичної нації, в тому числі і української, це особи, що є громадянами певної держави (без огляду на їх етнічне походження), які усвідомлюють свою приналежність до суспільства цієї країни, поважають її закони і традиції. Представникам політичної нації притаманні патріотизм та відчуття відповідальності за долю народу і держави.* Отже, як і саме поняття політичної нації, політичне українство як явище характерне для модерного суспільства.

Втім, українська історія має свою специфіку, і є цілком очевидним, що задовго до відновлення української державності та завершення процесу українського націєтворення існувало явище, яке є дуже близьким до сформульованого нами терміну «політичне українство». Йдеться передусім про патріотизм та відповідальність перед майбутнім народом, що є обов'язковими

рисами осіб, які в межах своїх інтелектуальних та матеріальних можливостей свідомо сприяють розвитку українського світу. Відповідно, постає питання про дослідження цього явища та визначення коректної термінології, яка б адекватно відображала його сутність. Але поки ця проблема не вирішена, ми утримаємося від використання якогось конкретного терміну, розуміючи однак, що досліджувані нами особи були предтечами політичного українства модерної доби.

Звертаємо увагу, що внаслідок неоднорідності українського соціуму, а також завдяки релігійним та політичним чинникам український світ та українська ідея в литовсько-польську добу набували різноманітних форм. Причому, в усіх випадках в процесах їх формування та розвитку активну участь брали чужинці – особи неукраїнського походження, які проживали на території України, сприймали її як свою основну (або другу) батьківщину і щиро переймалися її майбутнім.

У другій половині XVI–XVIII ст. існували принаймні чотири форми українського світу, які мали різні тенденції для свого подальшого розвитку. Базою для них стали три конфесійні спільноти представлені в Речі Посполитій (православна, уніатська та римо-католицька), а з середини XVII ст. після постанови держави гетьмана Богдана Хмельницького український світ отримав новий «козацький вектор».

У XIX ст. український рух набував найрізноманітніших форм – від «української школи» в польській поезії з ідеалізацією козацького минулого до самозаперечення самого себе (русинство в Галичині). В кожному випадку український світ та його перспективи усвідомлювалося по-різному, відповідно і розвиток українського світу відбувався у різних формах. В межах одного дослідження неможливо проаналізувати прояви «політичного українства» зазначеного періоду в усіх його проявах. В даній статті ми спробуємо висвітлити діяльність на користь українства світських представників католицького нобілітету Волинського воєводства литовсько-польської доби кінця XVI–XVIII ст., що мали неукраїнське походження.

В середині – другій половині XVI ст. польсько-литовська держава переживала надзвичайно важливий період своєї історії. «Вітер змін», який принесла з собою Реформація, призвів до похваллення інтелектуального життя в суспільстві, поставив питання про свободу совісті, познайомив сучасників з ідеями гуманізму. За таких умов передові католицькі мислителі (як польського, так і українського походження) не могли не звернути уваги на «Русь», яка займала $\frac{3}{4}$ території Речі Посполитої, і яка, хоч і поволі, але впевнено виходила на шлях національного відродження. До «української тематики» виявляли інтерес князь Станіслав Радзивілл, Йосиф Верещинський, Станіслав Оріховський та ін. Польські латиномовні поети створили романтичний образ «Русі», завдяки чому з Україною ближче могли познайомитися не тільки жителі корінної Польщі, але також іноземці.

Окремі польські поети бачили в Україні не тільки романтичний край, але також землю давнього народу, який мав власну державницьку традицію. Так, справжнім гімном Україні став твір польського поета **Себастьяна Кленовича** «Роксоланія», що побачив світ 1584 року. Написаний високим стилем, він сповнений щирою любов'ю автора до України, що відчувається з перших рядків поеми:

«Музи, співайте про русів, про випаси їх благодатні
Й села, що щастя знайшли в цій життєдайній землі.
Ниви, багаті дарами Церери, оспівуйте нині
Й землю, що наших іще не обманула надій» [13].

У своєму творі Кленович дав розгорнуту панораму сучасної йому України, згадавши про звичаї її народу, описавши багатства її земель та велич давніх міст. З відкритою симпатією пише він про релігійні традиції українців, їх

відданість батьківській вірі. В «Роксоланії» Україна постає в образі давнього державного народу, що особливо відчувається у рядках присвячених Києву. Місто це обдаровується високими епітетами («Києве славний, могутня столице князів давньоруських»), а в духовному і державному сенсі між Києвом і Римом проводиться паралель. Цікаво, що зображаючи Україну в образі алегоричного лісу, польський поет Себастьян Кленович умістив у ньому і своє дерево – клен, підкресливши, що саме від нього походить його прізвище.

Українцям як державному народу присвячена також латиномовна поема **Івана Домбровського** «Дніпрові камені» (Сamoenaе Borysthenides) що побачила світ у католицькій друкарні м. Фастів у 1618–1619 рр. В нашому випадку твір цей цікавий тим, що автор у вступній частині прославляє козацтво – русів, «що в гирлі Дніпра недругів зборюють» [14], а основна частина є нічим іншим як поетичним переказом історії України від найдавніших часів до сучасності на основі руських та іноземних хронік. У такий спосіб Іван Домбровський підводить читача до думки про те, що право на давньоруську історичну спадщину мають не тільки сучасні йому князі Острозькі і Заславські – нащадки короля Данила Галицького – але і запорожці, які впевнено виходили на історичну арену. Звертаємо увагу, що поема «Дніпрові камені» була опублікована на 1–2 роки раніше, ніж побачила світ знаменита протестація православного духовенства (1620 рік) в якій запорожці оголошувалися прямими нащадками воїнів князя Володимира Святославича – хрестителя Русі.

Проте найяскравішим представником польського шляхетського соціуму який на рубежі XVI–XVII ст. присвятив Україні свій поетичний талант і темперамент політика, був галицький магнат, власник соляних промислів на Прикарпатті **Ян Щасний Гербурт**. Німець за походженням, римо-католик за віросповіданням, він був великим патріотом свого краю і головне – українського народу, права і свободи якого він послідовно захищав. В маєтку Гербурта в Добромлі в кінці XVI – на початку XVII ст. діяв гурток інтелектуалів, працювала типографія. Тут, в далекому замку серед карпатських гір та давніх лісів було видано Хроніку Длугоша, праці Станіслава Оріховського, Віцентія Кадлубека, та ін. Сам Ян Щасний вів дуже активне політичне життя, був одним із лідерів рокошу Жебжидовського, залишив після себе багату кореспонденцію та деякі рукописні твори, які

ще чекають свого дослідника. В їх числі – дослідження про перемоги запорозьких козаків над татарами, вірш на українську тематику «Гадка Гриця з фортуною» та ін.

З письменницької спадщини Гербурта Добромльського, яка на сьогодні введена в науковий обіг, звертає на себе увагу короткий, але яскравий політичний твір «Zdanie o narodzie ruskim» («Думка про руський народ») який був складений 1613 року. Поширювався він у списках і був досить популярним серед православної шляхти України. В ньому автор рішуче висловив свою позицію щодо подій навколо Берестейської унії, заявивши про свою повну солідарність з православними. Причому, захист прав православного населення Ян Щасний пов'язував з проблемою політичного статусу «Русі» в польсько-литовській державі. З цього приводу він, зокрема, писав:

«Так і оця колотнеча, яку почали з народом руським, братами й кривими нашими, вона ніби рана в серце, котра, хоч би й найменша була, приносить смерть. Одну частину справи розумію, а другу частину, хоч про неї постійно мислю, утямити не можу. Бо знаю добре про те, що з ними діється, почавши від Брестського з'їзду. Знаю добре, як на сеймиках подають їм надію, а на сеймах із них сміхи ладнають. На сеймиках обіцяють, а на сеймах шикають. На сеймиках братами називають, а на сеймах – відщепенцями. Це я знаю, бо все це правда. Але чого вони хочуть од того шляхетного народу, якою радою і якою метою вони керуються? Того я в жодний спосіб збагнути не можу. Бо коли хочуть, щоб Русі не було в Русі, – то це річ неподобна, і це все одно, якщо порівняти, якби їм захотілося, аби море було поблизу Самбора, а Бескиди неподалік Гданська (Виділено нами)» (Така jest kłótnia, którą zaczęli z narodem Ruskim, bracią i krwią naszą, ta jest jako rana serdeczna, która by najmniejsza była, śmierć przynosi. Tej sprawy część jedną wiem, drugiej części, choć o niej ustawicznie myślę, rozumieć nie mogę. Bo to wiem dobrze, co się począwszy od zjazdu Brzeskiego, onym dzieje. To wiem dobrze, jako na sejmikach nadzieję im czynią a na sejmach z nich śmiechy stroją. Na sejmikach obiecują, a na sejmach fukają. Na sejmikach bracią zowią, a na sejmach – odszczepieńcy. To ja wiem, bo to wszyscy wiedzą. Ale czego oni chcą po tym zacnym narodzie i jaką radą i do którego celu oni mierzą? Tego ja żadnym sposobem rozumieć nie mogę. Bo jeśli tego chcą, żeby Rusi nie było w Rusi, to jest rzecz niepodobna i takie

podopieństwo jest, jakoby się im chciało, żeby tu morze było koło Samboru, a Beśczad koło Gdańska) [11, с. 92–93].

Втім, згадана позиція Гербурта Добромльського зовсім не означала, що він був противником унії, скоріше Ян Щасний обстоював зовсім інший шлях навернення українців до католицизму, про що він свідчив цілком виразно: «Але чого від них хочуть? Щоб папістами нашими були? В який же спосіб хочуть того досягти? Коли так, як Господь Спаситель сказав, учачи й пророкуючи і чуда чинячи? То й добре, не лише вони, але і я отця Крупецького буду мати за апостола. Але гайдуками церкви брати, позовами на трибунал тягти, попів хапати, ченців виганяти – те все не узгоджується з волею і наукою Спасителя нашого (Виділено нами)...» (Ale czegoż chcą po nich? Żeby papieżnikami naszymi byli? Jakim że sposobem tego chcą? Jeśli tak, jako Pan Zbawiciel kazał, ucząc, prorokując, cuda czyniąc? O i owszem, nie tylko oni, ale i ja księdza Krupieckiego będę miał za apostoła. Ale hajdukami cerkwie brać, pozwami na trybunał trapić, popy łapać, czernce wyganiać, to się nie zgadza z wolą i nauką Zbawiciela naszego...) [11, с. 94].

Вирішення релігійної проблеми, пов'язаної з проголошенням унії в Бресті, Гербурт Добромльський вбачав у наданні Русі політичних прав, щоб урівняти статус України зі статусом інших державних народів Речі Посполитої – поляками і литовцями: «Але про що убога Русь просить? Щоб мали змогу жити відповідно до прав. «А може, прав не має?» Можливо, на пергаменті чи на папері й не мають, але мають в умислах людських найліпше право й матір усіх прав – звичай. Бо чи що інше є право, як не самий звичай, уживаний впродовж багатьох літ і який визнано за добрий і вже потім, щоб ніхто не дорікав, покладений на папір?» (Ale o cóż uboga Ruś prosi? Aby według prawa zachowani byli. Ale praw nie mają? – Dajmy to, że na pergaminie, albo na papierze nie mają, ale mają na umysłach ludzkich prawo najlepsze i matkę wszystkich praw – zwyczaj. Bo cóż innego jest prawo, jedno zwyczaj przy wielu lat dobrym uznany; a potem, aby kto szpecić nie mógł, na papier wżony) [11, с. 94].

Політична позиція Гербурта Добромльського викликала занепокоєння серед державних та католицьких кіл Речі Посполитої. Дійшло до відкритого конфлікту з місцевим Перемильським біскупом Сієцінським, який звинуватив його у відкритому спротиві поширенню унії не тільки на

території Руського воєводства, але і на Закарпатті. Очевидно, саме завдяки його клопотанню з Риму від імені Папи Павла V Яну Щасному був відправлений лист. В ньому Римський Понтифік звернувся до Гербурта як до вірного сина Католицької Церкви з проханням підтримати унію у його володіннях. Останній попав у складну ситуацію – відверто ігнорувати звернення Папи він не міг, але і зрадити власним переконанням не вважав за можливе.

В такій ситуації Ян Щасний 5 серпня 1616 року написав лист до Павла V, в якому коротко, але ясно і чітко висловив свою позицію щодо релігійної ситуації в Речі Посполитій та відносно політичних перспектив українського народу. У ряді питань Гербурт Добромльський підтвердив свою позицію, заявлену в творі «Думка про руський народ». Так, про свою позицію щодо головного питання листа Римського Понтифіка він писав: «Блаженніший Отче, якщо відданий Апостольському Престолу католик не підтримує унію, він є руйнівником, якщо перешкоджає їй є нечестивцем, якщо утискає її – злочинцем є. Отже закликаю в свідки того, Який бачить не так, як людина, який бачить потаємне, який очей плотських не має. Закликаю у свідки публічно і приватно тих згаданих, хто мене до Унії ангажує, що з ними я іду разом, але що спосіб і користь відповідатиме чисто і повністю Небесам – я не згоден» (Catholicus, Beatissime Pater, Sedi Apostolicae addictissimis, si unioni // non favet, perversus est, si impedit, impius est, si adversus illam est, sceleratus est. Quid ergo testor Eum qui videt non sicut homo, qui videt in abscondito, qui oculos carneos non habet. Testor dicta publice et privatim mea, me in unione constituenda cum istis convenire, sed in modo ac ratione plane et toto coelo quod ajunt dissentire) [10, с. 250–251].

Далі Гербурт Добромльський покликається на досвід історії, проводячи паралель між подіями в Азії, Африці та Європі, що передували Реформації, і сучасною ситуацією в Польщі. З цього приводу автор риторично запитує: «Чи справа не була добра? Знаменита! Чи може помилилися в науці? Ані трохи! Вона стоїть сильніше неба і землі. Хіба одне: добру справу повели в лихий спосіб» (Fuitne causa bona? Optima. Erratumne fuit in doctrina? Minime; ea est coelo et terra firmior: forte bona causa male tractate fuit) [10, с. 251].

В листі до Папи Павла V Ян Щасний значно сміливіше і відвертіше писав про своє відношення до України, ставши другим після Йоси-

фа Верещинського діячем литовсько-польської доби, який поставив питання про її державний статус:

«Русини – мій рід, Русь наша спільна вітчизна, сусідство з ними безграничне, піддані майже всі русини. Бачу, що справа несе у собі силу: сила викликає заколот, заколот найнебезпечніший. *Королівство Русі є найбільше, шість воєводств його складає, які не провінціями, але королівствами можуть стати*» (Виділено нами) (Russi gens mea est, Russia Patria nostra communis, adfinitates cum illis infinitae, subditi fere omnes Russi, vi rem geri video: vis excitat tumultum, tumultus periculosissimus. Regnum Russiae maximum, sex palatinati // bus constans, qui non Provinciis sed Regius aequiparari possunt) [10, с. 251–252].

Лист до Папи Павла V був останнім відомим на сьогодні посланням, в якому Ян Щасний заявив про права українців, – 31 грудня 1616 року він помер. Німець за походженням, римо-католик за віросповіданням, прихильник унії і противник її насильницького впровадження, щирий патріот Речі Посполитої і великий друг українського народу Гербурт Добромльський лишився загадкою для багатьох сучасників. Українські шляхтичі охоче цитували його вислови на сеймах і сеймиках, коли треба було добитися захисту релігійних прав православних, але не взяли на озброєння головної ідеї твору «Думка про руський народ». Політична еліта України того часу так і не прийняла думку Яна Щасного про те, що запорукою гарантії прав українців (в тому числі релігійних) є надання Русі гідного правового статусу в Речі Посполитій, умови, без якої Гербурт Добромльський не бачив стабільного майбутнього для польсько-литовської держави.

Таким чином, в кінці XVI – на початку XVII ст. в польському шляхетському суспільстві існувала група інтелектуалів-гуманістів, які розпізнали творчі та державницькі можливості українського народу. Значення їхньої діяльності для розвитку українського світу полягає в тому, що саме їхній представник (Гербурт Добромльський) значно раніше православних українців публічно поставив питання про політичні права та державну перспективу «Русі». Твори польських поетів Себастьяна Кленовича та Івана Домбровського, в яких звеличувався український народ та йшлося про його державну традицію, об'єктивно сприяли успіху ідей Гербурта Добромльського в тодішньому шляхетському суспільстві Речі Посполитої.

Втім, може скластися враження, що інтерес до України в неукраїнських колах Речі Посполитої набув виразних рис лише в кінці XVI – на початку XVII ст., а постаті Гербурта Добромльського, Себастьяна Кленовича та деяких інших мислителів свого часу були винятковим явищем. На наш погляд, подібний висновок був би помилковим. Дійсно, у другій половині XVII, і особливо у XVIII ст. пам'ять про політичні права «Русі» в Речі Посполитій згасає, і пояснюється це, передусім, полонізацією української аристократії. Нащадки могутніх ревнителів прав «православної Русі» – Вишневецькі, Сангушки, Чарторийські, Четвертинські та інші давно вже відчували себе поляками, а уявлення про права українського народу перемістилися виключно в сферу його релігійних інтересів. Понад те, з легкої руки корифея української історичної науки Володимира Антоновича затвердився погляд, що в цей період польське католицьке суспільство відзначалося виключним релігійним фанатизмом, наслідком чого стало жорстоке переслідування православних, а згодом і уніатів [1, с. 83–146]. Подібна точка зору була цілком логічною з огляду на позицію автора, який у своїх наукових дослідженнях виступив з оскарженням історичної Польщі. Однак, неупереджений аналіз історичних фактів, а також дослідження нововиявлених історичних документів переконливо свідчать, що крім релігійних шовіністів польське шляхетське суспільство висунуло зі свого середовища осіб, які зіграли суттєву роль в історії Української Церкви.

В фондах Державного архіву Волинської області зберігаються сотні презентаційних актів на парафії Луцько-Острозької уніатської єпархії, видані польськими шляхтичами. Їх аналіз не підтверджує висновків Володимира Антоновича про патологічний шовінізм та українофобство переважної більшості представників польського панства Волині XVIII ст. До значної кількості презентаційних актів автори включили додаткові фундаційні записи на церкви, доручали майбутнім настоятелям дбайливо виконувати свої пастирські обов'язки. Важливо, що деякі польські шляхтичі українського походження зобов'язували майбутніх настоятелів парафій молитися за упокій душ своїх предків, які були православними або уніатами. Подібні факти занотовані також у творі «Сводная галичско-русская летопись с 1700 до конца августа 1772 года» складена А. Петрушевичем стосовно церков та монастирів східного обряду Галичини [5, ч. 1, с. 1–2, 11, 19–20.]. Цікаві фак-

ти щодо цієї проблематики знаходимо у 5-томному виданні Н. Теодоровича «Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии». Згадуючи про заснування у XVIII ст. нових церков, автор скрупульозно нотував, хто саме був їх фундатором. За його спостереженнями виявилось, що значна частина храмів на Волині була зведена громадським коштом, але не бракувало також церков, які були збудовані за фінансової підтримки польських панів, або навіть виключно за їхні кошти.

Звичайно, подібне ставлення польських дідичів до своїх українських підданих не дає ніяких підстав зараховувати їх до числа «політичних українців», – йшлося скоріше про щире виконання християнського обов'язку. Втім, саме з середовища цієї категорії польського нобілітету вийшли діячі, які у цій справі пішли значно далі, присвятивши частину свого життя відродженню української духовності і культури. Яскраво ця тенденція відображається на прикладі історії польської магнатської родини Потоцьких.

Тема ця досі не знайшла задовільного висвітлення у вітчизняній науці, саме тому, що духовні та релігійні святині, без яких неможливо уявити сьогодні православну Україну, відроджувалися в свій час як уніатські святині коштом католицьких добродійців. Доходить часом до абсурду: телекомпанія «Глас», час від часу передає в ефір передачу про Почаївську лавру – перлину православної духовності в Україні, яка перебуває під владою Московського патріархату. Один із центральних сюжетів передачі – навірення пихатого та жорстокого магната Миколая Потоцького під враженням чуда Богородиці Почаївської. Проте автори сюжету дипломатично замовчують, якої християнської конфесії дотримувався Миколай Потоцький до і після навірення, та й належність до унії тодішнього Почаївського монастиря, славного своїми чудесами, не згадують. Втім, якщо дивитися на історію Української Церкви об'єктивно, а не очима Московського патріархату, стане цілком очевидним, що родина Потоцьких (як і ряд інших польських шляхетських родин) незаслужено забута в Україні.

Отже, в другій половині XVIII ст. «уніатська Русь» в Речі Посполитій знайшла собі великих покровителів в особі родини Потоцьких, представники яких зіграли важливу роль у її духовному та релігійному зростанні, а також етнічному розвитку. У згаданий період на Галичині та південній Волині відзначився своєю діяльністю **Миколай Потоцький**, який належав до числа

яскравих та надзвичайно енергійних особистостей свого часу. Польський магнат, надзвичайно багатий і впливовий, він доклав величезних зусиль для підтримки Католицьких Церков на Західній Україні – латинської (польської), східної (української) та східної (вірменської). Причому, наймасштабнішу активність він розгорнув по підтримці саме українських католиків. Супроводжувалася ця діяльність зміною його релігійного світу. Вважається, що сталося це в результаті вищезгаданого навернення Миколая Потоцького, коли він, бажаючи покарати невинного візника, з вини якого перевернулася його карета, тричі намагався його застрелити, але пістоль тричі давав осічку. Тим часом візник стояв на колінах і молився в бік Почаївського монастиря, що знаходився поруч. Саме після третьої невдалої спроби виконати постріл Потоцький усвідомив що сталося чудо, змінився духовно і став великим добродійцем Почаївської обителі. Втім, частина польських дослідників досить скептично ставляться до цього переказу, пояснюючи його навернення конфліктом з католицьким духовенством латинського обряду.

Отже, конкретні мотиви навернення Потоцького до кінця не з'ясовані, але безсумнівним є факт серйозної трансформації його внутрішнього світу. В часи панування польсько-латинської культури в Речі Посполитій він приймає східний обряд і стає уніатом. Понад те, коли навіть по селах уніатські священики в проповідях послуговувалися «культурною» польською мовою, Миколай Потоцький розмовляв переважно мовою українською [8, с. 57]. При цьому він намагався провести часткову «українізацію» полонізованого на той час уніатського богослужіння. Так у своїй фундації на монастир оо. василіан в Бучачі він застеріг, аби богородичні молитви «Печиста Діва Мати» та «Під твою милість» співалися саме українською мовою (*A soboty każdej, godzinki o Niepokalanem Poczęciu Matki Bożej po polsku, i codziennie także po skończonych szkołach po obiednich pieśń "Preczystaja Diwo Maty" i Pod twoju miłość, i świętym krzyżu ruską obowiązani spiewać będą*) [8, с. 118]. Тим самим Миколай Потоцький засвідчив, що його перехід в унію був не тільки результатом релігійного переконання (зміна латинського на східний обряд), але і виразних національних симпатій до українців.

«Український характер» Миколая Потоцького виявлявся також у його повсякденному житті. Людина імпульсивна і непередбачувана, він

часто одягався у козацьке вбрання і поринав у стихію народного життя, шукаючи пригод. Вільно володіючи українською мовою він брав участь у різних народних забавах, при цьому часто лишаючись невпізнаним [4, с. 150–151].

Очевидно, під впливом Миколая Потоцького, ідеєю «українізації» релігійного життя перейнялися також окремі представники римо-католицького духовенства. Так, на одній зі сторінок Літургікону що зберігався у с. Годів під 1752 роком зберігся запис про прибуття оо. єзуїтів на ювілей, що відзначався у «руських церквах» м. Бережани в Галичині. Один із отців-єзуїтів (кс. Лопацький) звернув на себе увагу тим, що носив бороду. Далі годівський уніатський парох записав (до речі, по-польськи): «І той, що був з бородою сповідав по-руську і поляків, і вірмен, і нас капланів, і проповідь по-руську виголошував» (*To ten co z brodą spowiadał po rusku u Polakow u Urmienow u nas kapłanów u kazanie po rusku miewał*) [5, ч. 1, с. 191]. На нашу думку, факт сповіді «по-руську» не лише українців-уніатів, а також поляків і вірмен, переконливо засвідчує принципову позицію кс. Лопацького у питанні щодо впровадження української мови в духовне та релігійне життя Римо-Католицької церкви.

Миколай Потоцький активно зводив нові та відбудовував зруйновані храми як латинського так і східного обряду на території Галичини та південної Волині. За неповними даними, він побудував монастир оо. василіан у Бучачі, а також три церкви в цьому ж місті – св. Миколая, Покрови Пресвятої Богородиці та Різдва Пресвятої Богородиці [8, с. 131–145]. В Городенці звів муровану церкву Успіння Пресвятої Богородиці [8, с. 55], став добродійцем уніатських святинь в Зарваниці та Улашківцях [5, ч. 1, с. 249, 267]. Дбаючи про поширення освіти, він заснував школу при Бучацькому василіанському монастирі, яка за клопотанням фундатора 1773 року отримала право викладати філософію [8, с. 58]. Покладаючи особливі надії на ченців-василіан у справі скріплення унії на Україні, Миколай Потоцький 1766 року пожертвував на користь Руської провінції Чину св. Василія Великого 1 мільйон злотих [5, ч. 1, с. 267].

Але найбільше енергії Потоцький доклав у справі прослави Почаївського монастиря, його святинь та передусім чудотворного образу Пресвятої Богородиці. Польський магнат, що став уніатом, звернувся до Риму з проханням розглянути його прохання, щоб образ Пресвятої Богородиці, який здавна почитався правос-

лавними та уніатами, був офіційно визнаний чудотворним також Католицькою Церквою. Згадане прохання Рим задовольнив. Микола Потоцький, дізнавшись про це, організував 1773 року урочисту коронацію чудотворної ікони Почаївської, виділивши на всі пов'язані з цим потреби 60 тисяч злотих [8, с. 58].

Децю раніше від цих подій Потоцький розпочав будівництво грандіозного Успенського собору в Почаївському монастирі, яке тривало 12 років і бюджет якого, за деякими даними, значно перевищив 2 мільйони злотих. Причому сам фундатор іноді висловлював бажання особисто взяти участь у будівництві монастиря. Час від часу його можна було зустріти на будівельних майданчиках, де він, на рівні з простими робітниками, возив у тачках пісок і цеглу [4, с. 152]. Втім, сам Миколай Потоцький не дожив до остаточного зведення цього храму, який став шедевром української архітектури, лише один рік. 1782 року, відбуваючи покуту в Почаївському монастирі, він помер, і саме в цій обителі знайшов свій вічний спочинок.

Особа Миколая Потоцького ще за життя стала об'єктом суперечок сучасників, немає однозначної оцінки його діяльності також серед сучасних істориків. Теперішні власники Почаївської лаври воліють зайвий раз не згадувати про нього, нащадки уніатів – греко-католики – просто забули про свого благодійника. Польським історикам теж не вельми приємно, що багатий магнат став уніатом і вклав чи не більшу частину своїх статків у справу розвитку та піднесення Української Церкви. Тому його діяльність та мотивація вчинків пояснюється часом дивацтвом або самодурством, окремі дослідники навіть беруть під сумнів його психічне здоров'я. Питання про те, ким був в дійсності Миколай Потоцький ще мають остаточно вирішити історики. А поки цю таємницю надійно зберігають підземелля Успенського собору Почаївської лаври.

Майже одночасно з Миколаєм Потоцьким активно підтримував Уніатську Церкву на Брацлавщині його родич – **Франциск-Салезій Потоцький**. На відміну від Миколая Потоцького він лишився католиком латинського обряду, але масштаби його фундаторської діяльності не можуть не вражати. Володар величезних маєтків на Уманщині він в кінці 50-х на початку 60-х роках XVIII ст. власним коштом фінансував побудову для своїх українських підданих близько ста церков. При цьому кожна церква була забезпечена матеріально – отримала оселю для

священника, поле на 30 днів та сіножаті на 10 днів роботи [1, с. 140].

На цьому Франциск Потоцький не зупинився. Бажаючи, щоб священники у його володіннях мали достатню освіту і відповідали своєму пастирському призначенню, він домігся проведення у своїх володіннях єпископської місії, яку успішно виконав Холмський єпископ Максиміліан Рилло. Під час її проведення за матеріальної підтримки Франциска Потоцького, в Умані діяла кількамісячна семінарія, в якій було підготовлено 150 священників. Дбаючи про поширення освіти серед своїх українських підданих, Потоцький 1765 року заснував в Умані Святобогородицький монастир оо. василіан (1765 рік), а наступного року – школу при ньому. Згідно фундації, при монастирі мало знаходитися 14 монахів, 4 місіонерів, 4 професори, а школа мала вміщати 400 учнів [9, с. 60].

Масштабна підтримка Франциском Потоцьким унії як на Правобережжі, так і в інших регіонах України визнавалася сучасниками, і оцінювалася надзвичайно високо. Коли він 1772 року помер, на його похорон до Кристинополя прибуло численне католицьке та уніатське духовенство, причому делегація від ченців-василіан було найчисельніша – 128 осіб. Крім того на жалобних заходах були присутні два єпископа (Львівський та Перемиський), а також багато парафіяльних священників, точне число яких невідоме [5, ч. 2, с. 12].

Крім протекторів освіти та духовного життя українці отримали з числа цієї родини діяча, який виступив з ідеєю польсько-українського примирення в умовах, коли на Правобережжі було остаточно придушено гайдамацький рух. Йдеться про **Йосифа Потоцького**, який у 80-х роках XVIII ст. (точна дата невідома) виступив зі зверненням до шляхти Київського воєводства. В час, коли польська шляхта цього регіону ще не відійшла від стресу, який вона пережила під час Коліївщини, Йосиф Потоцький проголосив думку, що настав час шукати дорогу до серця українського народу. Він висловив переконання, що гайдамацькі рухи і пов'язані з ними жорстокі розправи над поляками є результатом «народної темноти», внаслідок яких українців використовують вороги Речі Посполитої. А оскільки українські селяни визнають авторитет лише своїх священників (таких же темних як і вони самі) Йосиф Потоцький закликав шляхту Київського воєводства добиватися від польського уряду заснування та фінансування за державний кошт семінарії для уніатського духовен-

ства, сподіваючись саме в такий спосіб встановити контакт між польською та українською спільнотою [7, арк. 1–13в.]. Можна не поділяти погляди Потоцького на природу гайдамацьких рухів, але навряд чи варто ставити під сумнів той факт, що ця людина зуміла переступити через станові та національні упередження, закликавши польську шляхту до прощення та пошуку порозуміння з українцями.

Те, що Йосиф Потоцький не був самотнім у своїх намаганнях налагодити стосунки з українською спільнотою Правобережної України, свідчить діяльність його сучасника – Станіслава Понятовського. На жаль, оригінальних документів щодо його проектів виявити поки що не вдалося. Але, виходячи з дослідження М. Кояловича, можна зробити висновок, що він виявив неабияке зацікавлення ідеєю утвердження унії в Київському воєводстві. Причому, на відміну від більшості своїх сучасників з числа шляхти, які протегували унії суто з політичних міркувань, Понятовський пішов далі і звернувся до уніатського митрополита з пропозиціями щодо створення духовного та релігійного центру, який мав консолідувати навколо себе католиків східного обряду. Суть його пропозицій зводилася до відбудови давнього Успенського собору в Каневі, який міг би стати центром паломництва, а також школи при ньому. Очевидно, Станіслав Понятовський бажав, щоб для уніатів Канів став тим, чим був для православних Київ [2, с. 259].

Проект викликав зацікавлення уніатського митрополита Ясона Смогоржевського, але до його реалізації він так і не приступив, посиляючись на брак коштів. Важливо, що в цій ситуації Станіслав Понятовський не відмовився від своєї ідеї. Поки представники уніатської ієрархії перебували в роздумах стосовно «Канівського проекту», він самотужки почав втілювати в життя свій задум, покладаючись на власні кошти. В цьому сенсі цікавими є свідчення мандрівника, політичного та військового діяча Франциска де Міранди, який в березні 1787 року відвідав Канів і мав зустріч з Понятовським. На нього справила враження давня церква (Успенська), яка, за його свідченнями, на той час уже відбудовувалася. Згадав він у своєму щоденнику також школу при василіанському монастирі, в якій безплатно вчилися діти. І хоча цей освітній заклад викликав скептичну реакцію де Міранди, він все-таки дав високу оцінку благодійницької діяльності Станіслава Понятовського [15].

Втім, для реалізації цих планів історія відвела занадто мало часу – 1793 року стався другий поділ Польщі, внаслідок якого Правобережна Україна відійшла до Росії. За таких обставин доля Уніатської Церкви та пов'язаного з нею «Канівського проекту» була вирішена. Проте найважливішу, з точки зору українства, справу Станіслав Понятовський зробив – давньоруський Успенський собор почав відбудовуватися, на його долю було звернено увагу громадськості, внаслідок чого унікальний храм уникнув долі забуття та остаточної руйнації.

Під кінець існування Речі Посполитої як держави згадана вище родина Потоцьких висунула зі свого середовища вченого, ім'я якого в процесах розвитку українського світу є незаслужено забуте. Йдеться про відомого письменника, історика та мандрівника **Яна Потоцького** († 1815). Передчуваючи неминучий крах польської державності та усвідомлюючи неможливість уникнення майбутньої національної катастрофи, він залишив Польщу і присвятив своє життя науці. Серед творчого доробку, який є важливим для нашої статті, є книга, присвячена опису географії та історії слов'янських народів, виконана в контексті популярної в свій час у польському шляхетському середовищі «Сарматської теорії». Згадане двотомне видання було видане французькою мовою у Брунсвігу 1796 року. В ньому автор на основі доступних йому джерел, в тому числі на основі опрацювання давньоруських хронік, зробив важливий науковий висновок: українці є окремим народом, відмінним від росіян і поляків. Звертаємо увагу: саме українцями назвав Ян Потоцький етнос, який досі традиційно іменувався в Польщі терміном «Русь», а в Росії «малоросами». При цьому етнічне коріння українців автор бачив у племенах, на основі яких виникла в свій час давньоруська держава [12, с. 3–4]. Таким чином, уже в останніх роках XVIII ст. європейська наукова еліта мала змогу познайомитися з висновками Яна Потоцького про походження українського народу. Останні виявилися дуже близькими до поглядів сучасних вітчизняних істориків про етногенез українців.

Отже, підсумовуючи вищевикладене, слід зазначити, що в кінці XVI–XVIII ст. польське шляхетське суспільство Речі Посполитої у питанні щодо України не було однорідним. Ми не заперечуємо фактів вияву релігійної та національної нетерпимості з боку польського шляхетства, але вважаємо, що зображати польсько-українські стосунки згаданої доби лише у формі

релігійного та етнічного протистояння було б невірним. Понад те, очевидним є факт значного впливу на розвиток українського світу згаданого історичного періоду представників світського польського нобілітету, які свідомо і масштабно підтримували українців, сприяли розвитку їх культури та духовності. Позиція Гербурта Добромльського щодо політичних прав «Русі» набагато випереджала державницькі устремління самих українців, а польські латиномовні поети створили романтичний образ України в час, коли оспівувані ними русини мали доволі скромні здобутки у розвитку власної поезії. Теперішню Україну неможливо уявити без Почаївської лаври, яка в сучасному вигляді постала завдяки зусиллям Миколая Потоцького, а концепція походження українського народу, близька до сучасної, була сформульована істориком Яном Потоцьким.

Таким чином, політичне українство модерної доби виникло не на порожньому місці. Йому, зокрема, передувала масштабна діяльність представників шляхетського соціуму Речі Посполитої, спрямована на розвиток українського світу та української ідеї. Гідне місце в цих процесах належало представникам польського нобілітету. Саме їхня діяльність створила передумови появи у XIX – на початку XX ст. цілої плеяди діячів українського руху польського походження, які справили надзвичайно важливу роль в розвитку вітчизняної історичної науки (Володимир Антонович), державницької думки (В'ячеслав Липинський), української етнографії (Тадей Рильський), української релігійної та духовної культури (митрополит Андрей Шептицький) та ін.

На початку XX ст. В'ячеслав Липинський, оцінюючи роль представників римо-католицького суспільства в процесах українського націєтворення, зазначав: «Серед римо-католиків на признання з боку українського заслуговують ці, що осідаючи чи вже живучи в землях не латинської культури (в данім випадку на Україні)

та йдучи за лицарськими традиціями Риму і за арійськими традиціями християнства, вжили свою латинську християнську культуру і свою, цією культурою виховану, більшу дисциплінованість та активність на діло розвитку місцевих культур (націй) і місцевих земель (держав), а не на творення – по купецьким та не арійським зразкам – замкнутих колоній в цих землях» [3, с. 61–62]. На нашу думку, згадане формулювання Липинського дуже вдало передає сутність предтечі політичного українства, яке, зокрема, існувало в середовищі польського католицького соціуму кінця XVI–XVIII ст.

1. *Грушевський М.* Левицький О. Розвідки про церковні відносини на Україні-Руси XVI–XVIII ст. / М. Грушевський // Руська історична бібліотека. – Т. VIII. – Львів, 1900. – 154 с.
2. *Коялович Н.* История воссоединения западнорусских униатов старых времен / Коялович Н. – СПб.: в типографии Второго отделения Е. И. В. Канцелярии, 1973. – 400 с.
3. *Липинський В.* Релігія і Церква в історії України / В. Липинський – К.: ПБП «Фотовідеосервіс», 1993. – 128 с.
4. *Пероговський В.* Местечко Почаев и фундатор каменных зданий Почаевской лавры, староста каневский Потоцкий / В. Пероговский // Вестник Западной России. – 1867. – Кн. VI. – Т. II. – С. 145–154.
5. *Петрушевич А.* Сводная галичско-русская летопись с 1700 до августа 1772 года: в 2 ч. / А. Петрушевич. – Львов: типография Ставропигийского института, 1887–1897. – . – Часть 1. – 1887. – 329 с.; Часть 2. – 1897. – 519 с.
6. Українознавство. Навчальний посібник. – К.: Видавництво Київського університету, 2008. – 672 с.
7. ЦДІАК України, ф. 2077, оп. 1, спр. 12.
8. ks. Barącz Sadok. Pamiątki buczackie / ks. Sadok Barącz. – Lwów: Z drukarni "Gaz. narod" J. Dobrzańskiego i K. Gremana, 1882. – 168 s.
9. *Czernecki J.* Mały król na Rusi i jego stolica Krystynopol / J. Czernecki. – Kraków: księgarnia Czerneckiego, 1939. – 501 s.
10. *Harasiewicz M.* Annales Ecclesiae Ruthenae / H. Harasiewicz. – Leopold: Typis instituti Rutheni Stauropigiani, 1863. – 1184 p.
11. *Lipiński W.* Z dziejów Ukrainy / W. Lipiński. – Kijów, 1912. – 640 s.
12. *Potocki J.* Fragments historiques et géographiques sur la Scythie, la Sarmatie et les Slaves recueillies et commentées par le comte Jean Potocki: in 2 t. / J. Potocki. – Brunswick: dans la Librairie des Ecoles, 1796. – . – Т. 1. – 1796. – 110+206+96 p.
13. <http://litopys.org.ua/suspil/sus10.htm>.
14. <http://litopys.org.ua/human/hum27.htm>.
15. http://www.hrono.ru/libris/lib_m/miranda_5.html.

Катерина Кобченко

Історія середньої медичної освіти в контексті суспільних процесів в Україні в середині XIX – на початку XX століття (На прикладі Київської земської фельдшерсько-акушерської школи при Кирилівській лікарні)

У статті, на прикладі діяльності Київської земської фельдшерсько-акушерської школи розглядаються соціальні аспекти підготовки нижчих медичних працівників – фельдшерів та акушерок, їхнє значення для розвитку системи медичного забезпечення населення, робиться внесок у дослідження систем професійної освіти в Київській губернії, аналізуються ґендерні аспекти підготовки медичних працівників середньої ланки.

The social aspects of the training of middle medical personal on the case of activity of the Kiev public (zemskaia) school for medical assistants and midwives are analyzed in the article as well as their meaning for the development of the people's medical service. The article is also does a contribution to the studies of the system of professional education in Kiyv government and to the gender aspects of training of the middle medical personal.

Важливою передумовою культурного розвитку народу в різні епохи є соціальне підґрунтя його буття, рівень та якість життя, від яких в значній мірі залежать умови творчої самореалізації його представників. Одним із базових соціальних чинників народного буття є показники медичного обслуговування населення, які істотно впливали на тривалість та якість життя.

У статті буде розглянуто такий аспект поставленої проблеми, як підготовка медичного персоналу середньої ланки для потреб населення Київської губернії в середині XIX – на початку XX ст. на прикладі діяльності Київської фельдшерської (пізніше – фельдшерсько-акушерської) школи при Кирилівській земській лікарні. Підготовка фельдшерів та акушерок у названий час є цікавою історичною проблемою з декількох точок зору, не лише як складова історії медицини чи спеціальної освіти. Найбільше значення має така історія для розуміння соціальних аспектів минулого в сенсі організації медичної допомоги провінційному, насамперед, сільському населенню. Той факт, що фельдшерсько-акушерська школа була громадським навчальним закладом, який утримувався коштом земств Київської губернії, робить її історію важливою частиною земської медицини та діяльності земств в Україні загалом, які були покликані спрямувати зусилля громадськості на задоволення та підвищення життєвих, передовсім освітніх та медичних потреб найширших народних мас. Авторитет у суспільстві, який завоювали заклади земської медицини своєю корисною працею, був одним з чинників того поважного статусу, який мав у суспільстві цей громадський навчальний заклад; іншою причиною його авторитету була його власна діяльність, досить високий, особливо на початку XX ст., рівень організації навчання, що його досягла

Київська земська фельдшерсько-акушерська школа.

Іншим аспектом питання є соціальний склад учнів, які в переважній більшості були представниками селянського стану, частково – міських верств, але в обох випадках – незаможних і середніх. Частина тих, хто сам сплачував за навчання, так званих своєкоштных, постійно була істотно меншою від числа казеннокоштных, а пізніше – земських стипендіатів. Працювати ж майбутні фельдшери мали в дільничних лікарнях та лікувальних пунктах в селах та містечках Київської губернії, тобто серед і для тих же верств народу, з якого переважно походили самі. Тож це питання стосується водночас становості освіти, як вона розумілася в підросійській Україні того часу.

Іншим важливим аспектом історії фельдшерської освіти є ґендерний, а саме – склад учнів школи та його зміни за статевою ознакою. Початково замислена як суто чоловіча школа, вона поступово відкрила двері й для жінок: спершу лише для екстернів, які складали при ній фельдшерські іспити, але поступово – й повноправних учениць, що зрештою призвело до зміни характеру школи та змісту навчання в ній: з фельдшерської вона стала фельдшерсько-акушерською. Такі ґендерні зміни в складі учнів відбивали суспільні запити щодо форм медичної допомоги населенню та відображали зміни суспільних потреб та й ставлення до жіноцтва в медичних професіях у цілому. Врахування безпосередніх запитів суспільства допомогло якнайшвидше подолати можливі упередження та перепони, які ще існували в цьому питанні, широко відкривши можливості фельдшерсько-акушерської освіти для дівчат і жінок.

Отже, дослідження історії діяльності цього середньо-спеціального навчального закладу

може бути внеском у вивчення низки вищеназваних соціально-історичних питань, тим більше, що окремих студій із зазначеної проблеми не проводилося. Хоча загальні аспекти підготовки кадрів середнього медичного персоналу – фельдшерів та акушерок, розглядалися в контексті дослідження історії земської медицини в цілому – вони ставали об'єктом зацікавлення як істориків медицини [54; 55], так і «класичних» істориків, дослідників земської справи. Серед останніх праць з історії розвитку земської медицини в Україні – дисертаційне дослідження Н. Рубан [56], яке відтворює загальну картину медичної діяльності земств; вона ж приділяє загальну увагу й питанню підготовки кадрів працівників земської медицини, проте спирається на матеріали губерній Півдня України та практично не використовує дані по Київській губернії. Тож названий заклад підготовки земських фельдшерських працівників цілком заслуговує спеціальної уваги, особливо з огляду на те, що, приміром, історія військово-фельдшерської справи та спеціальної освіти отримала власне наукове дослідження [1].

У зв'язку з браком як наукових праць, так і друкованих джерел із досліджуваного питання, основу нашої наукової розвідки становлять архівні матеріали. Завдання, яке ставить перед собою автор, – прослідкувати становлення фельдшерсько-акушерської освіти та її суспільне значення на прикладі діяльності Київської земської фельдшерсько-акушерської школи в усіх вищеназваних аспектах: спеціально-освітньому, соціальному, ґендерному в зв'язку з суспільними процесами сер. ХІХ – поч. ХХ ст.

Фельдшерсько-акушерську школу було відкрито в Києві в 1842 р. Це було здійснено згідно наказу імператора та в рамках реформування Віленської Медико-хірургічної академії (при якій у 1840 р. було дозволено відкриття фельдшерської школи) з перенесенням та подальшим відкриттям відповідних медичних навчальних закладів у Києві: «Отменив разрешенное устройство Фельдшерской школы в Вильне, открыть оную на 30 воспитанников в Киеве, в наемном доме под ведением Киевского Приказа Общественного призрения» [57, арк. 12]. Школа призначалася для навчання тільки хлопців, а на викладацькі посади було намічено запросити ад'юнктів Університету св. Володимира з окремою винагородою за викладання та практичні заняття в лікарні Приказу громадського

піклування [57, арк. 12]. Заняття було розпочато 1 жовтня 1842 р. сімома викладачами, серед яких було 2 законовчителі. Крім читаного ними предмету (Закону Божого, до якого пізніше додалася ще й Священна історія) [62, арк. 20зв.-21] із загальноосвітніх дисциплін в школі викладали російську мову та необхідну майбутнім медикам латину, а також арифметику, а зі спеціально-медичних – загальне поняття про анатомію, основи лікарського *веществословія* (рос.)^{*}, правила догляду за хворими та організовували «другие занятия, фельдшерскому званию нужные» [58, арк. 19зв.-20].

Учні в у першому після відкриття школи класі було 18 [58, арк. 19зв.-20], а вже наступного року їх кількість зросла до намічених 30 осіб [59, арк. 17зв.-18]. Таке незначне число учнів вочевидь відповідало тодішнім офіційним запитам щодо фахівців такого профілю, які тоді розумілися виключно як допоміжні медичні працівники. При цьому переважна більшість учнів навчалися казенним коштом: так, у 1946–47 навчальному році серед 31 школяра було лише 6 своєкоштных [60, арк. 22зв.-23]. Деяких учнів зараховували й пансіонерами: в 1855–56 навчальному році таких учнів було 2, «оба из крестьян православного вероисповедания» [62, арк. 20зв.-21]. Першими школярами були переважно представники середніх міських верств: так, у 1852–53 рр. з 24 учнів школи дітей дворян було 5, обер-офіцерів 6, громадян 4 і міщан 9 [61, арк. 39зв.-40]. За віросповіданням хлопці були православними або католиками, яких у 1855–56 навчальному році нараховувалося відповідно 22 та 12 осіб [62, арк. 20зв.-21].

Така організація діяльності школи зберігалася й певний час після того, як справу підготовки фельдшерів та надання медичної допомоги сільському населенню в цілому було передано до відання земств, створених протягом 1865–66 рр. в українських губерніях Російської імперії. Проте земська політика в галузі народної медицини призвела до поступового зростання ролі фельдшера та вдосконалення його підготовки. Не маючи змоги забезпечити достатньою кількістю лікарів все нові й нові лікувальні дільниці, що відкривалися на місцях, земські діячі робили ставку на фельдшерів, які в багатьох випадках могли замінити лікарів. Ця практика підсилювалася й тим, що народ визнавав фельдшерів своїми першими помічниками, які нерідко були ближчими до нього, як за своїм

* Комплекс дисциплін фармакологічного циклу.

соціальним походженням, так і досяжністю, ніж лікарі. Все це загалом формувало в народі уявлення про фельдшерів як про «мужицьких лікарів» [56, с. 45] та вимагало вдосконалення їх підготовки.

Зокрема, було зроблено ставку на підготовку фельдшерів із представників самого селянського стану для місцевих потреб; для цього у 1870-х рр. земські фельдшерські школи було відкрито також у інших губернських центрах України. Так, у 1896 р. повідомлялося, що «в Кирилловскую фельдшерскую школу принимают мальчики исключительно уроженцы Киевской губернии православного исповедания, преимущественно крестьянского сословия не моложе 13 и не старше 15 лет только на казенный счет, т. е. на суммы киевского Губернского земского сбора в 1-й класс». Без істотних змін така організація школи збереглася до початку ХХ ст., попри те, що кількість бажаючих навчатись поступово зростає. Так, у 1906 р. з 23 осіб, які успішно витримали вступні іспити, 20 були дітьми селян, один – сином дільничного фельдшера, ще двоє – відповідно сини дворянина та почесного громадянина [4, арк. 1–2].

Освітнім цензом слугувало закінчення двокласного міського, пізніше також сільського училища, отже, згідно закону, від бажаючих здобути фельдшерський фах вимагалися елементарна грамотність: вміння читати й писати, знання молитов та чотирьох арифметичних дій. Проте значний вплив хлопців призвів до підвищення вимог вступу та проведення конкурсу серед вступників, які повинні були вміти «читать и писать под диктовку без грубых грамматических ошибок с указанием частей речи, – знание наизусть некоторых стихотворений и плавный рассказ прочитанного, по Закону Божию знание молитв Символа веры, Заповеди и их перевод, по арифметике четыре правила, нахождение наибольшего общего делителя, дроби, приведение их к общему знаменателю и т. д. именованных чисел» [2, арк. 352]. Казеннокоштным вихованцям школа виготовляла формений одяг та взуття, забезпечувала харчуванням та проживанням у пансіоні. При цьому утримання одного учня обходилося школі в 1890-ті рр. трохи більше, ніж в 164 руб. на рік; ці кошти покривалися з сум земського збору, з яких вносилося на кожного вихованця по 200 руб., а в наступні – по 150 руб. на рік [2, арк. 436]. Випусникам-пансіонерам школи також надавалася грошова допомога по закінченні школи

у розмірі 50 руб. «на початкове облаштування» [14, арк. 58].

Проте найбільш складним було становище учнів, які вчилися власним коштом: «Последние, будучи детьми крайне бедных крестьян, не попав, за отсутствием вакансий, в стипендиаты, живут «по углам» в Киеве впроголодь» [14, арк. 62зв.]. Водночас школа намагалася допомогти їм: тим своєкоштным учням, яким було важко харчуватись на квартирах, надавався можливість отримувати їжу при школі, за що з них збиралася платня за витрачені на них продукти [8, арк. 4].

До початку ХХ ст. практики прийняття жінок на навчання до школи не було; проте отримати звання фельдшерок вони могли, пройшовши дворічну практику в Кирилівській лікарні та склавши відповідні іспити за курс фельдшерської школи окремо від чоловіків. Такі випадки мали місце вже в 1880–90-х рр. [2, арк. 1–171], а на початку ХХ ст. кількість практиканток, які шукали фельдшерського звання, збільшилася. Умовою допуску до іспитів були схвальні відгуки лікарів, які керували їх практикою.

Кількість вихованців, які навчалися в школі, становила на 1 січня 1895 р. вже 84 особи, з яких 54 були казеннокоштними, а 30 – вільнослухачами; з них закінчили курс в цьому році зі званням старшого фельдшера 3 особи, молодшого фельдшера – 11, вибуло 2, а вступило до школи 11 осіб [2, арк. 273зв.]. Для порівняння слід зазначити, що влітку 1895 р. іспит на звання фельдшерки тримали, як видно з екзаменаційного листа, 8 жінок. Прикметно, що за практичну роботу в лікарні усі вони мали оцінки «5», а от теоретичні іспити давалися їм не так легко, що не дивно, адже систематичного курсу навчання вони не проходили. Вочевидь, не всі претендентки одразу впоралися із завданням, адже принаймні одна з них, повивальна бабка Єлизавета Масрович отримала звання фельдшерки лише через рік [2, арк. 151–152, 170–171].

При цьому вік майбутніх фельдшерок та їх соціальний стан різнилися від загалу фельдшерських учнів, які в значній більшості були дітьми селян та ще молодими хлопцями. Так, троє із зазначених у списку жінок були дочками священиків, решта – дочки купця, міщанина, штабс-капітана та одна – дружина надвірного радника. Вік претенденток, який становив в середньому 27,5 років, був майже на 10 років більшим за вік випусників школи, при цьому наймолодша з претенденток мала 23 роки, а найстарша – 36. Одна з них, як відзначалося,

мала звання повивальної бабки. Подібним був і віковий розподіл практиканток лікарні, які склали фельдшерські іспити пізніше, на початку ХХ ст. [5, арк. 29]. Якщо загальноосвітня підготовка жінок, які шукали звання фельдшерки, дорівнювала тій, яку надавала школа, або перевищував його, іспити із загальноосвітніх предметів жінки не склали [3, арк. 15]. Власне, закінчення щонайменше чотирьох класів урядових гімназій і було освітнім цензом для жінок, які шукали фельдшерського звання [18, арк. 14]. При цьому дехто з них мав повну середню освіту, серед них практикантки Кирилівської лікарні, що склали іспити на звання фельдшерки у 1907 р. «спадкова дворянка Надія Кобилковська» та повивальна бабка I розряду Людмила Піотровська: обидві закінчили повний 8-класний курс гімназій. Остання до того ж була дружиною фельдшера і сама виконувала обов'язки фельдшерки-акушерки при сільській лікарні [6, арк. 1–6].

В листопаді 1906 р. 15 жінок з 20 претенденток витримали іспит на звання фельдшерки, це були практикантки Кирилівської лікарні, які пропрацювали в ній два роки. З цих 15-ти п'ятеро мали свідоцтва на звання повивальної бабки, одна – домашньої вчительки. Усі решта мали свідоцтва про закінчення щонайменше прогімназій або 4 класів гімназій, а дехто закінчив повний курс середньої освіти: четверо – в гімназіях і ще четверо – в духовних (єпархіальних) училищах [10, арк. 23, 59]. З часом кількість жінок, які здобували звання фельдшерок, тільки зростала, нараховуючи десятки осіб [12, арк. 1–32].

Для практиканток та інших екстернів організовувалися спеціальні вечірні теоретичні курси, які мали допомогти їм при підготовці до іспитів. Такі курси були розраховані на два роки, щоб дати можливість бажаючим прослухати всі предмети програми іспитів. Проте відвідування їх не було обов'язковим: слухачі могли самі вибирати предмети, які прагнули слухати, сплачуючи за кожну предметну годину по 1 р. 65 коп. [13, арк. 1–2]. При цьому чоловіки, які закінчували школу, отримували, згідно тодішньої офіційної градації фельдшерських звань, звання «медичного фельдшера» (тобто цивільного на відміну від «військових», «ротних»), тоді як жінки – звання «фельдшерки», яке не мало інших категорій [20, арк. 4].

Ці дані свідчать про те, що жінки йшли здобувати фах вже у досить зрілому віці, тому їх шлях був вмотивований переважно власним вибором, тоді як за хлопців, які приступали до

навчання досить юними, цей вибір робили в більшості випадків батьки, які й віддавали синів до фельдшерської школи. Здобуття фаху фельдшерки було зумовлене для жінок переважно життєвими обставинами, серед яких передовсім – необхідність самостійного заробітку. Той факт, що серед майбутніх фельдшерок були заміжні жінки у віці 20–35 років, свідчить про те, що заробітку чоловіка навряд чи вистачало для прожиття родини. Помітний відсоток дочок священиків теж ілюструє певні соціально-професійні орієнтації в середовищі зазвичай багатодітного священицького стану: тоді як сини священиків в значній більшості наслідували шлях батька, дочки мусили шукати інших занять, в скромному переліку яких професії акушерки чи фельдшерки належали до найбільш вірогідних для здобуття. Ще однією обставиною, яка приваблювала здобувачів фельдшерського фаху, був відносно невисокий освітній ценз на рівні різних ступенів початкової освіти. Все це робило фах фельдшера заняттям певних соціальних груп – вихідців із селян та частково незаможних міських верств.

Той факт, що серед жінок, які шукали занять фельдшерки, було чимало повивальних бабок, теж можна пояснити як бажанням декого з них підвищити власний професійний рівень, так і обставинами, в яких вони мусили діяти. Чимало з них працювали по селах, де завжди відчувався брак медичного персоналу. Тож цілком вірогідно, що до акушерок, як інколи до чи не єдиних наявних медиків, могли звертатися жінки з іншими проблемами здоров'я як власного, так і дітей, причому в питаннях, які виходили за межі безпосередніх обов'язків акушерки, а не виключено, що за порадами звертатися й чоловіки. Тож їм на практиці доводилося зустрічатися з проблемами, для вирішення яких бракувало знань. Крім того, звання фельдшерки дозволяли жінці розширити поле діяльності й пошук місць роботи. До того ж у опікуваних земствами сільських лікарських дільницях почали запроваджуватися посади фельдшерок-акушерок, що передбачало розширення сфери жіночої праці та вимагало відповідної підготовки.

Отже, в тому, що віковий та соціальний статус жінок-фельдшерок істотно відрізнявся від чоловіків, було кілька причин. Крім вимог часу та професійної необхідності слід враховувати також те, що до 1907 р. – часу відкриття Медичного відділення при Київських вищих жіночих курсах, а в 1910 р. – Жіночого медичного інституту в Харкові – для жінок в Україні не було

можливості отримати вищу медичну освіту та звання лікаря. Жіночий медичний інститут в Санкт-Петербурзі був переповнений слухачками, як незабаром й вищі медичні навчальні заклади в Україні, а дозволити собі поїздки для вивчення медицини за кордон могли далеко не всі бажаючі. Тому чимало жінок, навіть з вищих соціальних станів та з повною середньою освітою, шукали звання та знань фельдшерок. Можемо припустити, що дехто з них сподівався на продовження лікарської освіти.

Поступово погляди на роль фельдшера, його завдання змінилися: виникла необхідність розширити коло предметів, які опановували майбутні «помічники лікарів», а уявлення про працю фельдшера як про звичайного виконавця простих маніпуляцій поступилося більш складній функції, підказаній самим життям: нестачею лікарів, коли фельдшер у нескладних випадках мав замінити останнього та надати першу допомогу хворому. В одному з мотиваційних листів про необхідність кращої підготовки фельдшерів йшлося: «Именно земская служба поставила фельдшера в точном смысле слова в роли помощника земского врача. Если раньше довольствовались подготовкой фельдшеров, мало чем разнящейся от подготовки ротного фельдшера, то теперь к земскому фельдшеру предъявляются требования значительной научной подготовки, так как в земской работе ему не только приходится помогать врачу, что еще с грехом пополам можно было выполнить чисто механически, но ему приходится и заменять часто врача, где нужна уже работа головы, а не только рук, нужна работа сознательная, опирающаяся на известную научную подготовку. Так, очевидно, смотрит и закон, сильно расширив программу фельдшерской школы в научно-теоретическом отношении введением в нее большей части медицинских наук, чем преобразованная фельдшерская школа сильно отличается от прежней, существовавшей до введение земской медицины» [15, арк. 14].

Це призвело до того, що на початку ХХ ст. організація фельдшерсько-акушерської освіти зазнала низки реформ, які торкнулися усіх сторін діяльності школи: було суттєво розширено перелік предметів та відповідно збільшено кількість викладачів. Якщо у 1894–95 навчальному році у школі, як і в попередні десятиліття, нараховувалося 5 викладачів [2, арк. 436], то у 1907–08 їх було вже 15, а в 1910–11 рр. – 21 [23, арк. 40зв.-41]. Восени 1912 р. кількість вчителів становила 24 особи, серед яких було 5 докторів

медицини, 11 лікарів та 2 фармацевти, а 6 осіб викладали загальноосвітні предмети, включно з одним священиком [24, арк. 39зв.].

Прикметно, що у викладацькому складі школи в 1905 р. з'явилася перша жінка – випускниця С-Петербурзького жіночого медичного інституту та ординатор жіночого сифілітичного відділення Кирилівської лікарні Віра Клячкіна, яка викладала гігієну, а пізніше – також догляд за хворими та надання першої допомоги [7, арк. 1, 12; 16, арк. 11, 23]. В наступні роки кількість жінок-викладачів та керівників практичних занять учнів зростала, передовсім за рахунок ординаторів Кирилівської лікарні. З 1908 р. для проведення амбулаторного прийому хворих при школі та керівництва практикою учнів з масажу та лікувальної гімнастики було запрошено жінку-масажистку Василису Татареско [16, арк. 20]. Відомо також, що, керівником занять учнів в очній амбулаторії у 1914 р. була жінка-лікар Філатова [53, арк. 7], а у 1915 р. вести практичні заняття з акушерства було запрошено жінку-лікаря Віру Бобрецьку; були в школі й інші викладачки чи керівниці практичних занять [43, арк. 38, 42. 43].

При цьому перелік та навчальний зміст предметів розширився, до нього було включено не лише основні галузі медицини, а й такі предмети, як епідеміологія, масаж, ведення медичної звітності. Змінився й перелік загальноосвітніх предметів, включивши, зокрема, біологію, фізику, географію, історію. Таким чином, починаючи з 1907 р. фельдшерська школа була докорінним чином реформована. Відтоді викладання велося за новою широкою програмою, що відповідала тогочасним вимогам підготовки фельдшерського персоналу та давала надію, що школа «будет выпускать хорошо подготовленных, воспитанных и полезных работников для больниц и сельско-врачебной части земского управления» [9, арк. 16]. Вищеназвані зміни було закріплено у новому статуті Київської фельдшерської школи при Кирилівській лікарні, затвердженому 16 серпня 1906 р.

Чимало зусиль для розбудови школи, її реформування та підняття підготовки фельдшерів, як тоді казали, «на належну висоту» доклав директор Микола Цигульський, який керував школою з 1907 р. Перед тим, як очолити школу, М. Цигульський, випускник Університету св. Володимира, працював у Богуславській дільничній лікарні [9, арк. 21], отже добре знав умови та завдання праці майбутніх випускників. Він одразу поставив за мету зібрати відповідний

Таблиця 1
Становий розподіл учнів фельдшерської школи, січень 1907 р.

Група	Стани						
	Селяни	Міщани	Духовне звання	Дворяни	Громадяни	Діти чиновників	Діти фельдшерів
Чоловіки	68	6	–	–	2	–	3
Жінки	–	6	3	11	2	1	(без зазначення статі)
Разом	68	12	3	11	4	1	3

Таблиця 2
Віковий розподіл учнів фельдшерської школи, початок 1910 р.

Групи	До 20 років	20–30 років	30–40 років	Понад 40 років
Учні	79	–	–	–
Учениці	5	30	2	–

колектив викладачів-фахівців «которые будут дорожить преподаванием в школе, интересоваться им» [7, арк. 2]. При цьому в першому класі читалися майже виключно, а в другому – переважно загальноосвітні предмети, а також ті, що складали основу підготовки медика: анатомія, фізіологія, фармація й фармакогнозія, тоді як вивчення спеціально-медичних предметів припадало на третій та четвертий роки навчання [7, арк. 15]. Особлива увага приділялася практичним заняттям учнів, які переважно припадали на останній навчальний рік. При цьому директор школи надавав особливого значення в підготовці учнів загальноосвітнім предметам, які мали «поднять общий уровень развития учащегося, расширить его кругозор, приучить к книге и к чтению», так що «на долю общеобразовательных предметов в этом отношении падает крайне важная роль, даже решающая дальнейшую успешность учащегося» [63, с. 14–15].

В 1906 р. навчання у Київській фельдшерській школі було дозволене також жінкам: у списках серед учнів третього класу значиться одна учениця – Ольга Лапинська, а серед 27 прізвищ учнів другого класу було вже п'ять жіночих [4, арк. 5–6, 14].

При цьому для жінок було введено особливі умови вступу: їх приймали на навчання у віці до 30 років з освітою не менше, ніж 4 класи урядової гімназії, одразу в другий клас школи за умо-

ви складання іспиту з латинської мови; на тих же засадах зараховувалися до школи й акушерки I розряду [21, арк. 11, 37, 39].

Загалом же в листопаді 1907 р. зі 102 учнів школи дівчат було не менше, ніж 23. За становою приналежністю учні та учениці розподілялися так (табл. 1)*.

Зростання кількості учениць відображають також дані про випускників школи обох статей: У 1910 р. на 15 чоловіків припадало 6 жінок, у 1910 р. – цей розподіл був відповідно 17 та 10, у 1911 р. – 13 і 9 [24, арк. 39зв.]. А в цілому на 1 січня 1910 р. із загальної кількості 104 учня жінки складали 30 осіб. [22, арк. 7].

Вікові розбіжності між учнями та ученицями школи залишалися в той час помітними, що було зумовлено умовами вступу, тобто віковим та освітнім цензом, які для жінок були вищими. Це навіть давало підставу офіційно відзначати, що учнями школи є «мальчики и девицы» [24, арк. 39].

Так, на початку 1910 р. віковий розподіл учнів школи був наступним (табл. 2)**.

Отже, як бачимо, хлопці закінчували школу, в переважній більшості не досягнувши 20-річного віку, тоді як основна маса учениць була в середньому на 10 років, тобто, за тогочасними мірками, практично ціле покоління старшою.

Проте найважливіші зміни в діяльності школи були закріплені новим статутом від 18 вересня 1910 р., коли її було перетворено з суто фельдшерської на фельдшерсько-акушерсь-

* Складено на підставі: [9, арк. 59].

** Складено на підставі: [22, арк. 3].

ку*, в результаті чого «получилось два отделения – чисто фельдшерское, на которое поступают преимущественно мальчики, и фельдшерско-акушерское» [26, арк. 63], на яке зараховували виключно дівчат і жінок.

З 1911–12 навчального року до школи вперше, згідно з новим статутом, почали приймати в перший клас дівчат-випускниць двокласних сільських та міських училищ – тобто, в переважній більшості, тих же дочок селян, сини яких традиційно складали основну масу учнів школи. Такий захід керівництво школи розглядало як доцільний, адже саме представниці цих верств мали стати постійними робітницями в тому середовищі, з якого вийшли самі, бо далеко не всі своєкошті випускниці школи попередніх років охоче йшли працювати в земські лікувальні заклади.

Натомість керівництво школи вважало, що учениці, «прошедшие при всех неблагоприятных условиях курс двухклассных сельских и городских училищ, будут желательным элементом и в школе, а по окончании школы наиболее крепкими и устойчивыми работницами в той массе, откуда вышли они сами», тому що для них «звание земской работницы будет не правом на труд на всякий случай, а высоким назначением» [27, арк. 147зв.].

З осені 1911 р. відкрилося акушерське відділення школи; був здійснений перший набір, а для наявних учениць 4 класу було організовано викладання акушерства та жіночих хвороб, так що перший випуск фельдшерок-акушерок мав відбутися в 1913 р., адже після закінчення четвертого класу учениці мали присвятити наступний рік акушерській та гінекологічній практиці [63, с. 16]. Навчальною базою для учениць школи стала Акушерська клініка медичного відділення Київських вищих жіночих курсів, яку останні зводили на території Кирилівської лікарні. Згідно угоди, за користування клінічним матеріалом Кирилівської земської лікарні Медичне відділення КВЖК надавало можливість працювати у своїх установах учням та ученицям земської фельдшерської школи [23, арк. 128зв., 134]. Так, у травні 1914 р. школу закінчили 14 учениць зі званням «фельдшерки-акушерки» [36, арк. 53]. Особливо успішні учні та учениці отримували відповідне звання «з відзнакою».

У перший рік вступу дівчат у перший клас восени 1911 р. їхня кількість була незначною, порівняно з хлопцями: так, прохання про вступ надійшло від 149 хлопців та 33 дівчат. В результаті недопущення (переважно за станом здоров'я, зростом) або неявки на іспити, їх склали 99 хлопців та 22 дівчини, з яких було прийнято 16 хлопців та 11 дівчат [27, арк. 142]. Натомість для жінок зберігалось право вступу одразу в другий клас школи, і число таких осіб продовжувало лишатися значним – 54; з них допущеними до конкурсу виявилися 35, а витримали його 15 осіб: 12 уродженок Київської, а 3 – інших губерній [27, арк. 142–143].

Так, на 1 січня 1912 р. із 117 учнів хлопці склали 74, а дівчата 43 особи [27, арк. 143–144]. На 1 січня 1913 р. із 139 учнів хлопці становили 81 особу, а жінки 58 [27, арк. 26]. Проте вже вступ влітку 1913 р. змінив цей розподіл на користь дівчат, яких було 30 осіб серед загалом 40 прийнятих у перший клас; крім того, в 2-й клас прийняли ще 10 дівчат [31, арк. 3]. Завдяки цьому на 1 січня 1914 р. серед 145 учнів обох статей хлопці склали 65 осіб, а жінки 80. А ще через рік, на початку 1915 р. 123 учня за статевою ознакою поділялися на 45 чоловіків та 78 жінок [46, арк. 4зв.-5]. Отже, кількість учениць почала переважати над кількістю учнів, і така тенденція зберігалася й у подальшому.

При цьому, з прийняттям на навчання до 1 класу дівчат, соціальні та вікові розбіжності між учнями та ученицями зменшилися. Так, на початку 1913 р. зі 139 учнів представники селянства склали 98 осіб, тобто понад 70% учнів. Представники міських верств становили 24 особи, тобто ледь більше 17 відсотків. Натомість дітьми дворян та чиновників були 8 (5,7%), священників 5 (3,5%), інших станів 4 особи (2,8%) відповідно [27, арк. 26]. Таке співвідношення в майбутньому істотно не змінювалося.

Із затвердженням практики прийняття жінок також у 1-й клас школи, педрада школи встановила вікові межі для вступу таких жінок – 16–21 рік, тоді як для хлопців він становив від 15 років до 16 років 8 місяців [35, арк. 4]. В стипендіати зараховувалися «исключительно дети крестьян Киевской губернии» [23, арк. 57)]. Для вступу в другий клас вік жінок не повинен був перевищувати 30 років, а курс навчання був для них 3-річним. При цьому такі учениці не могли претендувати на стипендії, які розподіля-

* «Устав Киевской земской Фельдшерско-акушерской школы, утвержденный начальником Главного Управления по делам местного хозяйства 18 сентября 1910 г.».

лися ще при вступі у перший клас [53, арк. 32]. Дещо старший вік жінок спричинив те, що свідоцтва про політичну благонадійність вимагалися лише від учениць школи, а не від учнів [23, арк. 106].

Оскільки щодо євреїв застосовувалися 10-відсоткова норма прийому, їх кількість серед 105 учнів у 1911 р. складала усього 7 осіб [24, арк. 38] – це були виключно жінки. Для прикладу наведемо розподіл учнів за віросповіданнями: так, восени 1912 р. серед учнів було 122 православних, 14 іудеїв та 9 католиків [24, арк. 39зв.]; в інші роки лише незначно змінювалося співвідношення православних і католиків.

Поки не було запроваджено практики прийняття на навчання в 1 клас представників обох статей на рівних засадах, для жінок існував окремий вид стипендії – земського Санітарного Бюро. Відповідно й умови відпрацювання за стипендії були різними: «Ученики, окончившие курс учения на местные земские средства и получившие звание фельдшера обязаны прослужить в Киевской губернии по полтора года за каждый год воспитания в школе, а девицы, получавшие земскую стипендию Санитарного бюро, по удостоении их званием фельдшерицы обязаны отслужить по два года за каждый год получения стипендии в Земстве Киевской Губернии» [46, арк. 8зв.].

Така практика затвердилася постановою педагогічної ради школи: вакансії на стипендії надавати передовсім акушеркам, що служать у земстві [18, арк. 41]. Претенденткам на стипендії були переважно вже працюючі акушерки-фельдшерки Київської губернії. Про одну з таких осіб, Віру Щербакову, підтримуючи її клопотання, на початку 1908 писав земський лікар Тарашанського повіту: «За все время своего служения с 1905 года при вверенной мне тарашанской больнице она исполняла обязанности фельдшерицы-акушерки вполне добросовестно, с отличным знанием по акушерству, почему я нахожу ее вполне заслуживающей на просимую стипендию, как по энергии и ревностному исполнению своих обязанностей, так и по трудоспособности» [11, арк. 15]. Вочевидь земство було зацікавлено в таких працівницях та підвищенні їхньої кваліфікації.

Приміром, серед жінок, які отримали атестати фельдшерок-акушерок навесні 1914 р. «согласились из обязанных отслуживать в Киевском земстве фельдшериц-акушерок следующие: Уманец Александра в Ц.-Слободе, Кайтун Эстер в Ставищах, Семеновская Михля в Мах-

новке, кроме того Левинштейн Хая заняла место при Кириловской Г. З. больнице, Иконникова Параскева в Балабановском врачебном участке и Кайтун Бася поступила запасной фельдшерицей в Васильковском земстве, Дзбановская и Ионе Марцелина не согласились ни на одно из предложенных уездными земствами мест» [53, арк. 119зв.].

У 1912–13 роках сталися чергові зміни в організаційній діяльності школи. Так, було вирішено змінити принцип розподілу стипендій, закріпивши їх за відповідними повітами так, щоб від одного повіту в кожному класі була одна стипендія. Таким, чином, на кожен клас мало припадати 13 стипендій, – по одній від повітів та однієї від міста Києва, а загалом їх мало бути 52 в усіх 4-х класах. Кандидатів на стипендії мали висувати самі повітові земства, які й вирішували, якої статі мав бути їхній кандидат. Проте початково Губернська управа за наполягання Липовецької повітової земської управи навіть прийняла рішення надавати стипендії лише особам жіночої статі [31, арк. 37]. Але на прохання Педради школи це рішення було переглянуте й було вирішено, за згодою більшості земств, передати це питання на розгляд самих повітів, які мали краще знати, персонал якої статі потрібен їм найбільше [28, арк. 30]. Таке рішення є дуже показовим як демонстрація того, наскільки потрібним був жіночий медичний персонал на місцях. Маючи звання акушерки-фельдшерки, жінка була більш універсальним медичним працівником, необхідним для сільської місцевості. Наведені вище показники зростання жіночого контингенту серед учнів також підтверджують це.

Якщо протягом 1912 р. з 114 учнів школи стипендіатів земств було 50, а стипендіаток лише 9, тоді як своєкоштных учнів та учениць було відповідно 5 та 30 [27, арк. 117], то на 1 січня 1914 р. серед 145 учнів стипендіати склали 36, а стипендіатки – 23 особи, тоді як своєкоштні учні становили 30, а учениці 66 осіб [42, арк. 5]. А вже через рік, на початку 1915 р. зі 123 учнів стипендіати склали 27, а стипендіатки 31 особу, тобто дівчата почали переважати й серед тих, кого обрали своїми майбутніми працівниками земства; у той же час домінували вони і серед своєкоштных, яких у цей час було: учнів – 19, а учениць – 46 осіб [46, арк. 8].

Також було вирішено з нового, 1913–14 навчального року видавати стипендії учням на руки. Розмір стипендії становив 20 рублів на місяць, що вважалося достатнім для проживан-

ня учня, й виплачувалася вона протягом року, включаючи час канікул [31, арк. 37]. Проте стипендії мали надаватися учням лише «успеваючим и хорошего поведения». Якщо ж одна з цих вимог не дотримувалася, стипендію передавали іншій достойній особі з тих, хто сам сплачував за навчання, переважно з уродженців відповідного повіту. Такий розподіл стипендій, закріплених за повітами в кожному з класів школи, мав забезпечити стабільну підготовку відповідних кадрів для роботи на місцях, відповідно до їхніх потреб, а школа «имеет возможность принимать на все 13 стипендий первого класса ежегодно из вновь поступающих абитуриентов лучший элемент, определяющийся условиями и характером конкурса», а сам конкурс став ще більшим, адже кожна управа надавала в середньому до 10 кандидатів на одне місце [36, арк. 49]. Натомість неуспішних стипендіатів переводили в розряд своєкоштных, а на їх місце зараховували успішних своєкоштных учнів.

За новим статутом учні, що навчалися власним коштом, сплачували 30 руб. на рік, вносячи по 15 руб. у півріччя. Щоправда, майже всіх бажаних звільняли від плати за навчання, зобов'язуючи відслужити в земствах Київської губернії по півроку за кожен рік звільнення від плати [24, арк. 39зв.].

При цьому реорганізована земська фельдшерсько-акушерська школа за рівнем підготовки учнів відрізнялася в кращий бік від низки приватних шкіл такого ж типу, що виявили результати випускних іспитів та перевірок. Перевагою організації громадської школи було те, що «весь строй обучения, и жалования, и экзамены построены по типу правительственных средних учебных заведений» [22, арк. 57]. Альтернативними закладами підготовки фельдшерсько-акушерського персоналу були школи д-ра Нейштубе, Самаритські жіночі курси, в яких отримували освіту переважно жінки, в значній мірі єврейської національності: вони були позбавлені можливості навчатися в земській школі через діючу там 10% норму прийняття євреїв. У 1916 р. директор відзначав значну кількість дівчат-єврейок в високим рівнем освіти, що прагнули вступити до школи: «в виду 10% нормы и массы прошений от евреек, окончивших полный курс гимназий, из 2-х классов училищ не принимают» [47, арк. 14]. Можна припустити, що значна частина цих дівчат з гімназичною освітою прагнула освіти вищої за фельдшерсько-акушерську. Проте оскільки вступ

на Медичне відділення КВЖК для єврейок був ускладненим, дехто з них мусив задовольнитися меншим, а хтось, напевно, сподівався на продовження освіти в майбутньому.

З реорганізацією школи гостро постало питання про поліпшення практичної підготовки учнів, котра досі виявлялася недостатньою, про що свідчили самі випускники та лікарі тих закладів, куди випускники школи відправлялися на працю. Проблему було вирішено як шляхом більш широкого залучення учнів до роботи в лікарні, так і завдяки введенню практики відправки учнів, що закінчили третій клас, на практичні заняття в дільничні лікарні, якщо тамтешні лікарі висловлювали готовність керувати їх практикою та надати можливість проживання і харчування. Надалі така практика, вперше застосована влітку 1908 р., стала усталеною: у 1912 р., на практичні заняття відправлялися 26 учнів [25, арк. 1], причому зазначалося, що практиканти ще не готові виконувати відповідальну роботу та можуть здійснювати прості маніпуляції на кшталт щеплення віспи під контролем лікаря [25, арк. 7]. Місце проведення практики визначалося заявками лікарів, які висловлювали побажання також щодо статі практиканта; проте, хлопець це мав бути чи дівчина залежало передовсім від місцевих умов – можливостей розміщення та потреб лікарні, якихось упереджень за ознакою статі у відгуках лікарів не спостерігається.

Ось деякі з них. Так, лікар Медведківської дільниці Чигиринського повіту навесні 1909 р. повідомляв: «с удовольствием готов согласиться на командировку ученицы в Медведковскую больницу и могу предоставить ей отдельную комнату, но только в инфекционном отделении, что, полагаю, не может служить препятствием для командирования» [17, арк. 21]. При цьому досвід першого, 1908 р. відрядження учнів показав, що виділені стипендіатам гроші 8 руб. 40 коп. є надто малою сумою, щоб прожити під час практики. Та навіть збільшену суму в 12 руб. дехто з дільничних лікарів визнавав недостатньою для життя практиканта. Кращою була ситуація там, де учні чи учениці мали змогу жити та харчуватися при лікарні. Так, Малинський дільничний лікар просив у лютому 1908 р.: «командировать в заведующую мною лечебницу одного ученика фельдшерской школы. Помещение ему будет дано при лечебнице, довольствоваться же он может той пищей, которую получают больные (утренний чай, обед, ужин и вечерний чай). Продовольствие будет

стоить ему около 9 рублей в месяц.» Кількість учнів поступово зростала, але й місцеві потреби в працівниках не зменшувалися. Так, у 1914 р. лікар Кирилівської дільниці Звенигородського повіту писав: «По примеру прошлых лет прошу и на это лето прислать мне в Кирилловский участок двух учениц на практику. Квартиру и стол предоставлю им при больнице. Не пожелает ли из оканчивающих занять место фельдшерицы-акушерки у меня?» [38, арк. 6].

Практика першого року набору сільських дівчат на перший курс переконала Педраду в доцільності цього кроку, але й спонукала її членів до необхідності підтримати таких учениць шляхом створення для них інтернату при школі, зважаючи на складнощі життя недосвідчених сільських дівчат у великому місті: «Если в силу материальных условий тяжело, а подчас и невозможно пройти школу приходящему, еще не вставшему на ноги, ученику школы, то не менее тяжело пройти курс ея ученице из села, являющейся мало обеспеченной и еще менее опытной» [27, арк. 147зв.].

Більшість учнів були дуже бідними. Так, директор школи повідомляв Губернській управі, що, якщо в питанні звільнення від плати за навчання загальноосвітні навчальні заклади керуються виданими владою свідоцтвами про бідність, то «в фельдшерской же школе эти удостоверения не нужны, так как никто из состоятельных в фельдшерско-акушерскую школу не поступает» [53, арк. 28].

Це ілюструють і офіційні відомості, зібрані Губернською земською управою через поліцію для з'ясування дійсного ступеня потреби школярів. Так, за даними на 1909 р., учень 1 класу Василь Стебло – «сирота, имеет мать, брата и сестру; мать его бедна, никакого имущества не имеет и существует на средства замужней дочери своей»; батько учня другого класу Михайла Щербини «служит в Киеве швейцаром, никакого имущества не имеет; семья его состоит из жены, трех сыновей и пяти дочерей, причем все дети малолетняя и находятся на его попечении». Не кращим було і матеріальне становище учениці четвертого класу Олени Сиромятникової, в якій «отца и имущества нет; живет с матерью на средства сестры, которая служит в Киеве сиделицей в винной лавке» [19, арк. 2–2зв.]. У травні 1911 р. про одну з учениць школи, Стефанію Капустинську йшлося, що вона «средств к жизни не имеет, а живет на получаемую из Киевского земства стипендию, из которой оказывает поддержку и матери» [23,

арк. 80]. Наведені дані дають уявлення про матеріальне становище учнів, яке і в решті було не набагато кращим. Таким чином, школа фактично стала не лише неофіційним «становим» начальним закладом для дітей нижчих станів, але відтак і соціальним – для дітей переважно незаможних батьків, для яких опанування професії було єдиним шансом майбутнього заробітку.

На допомогу незаможним учням прийшло Добродійне Товариство, засноване 1907 р. у складі переважно викладачів школи та почасти членів їхніх родин. Допомога полягала «в доставлении приходящим ученикам школы бесплатных завтраков и обедов и частью в доставлении беднейшим учащимся школы платья и обуви и в поддержке их при поездке в каникулярное время на родину». Так, протягом, 1911–12 навчального року Товариство надало допомогу 26-ти учням школи у 130 випадках, причому в середньому допомога одній особі складала 26 рублів. [27, арк. 148]. Це ж товариство опікувалося організацією гуртожитків при школі – спершу для дівчат двох молодших класів, а потім і для хлопців, а також і організацією учнівської їдальні [32, арк. 32зв.].

У роки I Світової війни, коли «дороговизна жизни достигла... небывалых размеров, так что жить в Киеве решительно нет никакой возможности» [45, арк. 7], Товариство допомоги незаможним учням школи за сприяння губернського земства організувало дешеву їдальню, в якій отримували обід, а також чай, цукор та хліб на цілий день 110 учнів [50, арк. 6]. Восени 1917 р. в інтернаті мешкало вже 85 осіб [50, арк. 41зв.] – 53 дівчини та 22 хлопця [49, арк. 4]. Існування школи, як зазначав її директор перед початком навчання восени 1917 р., поставлене в цілковиту залежність від організації при школі інтернату та їдальні, адже переважна більшість учнів були мешканцями сіл і не мали змоги самостійно прожити в Києві. Натомість чимало батьків висловили готовність доправляти в їдальню школи продукти – овочі, крупи, масло. Лікування хворих учнів здійснювалося в Кирилівській лікарні безкоштовно.

Наскільки складним було становище багатьох учнів у цей час, свідчать прохання про грошові субсидії чи місце в гуртожитку. В травні 1917 р. фельдшер Кривецького пункту П'ятигорської лікарської дільниці Іван Цегельнюк писав у Таращанську земську управу: «Мой сын Виктор находится во 2-м классе в Киевской земской фельдшерско-акушерской школе и Павел в Ставищенском высшем начальном училище.

В виду того, что умерла жена акушерка, причем сократилось скудное жалованье, я, не имея на это средств, покорнейше прошу управу зачислить Виктора в Киевской земской фельдшерской школе на стипендию в 1917 г.» [51, арк. 43]. В жовтні 1917 р. учениця 4 класу Ганна Ворожбит зверталася до Педради школи (орфографія оригінальна): «Прохаю Раду допомогти мені ще і цей останній раз, як допомагали минулий рік. За відсутністю вільної години працювати поза межами школи я не маю змоги. Допомогти ж нікому, бо єдина і остання родина – мати в жовтні минулого року склала свою голову в далекій Сибірі. Даю обов'язок, що поверну затрачені на мене гроші при першій змозі» [48, арк. 10].

В результаті урядового розпорядження від грудня 1914 р. про прискорений випуск фельдшерів, було здійснено відповідні ущільнення в програмі, скорочено Різдвяні канікули, введено вранішні та вечірні лекції 6 днів на тиждень, так що випуск відбувся до 1 березня 1915 р. [33, арк. 1]; наступного, 1915–16 навчального року, на вимогу уряду прискорений випуск фельдшерів було повторено [44, арк. 2, 6]. У зв'язку з початком війни й використання приміщення школи для земського шпиталю № 2, а також призначенням директора школи головним лікарем цього шпиталю [53, арк. 54зв.], заняття спершу було відкладено «на невизначений час» [37, арк. 45]. Проте з жовтня 1914 р. навчання все ж розпочалося в приміщенні Лук'янівського народного дому [41, арк. 61].

При цьому практичні заняття учнів 3 та 4 класів переносилися у земські шпиталі [53, арк. 53], а у зв'язку з нестачею нижчого медичного персоналу для догляду за пораненими учнів школи відправляли на допомогу сестрам милосердя; проте й самі учні висловлювали готовність до такої праці, адже ще до початку занять у школі «желание учащихсь помочь в работе медицинскому персоналу видно из того, что учащиеся, живущие в Киеве, ежедневно обращаются с просьбой разрешить им помогать работать и делают это с большим усердием и старанием» [53, арк. 74].

Школа знаходилася в віданні Губернської земської управи та утримувалася за рахунок Губернського земства. Призначення викладачів та навчальних планів належало до відання Губернської земської управи, а рішення Педагогічної ради школи затверджувалися на засіданнях Губернської управи.

Київська земська фельдшерсько-акушерська школа займала приміщення в найманому будинку домовласника Міллера по вулиці Дорогожицькій – спершу під номером 46, а потім 50, але ця зміна була зумовлена не зміною приміщення, а забудовою вулиці. Клінічний матеріал школа отримувала у Києво-Кирилівській губернській земській лікарні, а також мала власну фармацевтичну лабораторію та амбулаторію [24, арк. 39]. Працювали учні школи також і у дитячому притулку-яслах, які належали до мережі земських закладів: там вони вивчали дитячі хвороби й водночас допомагали в лікуванні дітей.

В 1912 р. існували навіть плани зведення власного будинку школи, який міг би вмістити значно більшу кількість бажаючих навчатися. З появою двох відділень майже вдвічі зріс наплив вступників: так, влітку 1912 р. до конкурсу в 1 клас було допущено 175 осіб, тоді як «нормальный состав класса может быть 40 человек, а величина помещения дает возможность принять только 26 человек» [26, арк. 63]. Так, «Вопрос о постройке уже обсуждался и даже был врачебно-благотворительной комиссией принят разработанный план довольно обширных помещений для школы с интернатом, но в виду необходимости затратить на такую постройку большую сумму при невыясненности вопроса о существовании интерната его было отложено до введения нового земского положения» [53, арк. 117]. До ідеї зведення власного приміщення керівництво школи поверталося й пізніше. Планувалося збудувати значне приміщення для самої школи в якому, крім класних кімнат, був би музей навчальних матеріалів, бібліотека, фізичний кабінет, їдальня на 100 осіб та буфет, а також квартира директора та ординатора акушерської клініки. В окремому будинку мали розміститися лабораторії для практичної аптеки, хімії, анатомії та фізіології, а також патолого-анатомічний музей. Крім того, зведенням власного будинку школи передбачалося подолати віддаленість школи від Кирилівської лікарні, що ускладнювало навчально-виховний процес [53, арк. 117–118зв.]. Так, у 1916 р. це питання знову постало у зв'язку зі зростанням цін на приміщення та неминучим підвищенням орендної плати. Проте і цього разу проект не був реалізований, адже час був надто складним і далися взнаки матеріальні труднощі.

Умови праці та заробітку випускників ілюструють пропозиції місць, які надходили до шко-

ли: так, навесні 1914 р. Кам'янецьке земство пропонувало наступні умови служби фельдшерів чи фельдшерок-акушерок: жалування 40 рублів на місяць, квартира натурою або квартирні гроші та періодичні надбавки до жалування [39, арк. 33]. На фельдшерсько-акушерський пункт в с. Кошмакові Канівського повіту, який відкривався в 1913 р. планувалося запросити фельдшерку-акушерку, «вполне отвечающую своему назначению как теоретически, так и практически», за умов жалування 600 руб. на рік, квартиру в натурі та 100 рублів роз'їзних підзвітно [28, арк. 7]. В 1915 р. пропозиції служби звучали так: «В Литинском уездом земстве имеется два места постоянных эпидемических фельдшеров. Жалованье (школьным фельдшерам) 480 руб. в год, 100 рублей квартирных, периодические прибавки 2 раза по 25% основного оклада содержания через каждые 5 лет, разъезды по делам службы на земских лошадях бесплатно», або: «В Бердичевском уезде имеются свободные вакансии фельдшеров и фельдшериц-акушерок; условия службы: жалование 45 руб. в месяц, квартира натурой или 10 рублей квартирных, по городу 15 рублей» [40, арк. 1–2].

Заняття в школі тривали й у 1918 р., проте становище учнів було складним: на початку 1918 р. у зв'язку з тим, що частину приміщень школи було зайнято іншими установами, директором мусив у помешканні, найнятому Товариством допомоги, призначеному для проживання 30 осіб, тимчасово розмістити «біля 40 душ в надзвичайно тяжких умовах, поставивши ліжка підряд і поклавши по два чоловіки на ліжко» [29, арк. 4а]. На початку осені 1918 р. в школі нараховувалося 156 учнів та учениць.

В роки Української революції сталися чергові зміни в житті школи. Так, у період Української держави земські структури народного самоуправління були активно включені в процес українізації. Губернська народна (земська) управа в червні 1918 р. прийняла рішення про українізацію діловодства [52, арк. 54], це ж стосувалося й навчального процесу в Фельдшерсько-акушерській школі, яка з осені 1918 р., згідно з урядовими постановами та ухвалами Губернської земської управи, мала перейти на українську мову викладання: «загально-освітні дисципліни повинні обов'язково викладатись українською мовою; що до дисциплін медичних в останніх клясах, винятки тут з зазначеної постанови можуть бути зроблені по певним мотивам (брак лекторів, підручників та ін.) в порозумінні

Педради школи з Губернською Народною Управою» [52, арк. 27]. Для фельдшерської школи, на відміну від багатьох інших навчальних закладів, цей процес проходив менш складно та більш успішно: далася взнаки близькість земських установ до народу, селянський контингент учнів. Проте українізація навчання істотно гальмувалася браком підручників [52, арк. 91].

Директор школи також виступив з ініціативою подальшого реформування фельдшерської освіти, запропонувавши скликати медико-педагогічний з'їзд, який би мав виробити засади фельдшерської освіти, відповідні новим умовам та потребам держави, життя, медицини та самих майбутніх фельдшерів. Ініціативу скликання такого з'їзду мала взяти на себе Київська столична народна управа (колишня земська). «Вкупі зо всім рухом до нового життя... фельдшерів жде право дати своїм вихованцям не тільки освіту і назву, а ще і «долю», а в купи з тим же розв'язання і планомірного і безхворібно виконання вимог держави о державній мові» [52, арк. 25]. Проте цим планам не судилося здійснитись, адже незабаром заклади фельдшерсько-акушерської освіти було включено в систему радянської медичної підготовки, яка зазнала перетворень і реформ у наступні роки та має бути предметом окремого дослідження.

Попри це історія підготовки та застосування праці молодшого медичного персоналу – фельдшерів та акушерок – є цікавим внеском у розуміння організації медичної допомоги широким верствам населення. Особливо прикметним є те, що ця система створювалася зусиллями громадських установ, якими були земства. Оскільки забезпечення сільських лікарень кадрами лікарів відбувалося поступово та лише частково залежало від земств, які могли тільки запрошувати лікарів на посади в сільські та міські лікарні, земства пішли шляхом розбудови інституту лікарських помічників, майбутню службу яких у земствах було гарантовано. Ця система була ефективним засобом заохочення до навчання шляхом надання стипендій «кращого сільського елемента», який отримував певне місце праці, а земства – відповідних працівників, як того вимагали місцеві потреби. Приклад діяльності земської школи розкриває становлення цієї системи та її зміни, які відбувалися під впливом як внутрішніх потреб медичного обслуговування населення, та і розвитку медичних знань. Так, здійснення масово-

го щеплення віспи мешканцям сіл та містечок було б неможливим без участі фельдшерського персоналу, й частково навіть учнів-практикантів школи. Надзвичайно показовим є в цьому відношенні також статевий розподіл слухачів та залучення жіноцтва до праці в галузі земської медицини. Ширше введення посад фельдшерниць-акушерок призвело до розширення праці жіноцтва на ниві земської медицини. Водночас факт прийняття до школи переважно найбільш представників сільських а почасти міських верств також був формою успішної організації освіти для соціально захищених верств населення. Київська земська фельдшерсько-акушерська школа виявилася ефективно працюючою ланкою в цій системі реалізації громадських ініціатив у сфері, з одного боку, медичного обслуговування ширших верств населення, а з іншого – забезпеченні його професійно-освітніх потреб. Водночас діяльність школи не уникла низки проблем, властивих системі освіти в Російській імперії, серед яких її практично вузько-становий характер, за якої представники нижчих соціальних верств могли розраховувати на навчання лише у певних спеціально-освітніх начальних закладах. Однією з інших значних проблем діяльності Київської земської фельдшерсько-акушерської школи були обмежені навчальні можливості, у зв'язку з чим величезна кількість бажаючих вступити не мала змоги здобути освіту, а відтак була позбавлена перспективи професійної праці.

1. *Бойчак М. П., Лякина Р. Н.* Военно-фельдшерская школа при Киевском военном госпитале 1838–1926 гг.: К 250-летию Главного ордена Красной Звезды военного клинического госпиталя Министерства Обороны Украины (1755–2005). – К., 2004. – 158 с.; ил. 2. Державний архів м. Києва (далі – ДАК), ф. 178, оп. 1, спр. 2. 3. ДАК, ф. 178,

оп. 1, спр. 46. 4. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 47. 5. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 106. 6. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 112. 7. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 113. 8. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 115. 9. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 121. 10. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 122. 11. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 128. 12. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 129. 13. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 134. 14. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 139. 15. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 145. 16. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 242. 17. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 244. 18. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 251. 19. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 258. 20. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 262. 21. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 275. 22. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 278. 23. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 354. 24. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 366. 25. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 368. 26. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 379. 27. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 457. 28. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 470. 29. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 472. 30. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 473. 31. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 483. 32. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 485. 33. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 559. 34. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 567. 35. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 572. 36. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 567. 37. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 567. 38. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 569. 39. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 576. 40. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 584. 41. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 585. 42. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 589. 43. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 591. 44. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 632. 45. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 636. 46. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 641. 47. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 644. 48. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 653. 49. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 656. 50. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 659. 51. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 660. 52. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 667. 53. ДАК, ф. 178, оп. 1, спр. 671. 54. *Игумнов С. И.* Очерк развития земской медицины в губерниях, вошедших в состав УССР, в Бесарабии и в Крыму. К., 1949. – 155 с. 55. *Левит М. М.* Становление общественной медицины в России. – М., 1974, – 232 с. 56. *Рубан Н. М.* Развитие земской медицины в Украине (1865–1914 гг.): Дис... канд. ист. наук. – Донецьк, 2004. – 253 с. 57. Центральний Державний історичний архів України в м. Києві (далі – ЦДІАК України), ф. 442, оп. 1, спр. 4321. 58. ЦДІАК України, ф. 707, оп. 8, спр. 329. 59. ЦДІАК України, ф. 707, оп. 9, спр. 326. 60. ЦДІАК України, ф. 707, оп. 12, спр. 398. 61. ЦДІАК України, ф. 707, оп. 18, спр. 504. 62. ЦДІАК України, ф. 707, оп. 21, спр. 418. 63. *Цыгульский Н.* Условия приема в Киевскую Земскую Фельдшерско-акушерскую школу и общий план распределения предметов и преподавания в ней. – К., 1913. – 16 с.

Розділ 5

Освітні аспекти самозбереження та розвитку українства

Людмила Божук

Освітні аспекти в українському зарубіжжі: концептуальні підходи та практика втілення

У статті запропоновано новий погляд на освіту закордонних українців як важливий чинник націє- та державотворення, невід'ємну складову національних інтересів України. Представлено основні результати теоретичних та практично-методичних пошукувань науковців Центру українознавства у дослідженні проблем освіти українського зарубіжжя.

A new approach to the education of the Ukrainians abroad as the important factor of the nation's creation, state's building and necessary component of the national interests of Ukraine is offered in the article. The basic results of theoretical and practically methodical researches of the Center of Ukrainian studies in investigations of educational problems of the Ukrainians abroad are presented

Вивчення закономірностей і специфіки процесів націє- та державотворення в Україні є важливою складовою сучасних українознавчих досліджень, які, на думку науковців, є не лише «фактом сучасної української дійсності, а й значним націєтворчим чинником. Із зростанням рівня розвитку українознавства як науки, знання про Україну й українців сприятиме утвердженню української спільноти у світовому культурному просторі» [13, с. 90–91]. Відтак, сучасне українознавство відзначається справедливим зростанням дослідницького інтересу до вивчення закордонного українства, яке розглядається нами як важлива інтегральна частина історії України, українського історичного процесу і становить нерозривну єдність з усією українською нацією. Як етнокультурний феномен воно сформувалося і розбудовує свою діяльність під впливом, перш за все, таких важливих чинників, як релігія, громадсько-політична діяльність, освіта. Вивчення цих найбільш важливих аспектів життєдіяльності закордонних українців в Центрі українознавства здійснювалося в рамках науково-дослідницьких тем «Дослідження проблем українознавства в системі сучасних загальносвітових тенденцій розвитку націєтворчих концепцій» та «Дослідження соціокультурних перетворень в історичному до-свіді та сьогоденні української спільноти». У контексті зазначеної проблематики, особливу зацікавленість викликає освітня діяльність українських громад в країнах проживання, що мала на меті не лише задоволення власних національно-культурних потреб, а в кінцевому результаті – витворення української освітньо-ви-

ховної системи задля збереження своєї національної ідентичності.

Певний час дослідження проблем розвитку освіти в українському зарубіжжі здійснювалися в межах діяльності науково-дослідної групи «Теоретико-методологічні та культурологічні засади українознавства в системі сучасних тенденцій націєтворення» під керівництвом д. і. н., ст. наук. співр. В. Піскун. На основі всебічного аналізу наукових досліджень з даної проблематики, проведених вченими українцями як за кордоном, так і в Україні, зокрема й науковцями Центру українознавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, вивчення матеріалів діаспорно-мемуарної літератури, праць історико-педагогічного змісту, сучасної преси, яка видається в Україні, а також закордонними українцями, були зроблені важливі висновки: освіта в українському зарубіжжі стала вагомим чинником становлення й розвитку української діаспори як етнокультурного феномену, а в подальшому – чинником збереження національної самосвідомості поза межами етнічної батьківщини. Тобто, українознавча освіта є невід'ємною складовою життя закордонних українців. По-друге, українська освіта за рубежем є цілісним взаємозв'язаним процесом – складовою української педагогіки, важливим способом себепредставлення, ширення українського у світі та відстоювання українських національних інтересів. Відтак, вже на початковому етапі досліджень було розроблено концептуальне бачення української освіти за кордоном.

Проведені наукові пошукування показали, що освіта українського зарубіжжя має діалектичний характер та відображає як закономірності еволюції національної школи й педагогічної думки, так і особливості життєдіяльності етнічної громади. Зазнаючи впливу основних тенденцій державної політики країн проживання в освітній галузі, українознавча освіта все ж таки зберігає свою самобутність, здійснює свої специфічні функції. Узагальнення досвіду життя українців у різних країнах з різними системами шкільних закладів освіти привело до висновку про потребу продуманої мережі українських (або ж українознавчих) шкіл, що виконують свої особливі завдання, мають свій специфічний зміст, форми, засоби і методи навчання.

Згодом у межах досліджуваної теми було розширено технічне завдання шляхом доповнення теоретичних й практично-методичних пошукувань у дослідженні проблем освіти українського зарубіжжя та створено окрему науково-дослідну групу «Освітні аспекти самозбереження та розвитку українства» у складі к. філол. н. Л. Сорочук (керівник групи) та к. іст. н. Л. Божук. В контексті зазначених наукових пошукувань, основна увага була зосереджена, передовсім, на проблемах становлення, сучасних тенденціях та перспективах розвитку освіти в українському зарубіжжі загалом і шкільництва, зокрема, як найбільш поширеної ланки української освітньої системи за межами України, формах і методах опіки сучасної української держави освітою закордонних українців, шляхах ширення українського, української національної ідеї засобами освіти.

Досліджуючи проблеми культурно-історичного досвіду українства, ми цілеспрямовано зосередили свою увагу на освітній сфері, оскільки, на наше переконання, саме через систему освіти, передовсім національної, відбувається засвоєння культурних цінностей, збереження і передача майбутнім поколінням досвіду попередніх поколінь. Освіту ми розглядається як соціальний інститут, який поширює панівну в суспільстві ідеологію, відображає в своїй структурі й функціонуванні суспільні відносини і є одним із важливих засобів забезпечення спадкоємності поколінь. Дослідження ролі освітнього чинника як важливої складової націє- та державобудівництва базувалися на висновках Е. Гелнера, Е. Хобсбаума, Д. Орлоффа, Е. Сміта та інших теоретиків націєтворення. Так, зокрема, Е. Сміт, зосередивши свою увагу на національній ідентичності, підкреслює значення

освіти для формування національних культур: «Утворення світських масових націй стало кінець кінцем наслідком енергійної програми політичного згуртування, здійснюваної через загальнодержавну систему народної освіти». Тобто, освіта, поряд з «територіальністю», участю громадян у націоналістичній діяльності та громадянством, є однією з найважливіших, притаманних територіальному націоналізму й ідентичності рис, які вони намагаються створити. Таким чином, підсумовує Е. Сміт, «освіта не менш потрібна для добра національної спільноти, як і для добра індивіда», оскільки метою освітньо-виховної системи всіх національних держав є формування громадянина, здатного відтворювати національні імперативи і готового посвятити себе «служінню суспільства» [22, с. 124–126].

У цьому контексті, наголошує Е. Гелнер, система освіти сучасних націй – держав західного типу «виконує функцію консолідації суспільства». Адже, набувши масового характеру, вона, з одного боку, забезпечує загальний доступ до неї усім членам суспільства, а з іншого, маючи національний зміст, сприяє усвідомленню людиною власної ідентичності. За висновком дослідника, «досить впливовою інституцією є школа, оскільки культура, яка передається через школу, а не та, що передається на місці, в локальній спільноті, визначає корисність, чесність і самоповагу сучасної людини» [5, с. 68].

Цієї ж точки зору притримуються і українські науковці. Так, зокрема, С. Кримський переконаний, що освіта «входить до визначення самого поняття нації. Не тільки територія, мова, економіка, але й спосіб трансляції культури. Освіта – це одна з ознак нації, яка створює єдине культурне поле» [10].

Оскільки кожна етнічна група передає та відновлює свою культуру через освіту, то школа фактично виконує функцію своєрідного легітимізаційного чинника, вона є одним із визначальних чинників збереження етнокультурної самобутності, про що свідчить досвід закордонних українців. Дослідження показали, що саме освіта є одним із найбільш значущих засобів «соціального відтворення» суспільства й підвищення потенціалу його «адаптивних можливостей», підґрунтям соціокультурного розвитку в майбутньому.

Отже, можемо констатувати: рівень і якість національної системи освіти визначають розвиток особистості як носія знань, а відтак і активного учасника суспільних процесів. На су-

часному етапі національні інтереси України потребують державної підтримки збереження української ідентичності, і то не лише власних громадян, але й мільйонів українців зарубіжжя, які, як зазначено в Національній концепції співпраці із закордонними українцями, є «невід'ємною частиною світової української спільноти» [12, с. 53]. Загальновідомо, що кожна країна, яка має власну діаспору за кордоном, не тільки декларує, а й робить її певним інструментом своєї політики. Не є виключенням і Україна, яку, поза всякими сумнівами, можна зарахувати до країн з найчисленнішою діаспорою. Нині число іноземних громадян українського походження, які постійно проживають за межами України, за даними офіційних переписів населення та підрахунками українських організацій, церков, відповідних інституцій науково-дослідного спрямування, а також імміграційних служб, становить від 16 до 20 млн осіб. Закордонні українці розселені майже у ста країнах світу. Більш ніж у 60 державах нині діють їхні громадські об'єднання. Лише Світовий конгрес українців (СКУ), який є найбільшою організацією міжнародного характеру, об'єднує близько 300 громадських інституцій майже в 30 країнах.

Особливої гостроти питання національної освіти і виховання набуває у бездержавних народів. Дослідження зарубіжних українців П. Понятенка, В. Голубничого, І. Огієнка (митрополита Іларіона), Б. Стебельського, В. Яніва, М. Семчишина та ін. стали концептуальними у плані розгляду української культури як «основи національної самобутності», констатації незаперечного факту, що національна освіта, як важливий компонент культури, є вагомим чинником боротьби за власну незалежну державу та «оборонним» засобом проти процесу асиміляції [6; 7; 9; 14; 17; 24].

Власне, ще на початку ХХ ст. подвижник українського шкільництва С. Сірополко обґрунтував ідею нової школи, як основної умови розвитку нації, як «основи матеріальної та духовної культури нації». Відтак «кожна нація, – за Сірополком, – яка хоче зберегти своє існування, мусить домагатися рідної школи» [21]. М. Грушевський, відстоюючи ідею української національної школи, також наголошував, що її створення «є однією з найсильніших запорук національного відродження». У передмові до книжки «Про українську мову і українську школу» вчений зазначає, що створення рідної школи є однією з найголовніших потреб «нашого національного

життя»: «Всі інші народи, які дійшли до добробуту, освіти, доброго ладу, дійшли тільки завдяки тому, що мали просвіту на своїй рідній мові... І наш нарід не іншою дорогою виб'ється з теперішніх злиднів, як тільки тримаючись свого, розширюючи освіту на рідній мові, а освітою доходить і всякого ладу і права» [8, с. 25].

Вищезначені педагогічні ідеї були покладені в основу реформ освіти, які проводилися в Українській Народній Республіці упродовж 1917–1920-х рр. за безпосередньої участі С. Русової, І. Стешенка, П. Холодного, І. Огієнка, С. Сірополка, Я. Чепіги, О. Музиченка та ін., і віднайшли свій вияв у «Проекті єдиної школи на Україні», що набрав чинності уже на еміграції у Тарнові після затвердження його Радою Республіки – тимчасового представницького органу УНР за межами України. Значна частина науковців та педагогів, які були задіяні в розробці «Проекту єдиної школи на Україні» та проведенні освітянських реформ доби УНР, опинившись на еміграції, не лише продовжила теоретичні розробки концепції української національної школи та виховання, але й практично втілювала її в життя українського шкільництва за кордоном [15, с. 161–163; 18; 19; 20].

Ідея національної школи, розробка наукових основ виховання української молоді в національному дусі отримала свій подальший розвиток у творчих педагогічних пошукуваннях Г. Ващенко, В. Кубійовича, І. Боднарчука, Б. Білаша, О. Білаш, Е. Жарського, А. Горохович та ін.

Більшість наукових, освітніх, громадських діячів українського зарубіжжя солідаризувалися з позицією В. Кубійовича, на переконання якого затримати українське «я» на еміграції, протистояти процесам асиміляції «може добра українська школа, яка прищеплювала б молоді любов до українського слова» та була б українською «змістом і духом» [11, с. 7]. Так зокрема, відомий педагог, один із будівничих українського шкільництва в Канаді І. Боднарчук вважав, що школа, перейнята національним духом – головний чинник формування національної свідомості, яка йде поряд з родиною, громадськістю, позашкільними освітніми установами й культурно-просвітницькими та виховними організаціями. Переваги рідних шкіл полягають у тому, що вони не тільки навчають, але й виховують [1, с. 55]. Запобігти процесу асиміляції можна шляхом створення у країнах проживання українців системи освітніх закладів, яка б охоплювала дитячі садки, передшкільля, рідні школи, курси українознавства та курси української

мови для молоді (особливо – для молодих батьків), позашкільні заклади (літні оселі, табори), що діють при громадських організаціях та церквах як приватні установи [1, с. 226].

Сьогодні освіта в українському зарубіжжі представлена усіма ланками навчально-виховного процесу – від початкової до вищої школи. Найбільш розвиненою ланкою є шкільництво закордонних українців, яке включає в себе дошкільні заклади (дитячі садки, класи передшкілля), рідні елементарні школи, які дають початкову освіту, курси українознавства (середня ланка освіти), недільні (суботні) школи українознавства, позашкільні інституції (літні оселі, табори, гуртки самоосвіти, гуртки плекання рідної мови), що діють при громадських організаціях та церквах як приватні установи й навчальні заклади державного підпорядкування. Вагомим чинником підтримки рідномовної освіти та підготовки фахівців з українознавчих дисциплін вищого рівня кваліфікації стала діяльність українознавчих інституцій при університетах в країнах проживання українців, що підвищило мотивацію для збереження початкової та середньої ланки українознавчої освіти. Безсумнівно, з початків створення і до сьогодні українська освіта за кордоном продовжує виконувати свої консолідуючі етнокультурні функції в житті української спільноти не лише задля протидії асиміляційним процесам, а й задля долучення молодих поколінь до українського культурного масиву.

У своїх дослідженнях на початковому етапі ми прагнули, передовсім, визначити мотиви створення українських освітніх установ та умови закладання їхньої мережі в країнах проживання. В результаті було виявлено, що становлення українознавчої освіти в зарубіжжі зумовлювалося низкою важливих чинників, а саме: практичною необхідністю в освітніх закладах для українського соціуму, що переважно був неосвіченим або малоосвіченим; формуванням засад нової школи на Україні, а отже посилення цих ідей на еміграції; поразкою Української революції (1917–1921 рр.), а відтак й неможливістю розвитку національної освіти в Україні; виїздом значної частини відомих українських освітніх діячів за кордон і продовження там теоретичної і практичної роботи; з появою політичної еміграції у 20–30 рр. ХХ ст. пов'язане поглиблення теоретичних розробок у галузі українського шкільництва та посилення значення ролі освіти для розвитку самосвідомості нації і розширення освітньої мережі.

Проведений нами аналіз досвіду створення освітніх осередків в середовищі українських емігрантів переконливо свідчить: освітній чинник є безумовним в українських громадах за кордоном, ставши на початковому етапі об'єднавчим підґрунтям для різних груп емігрантів, що здебільшого вели замкнутий спосіб життя в іншоетнічному середовищі. У подальшому через «українознавчі цінності», сприяючи формуванню національної самосвідомості українців, а отже й збереженню їхньої самобутності як спільноти, він залишається чинником етноохоронним. Адже вивчення українознавчих предметів, в тому числі і безпосередньо самого українознавства, яке розглядалося не як певна сума фактів з української історії й літератури – «справа навантаження пам'яті», але, передовсім як справа «розбудженого почуттєвого відношення до української історії і культури» [23, с. 44–45] є вагомим чинником виховання української молоді стосовно визначення своїх історичних коренів, усвідомлення власної національної ідентичності.

Розмірковуючи над важливістю усвідомлення людиною власних національних коренів з метою подолання почуття меншовартості, протистояння процесам асиміляції в іншоетнічному середовищі, можемо стверджувати, йдучи за Сімоною Вейль, що «укорінення є найважливішою і найменш визнаною потребою людської душі». Власне кожна людина має коріння через «реальну, активну та природну участь в існуванні спільноти», яка викликана «автоматично місцем, народженням, професією, оточенням». Й саме «укорінена людина» складає основу нації. І чим більше людей знають свої корені, усвідомлюють свою «укоріненість», тим ширшу підтримку знаходить національна ідея в певній спільноті, тим міцнішою є нація. На переконання С. Вейль, позбавлення коріння є «найнебезпечнішою хворобою людських спільнот», оскільки людина, яка втратила коріння або ж впадає у «стан інерції душі», що «майже рівнозначний смерті», або ж «кидається у діяльність, що завжди спрямована на позбавлення коренів тих, хто ще їх не втратив, вдаючись при цьому до найжорстокіших методів». Цілком погоджуємося з думкою мислительки, що серед вагомих чинників втрати «коріння» людиною є, передовсім, військові завоювання та освіта (так, як її розуміють сьогодні). Адже сучасна людина, відзначає С. Вейль, «може належати до так званих освічених кіл, не маючи, з одного боку, ніякого уявлення про людське при-

значення, і, з іншого, – не знаючи, що не всі сузір'я видно у будь-яку пору року». Власне «те, що сьогодні називають «освічувати маси», означає взяти цю сучасну культуру, розроблену в цьому закритому, зіпсованому, байдужому до істини середовищі, позбавити її тієї частки чистого золота, яку вона ще може містити (операція, що називається популяризацією), і запхати отримані залишки у пам'ять тих нещасних, які бажають навчатися, на зразок того, як вкладають їжу у дзьоб пташенят» [3, с. 36–39], – констатує С. Вейль.

Таким чином, можемо робити висновок про визначальну роль освіти не лише як основи закладання підґрунтя для інтелектуального розвитку особистості, але й важливого чинника збереження національної ідентичності українців, що проживають поза межами України.

Безперечно, недооцінювати роль освіти як важливого чинника націє- та державотворення не можна. Тому, спираючись на теоретичний доробок української педагогіки, враховуючи набутий практичний досвід в процесі становлення та розвитку національної школи в іншо-етнічному середовищі, а також виходячи з настанов збереження «української національної субстанції» в зарубіжжі, Світова Виховно-Освітня Сесія, що відбулася в ході Першого Конгресу СКВУ (1967 р.) розробила основні напрямні Української Виховної Системи. Аналіз її основних положень підводить нас до висновку: реалізація головної мети Української Виховної Системи – виховання українця, що проживає за межами етнічної батьківщини «на повноцінного громадянина своєї країни, пов'язаного з українським народом вузлами української мови і культури, особистість якого визначається християнсько-етичними вартостями і творчою працею для України» [16, с. 271–272] має здійснюватися лише через організовану і ґрунтовно продуману українську освітню систему.

Перша і частково друга хвиля переселень з українських земель на Захід диктувалися соціально-економічними причинами і тому, відповідно, мали заробітчанський характер. Саме в цей час, період до Першої світової війни, були закладені підвалини організованого культурно-громадського життя західної української діаспори загалом і української освіти, зокрема. Відбувався цей процес шляхом «становлення організаційної мережі і формування чіткої національної ідентичності». Перші «Просвіти» й Українські доми, що поставали в місцях поселення українців на кошти, пожертвовані ними

самими, зробили свою справу, адже в основі їхньої діяльності було пробудження почуття національної свідомості, власної національно-культурної окремішності і значущості. Українські культурно-освітні заклади, засновані в країнах поселення послідовно утверджували ідею національної, а не просто етнічної єдності. Українські рідні школи, «просвітні» товариства, курси українознавства з моменту їх появи у країнах поселення українців були не лише осередками освіти, але й вели також значну культурно-просвітницьку діяльність як серед своїх земляків, так і в іншонаціональному середовищі. З цієї метою при них створюються співацько-драматичні, театральні, музичні гуртки, студії декоративно-ужиткового мистецтва, хори, спортивні клуби тощо. Тобто, українська культура, по-суті, почала виявляти себе з часу, коли до Нового світу приїхали перші іммігранти з України у 70-х – 80-х рр. XIX ст. Таким чином, українські громади у країнах проживання діяли як самоорганізована спільнота.

Діяльність українських наукових та освітніх закладів як вищої так і середньої ланки на еміграції мала всеукраїнське значення, оскільки забезпечувала реалізацію завдань, які не могли бути вирішені на українських землях. По-перше, представлення світові здобутків української культури, яке здійснювалося через безпосередні контакти з європейськими та північноамериканськими науково-освітніми й культурними осередками, що, в свою чергу, сприяло піднесенню української освіти та науки до світового рівня. Водночас, тим самим здійснювалося інституційне відстоювання права українців на утвердження в світовому освітньому та науковому просторі. Роздумуючи над цією проблемою, Михайло Ветухів, перший президент Української Вільної Академії Наук (УВАН) у США, наголошував: «Українська культура і наука повинні дати свою вкладку до світової науки, світової культури, бо лише тоді українці будуть належно оцінені. Світова культура повинна реально відчувати, побачити, увібрати в себе досягнення української культури» [4, с. 262].

Було виявлено цікаву закономірність, а саме: процес становлення та розвитку українознавчої освіти за кордоном відбувався одночасно з еміграцією з України та освоєнням нових земель у країнах поселення, а отже, тісно пов'язаний з історією української еміграції. Подальший розвиток української освіти за кордоном перебував у безпосередній залежності від процесів державотворення в самій Україні.

Віддаючи належне діяльності українських емігрантів, створених ними наукових, освітніх, мистецьких інституцій у добу першої та другої еміграційних хвиль, маємо говорити про їх принципову значущість для сьогодення: адже йдеться, головню, про безпосереднє увіходження української культури у світову.

В ході дослідження зазначеної проблематики було здійснено порівняльний аналіз українського шкільництва в країнах західного світу й державах, що утворились на пострадянському просторі. Узагальнено та встановлено, що у переважній більшості країн західного світу функціонує цілісна система української освіти. Оскільки проживання в кожній країні має свої особливості, то по-різному склалися й умови навчання українців у країнах їхнього поселення. Там, де це було можливо, розвивали і розвивають свою культуру, мають середні і вищі навчальні заклади, широку мережу культурно-освітніх установ (бібліотеки, музеї тощо). Західна українська діаспора (Західна Європа, Америка та Австралія) зробили надзвичайно багато для збереження та розвитку української національної культури, української національної школи. Найголовнішим досягненням є те, що протягом десятиліть українці в західному світі створили власну систему національної освіти.

Натомість, в країнах пострадянського простору, в силу ряду об'єктивних та суб'єктивних причин, українознавча освіта не має системного характеру. У державах, які виникли на теренах колишнього СРСР діють переважно суботні або недільні школи, зорганізовані самими українськими громадами і нерідко в умовах відвертої не уваги, а то й протидії з боку місцевої влади. Так, в Російській Федерації не існує жодної української школи, що фінансується державою, а недільними школами опікуються українські громади. Досліджено, що належне розв'язання проблем української освіти у країнах, що виникли на пострадянському просторі можливе за наявності певних умов: відповідної нормативно-правової бази країни поселення, підтримки з боку історичної батьківщини, організованості та активності самої громади, готовності до відстоювання власних потреб, налагодження контактів та взаємодії з Україною як на індивідуальному так і на груповому рівнях. Адже саме завдяки зусиллям українських громад постали українська гімназія в Ризі (Латвія), українська школа ім. М. Грушевського в Тбілісі (Грузія), навчальний комплекс в Астані (Казахстан), відкрито недільні та державні школи, дитячі садки

у Придністров'ї (Республіка Молдова), Естонії. Крім того, однією із потреб розвитку освіти в зарубіжжі є належний інтерес і певна активність у зв'язках із закордонним українством з боку українського суспільства. Проте сьогодні у цих стосунках має місце спорадичність і ситуативність.

Кількісне зростання недільних шкіл в українських згромадженнях на теренах колишнього СРСР, відсутність досвіду організаційної роботи, а нерідко й підтримки, як з боку органів влади країн проживання, так і з боку української держави – найважливіші фактори впливу, що спричинили встановлення безпосередніх контактів між українцями з України та закордонними українцями. Враховуючи нагальні потреби освітян українського зарубіжжя, передовсім тих, хто проживає на теренах колишнього СРСР, на початковому етапі групою дослідників під керівництвом В. Піскун (Л. Божук, Л. Сорочук, А. Ціпка, Т. Шептицька) поряд з розробкою концептуального бачення української освіти за кордоном, було використано комплексний підхід до методичного забезпечення навчального процесу в межах недільної (суботньої) школи. З цією метою підготовлено програму для вчителів недільних шкіл українського зарубіжжя «Український світ» (авторський колектив: Л. Божук, Л. Сорочук, В. Піскун, А. Ціпка, Т. Шептицька, О. Щербатюк, Т. Воропаєва) [25; 26]. Науковцями була запропонована нова методика вивчення абетки в українських школах за межами України – на основі порівняльної методики вивчення мови країни проживання, без використання мови посередника (тобто без використання, як базисної, російської мови, що і дотепер пропагується деякими українськими науковцями і педагогами).

Сьогодні за програмою «Український світ» навчаються українські діти недільних шкіл міст Сілламая, Тарту, Таллін (Естонія). Згідно підписаної угоди про співпрацю з Національно-Культурною Автономією українців Камчатки з 2007 р. розпочато вивчення предмету українознавство за зазначеною програмою в українському класі чисельністю біля 30 учнів, який з 2002 р. діє при середній школі № 7 Петропавловськ-Камчатського (Російська Федерація). Проводиться робота над впровадженням програми «Український світ» у середніх загальноосвітніх школах групи С Хорватії. Важливість роботи у даному напрямку зумовлена тим, що в Хорватії традиційно вивчалася русинська мова і лише декіль-

ка років тому було розпочато вивчення української мови й українознавчих предметів.

Новизна досліджень з означеної проблематики полягає у тому, що поряд з розробками на теоретичному рівні, проводиться й практична робота (підготовка методичних розробок для шкільництва українського зарубіжжя, проведення методичних семінарів для вчителів, укладання угод про співпрацю з українськими закордонними громадами). Важливою формою підтримки українознавчої освіти поза межами України було визначено й перепідготовку науково-педагогічних та педагогічних кадрів для освітніх установ зарубіжжя, оскільки сьогодні саме учителю, на наше переконання, належить ключова роль у вирішенні завдань національної освіти. А, отже, здійснивши на початковому етапі теоретико-методологічну розробку програми, було підготовлено навчальний курс для вчителів українських закладів освіти, що уможливило проведення на базі КНУТШ шести навчально-методичних семінарів для освітян українського зарубіжжя з українознавства. Мета проведення курсів полягає у тому, щоб: по-перше, допомогти вчителям зарубіжжя у перепідготовці до роботи в нових історичних умовах; по-друге, підвищити науково-методичний рівень української освіти, що дасть можливість освітянам зарубіжжя виробити оптимальну структуру навчальних закладів рідною мовою.

Аналіз результатів перших семінарів-практикумів привів до усвідомлення наявності спільних ознак, механізмів і напрямів розвитку освітнього процесу в українських національних громадах, зокрема, на пострадянському просторі. Привернув увагу суттєвий момент – в підготовці вчителів українського зарубіжжя та діяльності українознавчих закладів освіти наголос ставиться на вивченні української мови та літератури, зразків народно-ужиткового мистецтва. Тоді, як значно менше уваги приділяється вивченню історії України, етногенезу українців, перспектив розвитку України й українства.

Відтак, було зроблено наступний висновок: 1) зважаючи на різнотипність українських шкіл за кордоном має бути декілька варіантів програм, які відповідають сучасному рівню розвитку освіти та педагогічним потребам школи (виходячи із різновікового представлення у недільних школах). Для такого типу шкіл як недільні (суботні) базовим має бути інтегративний курс «українознавство». 2) Для повнокомплектних шкіл характерним має бути поперед-

метний підхід і лише на завершальному етапі навчання узагальнювальний [2].

Аналіз наявних можливостей та набутого досвіду українських освітніх закладів дає всі підстави стверджувати про реальні перспективи подальшого розвитку україномовної освіти в країнах проживання українців поза межами етнічної батьківщини. Задля цього необхідно: по-перше, покращити якість навчання української мови і не лише через використання внутрішніх резервів, але й шляхом встановлення активних міжнародних зв'язків з Україною. Підписання міжнародних угод з українською державою дозволить налагодити обмін учнями та вчителями, дасть можливість закордонним українцям спілкуватися живою українською мовою, що є життєво важливим для мовного розвитку учнів та професійного росту вчителів.

По-друге, важливим чинником удосконалення україномовної освіти є видання високоякісної навчальної та методичної літератури з українознавчих предметів. Для вирішення цієї проблеми закордонні українські громади потребують сьогодні кваліфікованої допомоги фахівців з України в особі україномовних письменників, викладачів, перекладачів, редакторів, художників, методистів тощо.

По-третє, спираючись на угоди, укладені МОН України й відповідними міністерствами країн проживання українців, необхідно розробити міжнародні стандарти вимог до знань з української мови. В подальшому визначені стандарти мають зараховуватись закордонним українцям не лише при вступі в університети країн проживання, але й при вступі до вузів України.

По-четверте, з метою подальшого розвитку закордонного українства і більш повного забезпечення його національно-культурних і освітніх потреб, необхідно формувати широку інфраструктуру українського національного життя в країнах поселення, яка б включала в себе Центри української культури у всіх регіонах, школи, мас-медійні засоби – газети, радіо- і телепередачі, функціонування молодіжних, дитячих, спортивних товариств.

Крім того, вважаємо за потрібне наголосити, що розробляючи засади співпраці із співвітчизниками за кордоном, українська держава має спрямовувати свою освітню політику не лише на тих українців, що постійно проживають за межами України і яких ми відносимо до закордонної української громади, але, і можливо в першу чергу, на тих, хто відноситься до четвер-

тої хвилі української трудової еміграції. А тому, Україна має подбати про практичне вирішення освітніх завдань у роботі із закордонними українцями та забезпечення просування українського освітнього простору шляхом створення Координаційного центру в самій Україні, або ж на базі існуючих українських освітніх закладів за рубежом, таких як Український Вільний Університет, за участю українських товариств за кордоном, який би розробляв стратегію і тактику освітнього процесу в кожній з країн проживання у відповідності до чисельності української меншини, її зорганізованості та потреб впливу України.

Як було виявлено в ході проведених досліджень, однією з важливих функцій держави є захист національно-культурних інтересів своїх громадян та допомога в реалізації цих потреб тим українцям, які проживають за межами України, проте не втратили своєї національно-культурної ідентичності. Що стосується нашої держави, то на сьогодні в Україні створена відповідна нормативно-правова база захисту прав та задоволення культурно-освітніх запитів закордонних українців, яку складають: Конституція України (ст. 12), Закон України «Про правовий статус закордонних українців», Державна програма співпраці із закордонними українцями на період до 2010 року, Національна концепція співпраці із закордонними українцями (Указ Президента України від 13.10 2006 р. № 875/2006).

Отже, можемо стверджувати: українська держава виробила певні форми опіки над українознавчою освітою за кордоном, а саме: 1) забезпечення на законодавчому рівні права українцям за межами України здобувати освіту у межах свого культурно-традиційного простору; 2) створення матеріально-технічної бази для можливостей реалізації освітніх потреб (Державні програми); 3) укладання міждержавних угод, якими передбачається взаємне зобов'язання сторін щодо забезпечення прав і сприяння духовно-культурному розвитку українців у країнах проживання і відповідної національної меншини в Україні; 4) створення міждержавних комісій з питань забезпечення прав етнічних меншин в рамках укладених міждержавних угод.

Безперечно, виконання Державної програми співпраці із закордонними українцями на період до 2010 року, реалізація Національної концепції співпраці із закордонними українцями сприятимуть залученню українського зарубіж-

жя до суспільного життя в Україні та ефективного використанню їхнього інтелектуального, духовного і культурного потенціалу в інтересах України і українського суспільства. Відтак – першочергове завдання української держави полягатиме у відстоюванні власних національних інтересів і освітніх традицій.

1. Боднарчук І. До рідних причалів: Репортажі з обстеження шкіл у Канаді / Іван Боднарчук. – Торонто; Вінніпег, 1979. – 256 с. 2. Божук Л. З досвіду проведення курсів підготовки вчителів українського зарубіжжя на базі Київського національного університету // У майбутнє – в ім'я України!: матеріали III Всесвітнього форуму українців, 18–20 серп. 2001 р.: збірник / Людмила Божук. – К., 2001. – С. 126–128. 3. Вейль С. Укорінення. Лист до клірика / Сімона Вейль; [пер. Є. Єременко, О. Ігнат'євої та Н. Гончаренко]. – К.: «Д. Л.», 1998. – 297 с. 4. Ветухів М. Думки про сучасні шляхи української науки // Михайло Ветухів перший президент УВАН у США / Михайло Ветухів. – Нью-Йорк; К.; Львів, 2004. – 383 с. 5. Гелнер Е. Нації та націоналізм: Націоналізм / Ернст Гелнер; [пер. з англ. Г. Касьянов]. – К., 2003. – 300 с. 6. Голубничий В. Українська культура в діаспорі / Всеволод Голубничий // Листи до приятелів. – 1964. – Кн. 5–6. – С. 35–39. 7. Голубничий В. Суть української культури й українська культура в діаспорі: доповідь на підготовчій сесії для справ культури в Торонто 30 березня 1964 / Всеволод Голубничий. – Торонто: Об'єднання українських педагогів Канади, 1965. – 51 с. 8. Грушевський М. Про українську мову і українську школу / Михайло Грушевський; [передм. Я. Гояна]. – К.: Веселка, 1991. – 43 с. 9. Іларіон (Митрополит). Книга нашого буття на чужині: Бережимо все своє рідне!: Ідеологічно-історичні нариси. – Вінніпег: Українське Наукове Богословське Товариство, 1956. – 167 с. 10. Кримський С. Формування українського гуманітарного простору – шлях до національної консолідації: Круглий стіл в Національному інституті стратегічних досліджень з обговорення Послання Президента України до Верховної Ради України. – Режим доступу: <http://www.niss.gov.ua/Table/161106/161106.htm>. 11. Кубійович В. Думки до культурної політики української діаспори / Володимир Кубійович // Листи до Приятелів. – 1964. – Кн. 3–4. – С. 6–13. 12. Національна концепція співпраці із закордонними українцями // Інформаційно-аналітичні матеріали до парламентських слухань на тему: «Закордонне українство: сучасний стан та перспективи співпраці». – К., 2009. – 63 с. 13. Піскун В. М., Ємець Т. М. Етапи розвитку українознавства / В. М. Піскун, Т. М. Ємець // Українознавство: [навч. посіб. для вищ. навч. закл.] / за ред. М. І. Обушного. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2008. – С. 67–92. 14. Понятенко П. Культура, національність та асиміляція / П. Понятенко. – Вінніпег, МАН: Українська Видавнича Спілка, 1917. – 50 с. 15. Русова С. Суспільні питання виховання / Софія Русова // Життя і знання. – 1929. – Ч. 6. – С. 161–163. 16. Світова Виховно-Освітня Сесія // Перший Світовий Конгрес Вільних Українців: матеріали / [ред. кол. І. Г. Сирник (голова) та ін.]. – Вінніпег; Нью-Йорк; Лондон, 1969. – С. 261–272. 17. Семчишин М. Тисяча років української культури: Історичний огляд культурного процесу / Мирослав Семчишин. – 2-е вид. – К.: АТ «Друга ріка», МП «Фенікс», 1993. – 550 с. 18. Сірополко С. Дальтон плян в шкільному вихованні / Степан Сірополко. – Львів, 1928. –

35 с. **19.** Сірополко С. Завдання нової школи / Степан Сірополко. – Нова Ушиця на Поділля, 1919. – 20 с. **20.** Сірополко С. Зворушлива солідарність / Степан Сірополко // Діло. – Львів, 1931. – 10 квітня. **21.** Сірополко С. Національне виховання і позашкільна освіта / Степан Сірополко // Діло. – Львів, 1925. – Ч. 26. – С. 1–2. **22.** Сміт Е. Національна ідентичність / Ентоні Д. Сміт; [пер. з англ. П. Тарашук]. – К., Основи, 1994. – 223 с. **23.** Срібний Р. В нашому світі / Р. Срібний // Листи до приятелів. – 1965. – Кн. 3–4. – С. 44–45. **24.** Стебельський Б. Українська культура – джерело самобутності і світогляду українського на-

роду / Богдан Стебельський // Визвольний шлях. – 1975. – Кн. 4 (325). – С. 411–430. **25.** Український світ. Методичні розробки для вчителів недільних шкіл українського зарубіжжя із вивчення українського алфавіту [навч. посіб.] / Л. В. Сорочук, В. М. Піскун, А. В. Ціпко, О. В. Щербатюк, Т. С. Воропаєва. – К.: Українська Видавнича Спілка, 2004. – 104 с. **26.** Український світ. Навчально-методичний комплекс для вчителів недільних шкіл українського зарубіжжя. Ч. 1 / Л. В. Сорочук, Л. В. Божук, В. М. Піскун, А. В. Ціпко, Т. Л. Шептицька. – К.: МП «Леся», 2009. – 152 с.

Людмила Сорочук

Фольклорно-обрядова традиція в культурному просторі українців

У статті розглядаються питання архаїки культурного надбання українців. Наводяться приклади давніх уявлень про світ, релігійні культури та особливості міфологічної свідомості наших предків, що сформували ритуальну поведінку, пов'язану із життям та віруваннями. В зв'язку з цим, впродовж тисячоліть, сформувались та утвердились календарно-обрядові традиції, які лягли в основу етнокультури.

The question of the archaic character of cultural acquisition of the Ukrainians is examined in the article. There are given the examples of old ideas about the world, religious cults and the features of mythological consciousness of our ancestors, which formed their ritual behavior, related to their life and beliefs. In the connection to it the calendar-ceremonial traditions were formed and became confirmed during millenniums, what underlined ethno-culture.

У контексті відродження української національної культури постає проблема дослідження фольклорно-обрядової традиції, яка є надзвичайно потужним інформаційним джерелом, що дійшло до сьогодення у формі окремих вкраплень образів та символів в обрядах й фольклорних текстах різних жанрів, які свідчать про наявність первинних закодованих знаків духовної пам'яті наших предків. Архаїка календарно-обрядової й родинної творчості становить з обрядом нерозривну єдність, в якій простежується зв'язок нащадків із предками, закони упорядкованості світу, а отже, відображає світогляд українців.

Усна народна творчість як частина культурної спадщини українців є колективним витвором, культурофондом багатьох людських поколінь. Упродовж тисячоліть вона була чи не єдиним засобом узагальнення життєвого досвіду, буття наших пращурів, їхнього світосприйняття та втіленням народної мудрості, народних традицій. З цього приводу відомий дослідник української етнокультури С. Килимник говорив: «Ці давні пісні-містерії, ігри та звичаї збереглися в душі кожного українця; не затратились вони на тому довгому, безконечному тернистому шляху нашої нації, бо вони інтуїтивно, несвідомо, нам незрозуміло є тією святою і безконечною ниткою вічності, що пов'язує

душі наші сьогодні з душами наших далеких пращурів, які створили цю культуру. Ось чому не затратилось усе це» [4, с. 177].

Уснопоетичне художнє слово, усна народна творчість або фольклор є однією із складових етнокультури. Український фольклор за змістом і характером ширення та функціонування тісно пов'язаний із різними етапами та способом життєдіяльності людей і становить вагомую частину народної традиційної культури українців. Важливі події в житті людини, родинні цінності, господарська діяльність, народний світогляд, релігійні вірування, естетичні прагнення, осмислення минулого, мрії про майбутнє – усе це знайшло увічнення у народній творчості.

Для фольклорно-обрядової традиції характерні колективність, варіантність, анонімність, синкретизм. Дійсність у фольклорі відображається словесно-музично-хореографічними формами творчості, які виражають світогляд народу, його життя і побут. М. Грушевський, досліджуючи історію української літератури, зазначав, що в кожного народу перед його писемною традицією лежить довгий ряд безписемної творчості, який сягає пракультурних глибин [2]. Справді, узагальнивши багатовіковий людський досвід, усна народна словесність, ритуали, обрядодії відбивають не лише історію, а й мен-

тальність, національну свідомість, мораль, етикет та звичаєво-правові установки спільноти.

Найхарактерніша ознака фольклору – це його усна форма творення. За допомогою фольклорних творів, які були і є «мистецтвом пам'яті», народ віками передавав від покоління до покоління досвід свого життя, погляди на добро і зло, людські цінності тощо. Характерним є те, що для усної народної творчості властиве поєднання колективного та індивідуального. Індивідуальне, створене однією людиною, швидко поширюється, доповнюється і стає колективним культурним інформаційним витвором, адже тексти творяться людьми, а отже, народною мовою, увібравши діалектні особливості, наголоси та інтонації.

Фольклорно-обрядова традиція розгортається і передається через тексти, образи й символи, які зумовлюють характер функціонування, спосіб моделювання навколишнього світу, створюючи можливість з'ясувати, як сприймали світ наші предки, як формувалось міфологічне мислення. Таке мислення існує у масовій свідомості і в наш час, поряд із філософськими пошуками, науковими знаннями, що базуються на аналізі фольклорних текстів, враховуючи психологічні та ментальні особливості українців.

Таким чином, інтерес різних наукових досліджень з календарно-обрядової поезії, рідно-обрядової творчості зумовлюється тим, що в ній збереглися прадавні основи міфологічного мислення наших предків. Така основа хоча й уривчасто, однак дає можливість репрезентувати нашу етнокультурну. Тому дослідження українського фольклору було і є предметом багатьох наукових пошуків у філософії, етнології, лінгвістиці, етнопсихології та ін. Так, В. Гнатюк, характеризуючи поширені теорії про народну творчість, пов'язану із найдавнішими віруваннями, говорив, що жодна з них не може бути універсальна, бо не можна постановити всіх творів усної словесності пояснити одним способом [1, с. 133]. Отже, особливий інтерес викликають наукові пошуки, обґрунтовуючи те, що у фольклорних текстах є структури, які продукують прадавні міфологічні уявлення на основі архетипів. Досліджуючи усну народну словесність, особливий інтерес викликають розвідки, які обґрунтовують той факт, що у давніх текстах закодовані структури, які концентрують і продукують праісторичне минуле, глибинні корені нашої культури – архетипи. Архетипи календарно-обрядової поезії є константами пізнавальної практики українців. Вони, сформувавшись у

первісному міфологічному світі, оновлюючись, збагачуючись упродовж розвитку цивілізації, допомагають зрозуміти давню культуру, особливості світогляду наших предків, їхнього міфологічного мислення, цілісного сприйняття світу. Така сукупність утворює певну цілісність і нерозривність людського буття із навколишнім світом. Архетипи сформувалися у найдавніші часи і визначають структуру моральної, естетичної та пізнавальної діяльності людини. Це праобрази, вроджені психічні структури, які є результатом історичного розвитку людства.

Поняття архетипу розглядається як *архе* (першообраз, першоджерело, першооснова культури, менталітету) в цілому, як основа становлення і розвитку культурних та соціальних моделей, що оформлюють людське буття. Архетипи (першообрази) – термін, що широко використовується в теоретичному аналізі фольклористики, етнопсихології, а останнім часом у філософії, соціології, мистецтвознавстві.

Календарно-обрядова поезія була пов'язана не лише з процесом праці мисливця, хлібороба, скотаря, а й відображала трудову діяльність людини, її матеріальні потреби, родинні стосунки, світосприйняття та світорозуміння. Як елемент архаїчної культури, календарно-обрядова поезія охоплює систему світоглядних уявлень, понять, архетипів, образів, символів тощо, а зміст не розкриється, якщо не враховувати її міфологічної основи. Календарно-обрядова поезія, яка передалася від покоління до покоління і збереглася у фольклорних текстах, дає можливість з'ясувати, як сприймали наші предки навколишній світ, яким він їм уявлявся, як формувалося міфопоетичне мислення, бо саме у міфопоетичному світі земля, вода, дерева, рослини, птахи, тварини обожнювалися і сприймалися як священні істоти. Життя асоціювалося з диханням (духом), тому предки одухотворяли і тварин, і рослини, і явища природи (грим, блискавку, дощ, вітер) тощо. У всьому цьому люди знаходили ознаку живого – рух, а світ розуміли через порівняння і зіставлення себе з ним. Так склалася система зіставлень, антиподів: небо-земля, вогонь-вода, день-ніч, свій-чужий, верх-низ та ін.

Таким чином, у календарно-обрядовій поезії немає рис індивідуального вибору, індивідуальної творчості. Вона має в собі норми, цінності, установки, архетипи, сформовані в процесі історико-культурного розвитку певної спільноти, тому архаїчні тексти календарно-об-

рядової поезії і є відображенням міфологічного мислення.

Як зазначалося вище, архетип – це те, що з'єднує рід у єдине ціле і робить можливим спілкування між поколіннями. Останнім часом популярність терміну *архетип*, його розтлумачення в багатьох працях науковців дає привід досліджувати і давати нову характеристику архетипним образам, які наповнюють архетипну матрицю.

Можна констатувати той факт, що під впливом релігійних вірувань та суспільно-історичних змін усні тексти змінювалися, при цьому деякі взагалі зникали, натомість з'являлися нові. Як уже зазначалося, багато давніх фольклорних текстів було втрачено. Але на початку ХІХ ст. (1827 р.), після виходу в світ збірки «Малороссийские песни изданные М. Максимовичем» [6], почалися регулярні записи творів усної народної словесності багатьма дослідниками та фольклористами. Тому збережений матеріал, багатий образно-символічним наповненням, й репрезентує основні архетипи етнокультури українців.

Кожна культурна епоха має характерні архетипи, образи, символи, цінності, міфи, що зумовлюють властиві для даного етносу способи інтерпретації традицій, звичаїв, обрядів, способу життя та ментальність. Мова йде про надбання українського фольклору, наповненість усної народної словесності образами, символами, архетипами та цінностями.

Концептуальне вивчення архетипів етнокультури дозволяє аналізувати фольклорні тексти, в яких заковано моделювання світу нашими пращурами. Найбільш архаїчним компонентом моделювання світу була позиція «верх – низ». Верхній світ в усній народній словесності асоціюється із символами неба («вирій», птахи, ангели, Бог). Нижній світ (світ темряви, світ предків) асоціюється із символами потойбіччя (змії, жаби, демонологічні істоти). Між Верхнім і Нижнім світами є світ Земний (людський). У цьому світі й проходить життя людей, де вони за допомогою різних фольклорно-обрядових дій вступають у зв'язок із Верхнім і Нижнім світами. Такі уявлення про світобудову та ставлення до світу наших далеких пращурів розкриває архетип Світового дерева.

У багатьох фольклорних текстах образ Світового дерева уособлює універсальну концепцію світобудови, просторової орієнтації, що відбивається в різних його проявах (небесне дерево, дерево пізнання, дерево життя, дерево

роду), а також у образах (вісь світу, світовий стовп, світова гора, яйце, райське дерево, Чумацький шлях). В українській традиції Світове дерево є цілісним і неподільним, де чітко виділяються добрі сили (верх), злі сили (коріння) та земний світ людей (стовбур). Як бачимо, всі структурні рівні Світового дерева склали картину Всесвіту. Концепцію образно-символічної структури Світового дерева, докладний семантичний аналіз, реконструювання та цілісність системи подає І. Мойсеїв у праці «Храм української культури (філософія семіосфери)». Автор називає низ «ґрунтовний рівень» – зерно (насіння і камінь), що означає символіку циклічності культурного життя; «серединний рівень» (земля, дорога і річка), що означають просторові й часові виміри; «верхній рівень» (вершина і злет, сонце і зірка) [8, с. 447–448]. Тому, природно, наші предки космос або світ уявляли в образі живого організованого об'єкта, схожого на дерево. Інколи в давніх світо-творчих колядках космос називали деревом життя. Прикладом є колядка, записана І. Нечуєм-Левицьким:

Колись то було з початку світу;
Втоди не було неба ні землі,
Серед моря та два дубочки.
Сіли, впали та два голубойці,
Два голубочці на два дубочки,
Почали собі раду радити,
Як ми маємо світ основати? [9, с. 74].

Образ Світового дерева («святе деревце») в обрядодіях календарного циклу уособлював прагнення людей сприяти урожайності та родючості. Про це найкраще оспівується в українських колядках, щедрівках та веснянках.

У багатьох колядках Світове дерево наближається до господарського двору, і як райське дерево, дерево життя безпосередньо репрезентує родину господаря. Видатний український історик М. Грушевський у одному із досліджень зазначив: «Ми можемо собі тепер уявити, як се предвічне дерево, від котрого веде свій початок земля, небо і всі світила, і всі головні пожитки людські, запливло кінець кінцем на нинішній двір господаря, тримаючи на собі й леліючи його родину» [2, с. 236].

У родинно-обрядовій творчості Світове дерево сприяє добробуту в родині. Тому «дерево» часто використовують під час проведення весільної обрядовості, де цей атрибут називається «весільним деревцем» чи «вільцем».

Культ Роду (рожай, рід) у міфопоетичному світі поставав творцем всесвіту, опікуном долі,

дерева життя. На думку деяких дослідників, Божество Роду перетворилося в хатнього домовика, який, за повір'ям, жив біля домашнього вогнища, був його охоронцем. Род уособлював і нащадків одного предка, тобто був пов'язаний з усім родом. Він єднав померлих предків, живих нащадків і майбутні покоління [11, с. 9].

Наведемо приклад, як через образи й символи у фольклорі розгортається притаманний українцям архетип Роду. У текстах багатьох колядок оспівується та пошановується рід:

Да бувай здоров і віку довгого, сам собою,
І з своєю жоною, з усім родом [10, с. 8].

Для різдвяно-новорічної обрядовості характерне возвеличення й шанування «Дідуха» (зібрані у сніп чи пучок колосся пшениці або жита). Господарі за звичаєм ставлять «Дідуха» на покуті, який є не тільки прикрасою домівки, а й символізує свято Коляди, предків роду, старійшину роду. Раніше люди вірили, що «Дідух» оберігає всю родину. А під час проведення поминальних днів архетип Роду символізується через запалені свічки у свічниках. Безперечно, в українській традиції пошанування роду збереглося ще з давніх часів, коли архетип Роду був невіддільним від архетипу Світового дерева. Із плином часу, зі зміною культурних традицій Бог родючості став покровителем родини. Тому родова, родинна тематика звучить у багатьох родинно-обрядових піснях, казках, прислів'ях, приказках, драматичних дійствах «Водіння кози».

Таким чином, образи й символи в українській фольклорно-обрядовій традиції утворюють образно-символічну систему, відображають архетипи, на основі яких розкривається прадавній (міфологічний) світогляд наших пращурів.

Український фольклор різноманітний за жанровою характеристикою. Він складається з двох великих підрозділів: *поетичного* (віршованого), що найяскравіше виражений у пісенності; *прозового*, що об'єднує різні оповідні види народної творчості казки, легенди, перекази, усні оповідання, анекдоти. Український вчений, дослідник фольклору Ф. Кирчів вирізняє ще і третій підрозділ художньої словесної творчості – *драматичний*, що виступає у формі окремих діалогів, п'єс, сценек для вертепу, народних ігор [5, с. 193–220].

Варто зазначити, що характерною ознакою поетичного фольклору є віршована форма. Безперечно – це народні пісні, адже саме пісня займає особливе місце в житті українців. На-

родна пісня увібрала в себе естетичне світосприйняття українців. Вона є джерелом натхнення, взірцем творчості та високої духовності народу. Народні пісні характеризуються правдивістю та реалістичністю людських переживань та почуттів. Пісенна творчість українців збагачувалась протягом століть, тому її розглядають як безцінне надбання української музичної культури.

Як зазначалося вище, архаїчні уявлення, релігійні культи та давня міфологія зумовили ритуальну поведінку наших далеких пращурів, яка відображає умови життя та побуту. Впродовж певного часу сформувались та утвердились календарно-обрядові традиції, які увібрали в себе особливості природної циклічності, різні етапи землеробської праці. Особливістю родинної обрядовості є те, що в ній об'єдналися ритуально-обрядові дії з піснями, які виконуються з нагоди основних етапів життя людини.

Фольклорно-обрядова традиція своїм змістом, певними ознаками донесла багато елементів архаїки, які здавна перебувають під охороною обряду. Тому календарна та родинна поезія разом з обрядами є неподільною цілісністю, що збереглася в народних традиціях, де значна увага приділяється єдності людини і природи, космогонічним уявленням, таємничості народження і смерті, нерозривному зв'язку нащадків із предками та пошукам відповідей на запитання щодо світобудови.

Багатий і різноманітний народнопісенний матеріал українців представляє й обрядова поезія. Архаїчні уявлення, релігійні культи та давня міфологія зумовили ритуальну поведінку наших пращурів, пов'язану з життям, побутом та різними видами праці. Спочатку це були своєрідні обрядові пісні – замовляння, що мали сакрально-магічне значення і супроводжувались ритмічними рухами, імітацією явищ природи, певних трудових навичок. Такі ритуальні тексти лягли в основу календарно-обрядової поезії. Зміст календарно-обрядової поезії розкривається ширше, враховуючи її міфологічну основу й образно-символічного наповнення. Календарно-обрядова поезія утворює замкнене коло, характеризує циклічність природи, відображає чергування періодів роботи та відпочинку, об'єднуючись навколо чотирьох найбільших свят – Новий рік-Коляда, Великдень, Купайло та Спас.

До зимового циклу календарних пісень належать колядки та щедрівки. Це – новорічні вітання, побажання успіхів та щедрих врожаїв у

новому календарному році, величання господарів, їхньої родини, прославлення землеробської праці та її здобутків. Весняний цикл складається з веснянок і хороводних танців та ігор. За змістом веснянки характеризуються і служать для закликання весни, пробудження природи, оспівують підготовку до польових робіт, а також згадуються почуття молодої дівчини чи хлопця щодо майбутньої пари та сподівання на щасливу долю. В Україні поширеними є «русальні пісні», а на межі між весною і літом – петрівчані пісні. В них оспівується весняна природа, народний звичай, велике місце відведено темі кохання.

Великий пласт в обрядовій поезії займають купальські пісні. У піснях присутні мотиви купання, плетення та пускання вінків на воду, вибір пари. Оспівується молодість, краса дівчини, сила та розум молодого хлопця, а також буння природи. Купальські пісні, що збереглися до наших днів, є сакральними і виявляють тісний зв'язок із давніми архаїчними віруваннями, коли цей період вважався поєднанням життєдайних стихій води і сонця (чоловічої енергії та жіночої родючості). Такий сюжет часто лягає в основу багатьох купальських пісень.

Окрему групу обрядової пісенності становлять пісні жнивварського періоду, присвячені збиранню врожаю, возвеличенню людської праці та подяка за щедроти землі. У жнивварських піснях разом з возвеличенням праці на землі оспівуються образи сонця, місяця, ясних зірок, веселки, які супроводжували людей у їхній роботі. Місяць постає в образі срібного серпа, а зірки порівнюються з копами пшениці.

Однією з найдавніших в усній народній творчості є родинно-обрядова поезія. Це система ритуально-обрядових дій у пісенно-музичному супроводі, які виконуються під час основних подій в житті людини – від народження до смерті. Як і календарно-обрядова творчість, родинна обрядовість зародилася й виникла на основі давніх вірувань та культів і тісно пов'язана з магією.

До родинно-обрядових пісень належать фольклорні твори, пов'язані з народженням дитини, колискові, весільні та плачі й голосіння. На жаль, останніх зразків залишилося мало. Фольклорні тексти, які виконувались під час народження дитини – наближені до замовлянь, функціонально мають магічний характер і містять символічне значення. Загалом, обряди, пов'язані з появою дитини на світ, що супроводжува-

лися уснопоетичним художнім словом, є архаїчними і відображають давні вірування та магію. Варто зазначити те, що окрему групу складають колискові «материнські пісні», яким властива тематична й сюжетна різноманітність, барвистість образів і символів. Українські колискові пісні мають велику естетичну, пізнавальну та виховну цінність.

Найрізноманітніший серед родинно-обрядових пісень є весільний цикл. Весільні пісні переплітаються з обрядовими, утворюючи ціле весільне дійство, народну драму. Українське весілля як цілісна родинна драма складається з цілої системи обрядових дій, монологів, весільних пісень, хореографічних елементів та ігор є довготривалою святковою церемонією.

Весільна обрядовість має, переважно, характер замовлення щастя, багатства, доброї долі для молодих. Хотілося б згадати, що весільні пісні відзначаються великою різноманітністю образів нареченого й нареченої, їхніх батьків, весільних гостей, передаючи своїм змістом високі естетичні вподобання, моральні цінності та шанування роду. У весільній обрядовості збережені елементи вшанування предків, старійшин роду, батьків наречених, а також чужинців (непрошених людей, запорожців). Варто відзначити, що весільні пісні розкривають образи й символи води, вогню, хліба (зерно, весільний коровай), а в піснях нареченого часто називають голубом, соколом, а наречену – голубкою, калиною.

Ще один різновид родинного фольклору – плачі й голосіння, що виконуються у похоронному обряді як прощальні речитативи. Голосіння характеризуються протяжним промовлянням і мають давнє архаїчне походження.

Отже, фольклорно-обрядова традиція знає трансформації та оновлення в різні епохи, але не втрачає остаточно своїх позицій. «Трансформація давніх вірувань не означає зникнення величезного шару народної культури, – зазначає С. Мишанич, – це поступовий перехід давніх сюжетів і мотивів, образів і світоглядних уявлень у нову систему художньої творчості – фольклор. Колись нерозчленований масив народної міфології став згодом тією основою, з якої витворилася жанрова система фольклору – казки, легенди, переклади, оповідання, балади, героїчний епос, обрядовий цикл тощо» [7, с. 204–205]. Такі погляди підтвердила у своїх дослідженнях Л. Дунаєвська, яка говорила, що фактор міфологічної природи сюжету – це те, що об'єднує легенду, повір'я й казку [3, с. 35].

Продовжив цю думку і В. Давидюк, стверджуючи, що значна частина первісних міфів захована в українських казках, календарних обрядах і піснях, замовляннях, легендах, оповідях і навіть у найдавніших загадках.

Таким чином, трансформуючись упродовж століть, багато кращих зразків української народної творчості збереглися й набули високої естетичної цінності в художній словесності. Багатство й різноманітність фольклорних текстів, поєднуючись із обрядами, стали традицією культурного надбання українців, залишаючись при цьому важливим засобом задоволення культурних потреб. Українці як нація, розвиваючи свій культурний простір, намагалися виявити власну неповторність, віддзеркалюючи свої відчуття, переживання, мрії у слові, пісні, обряді, а отже, протягом тривалого часу утворився фольклорний фонд, народні звичаї та традиції, які є ваговою частиною етнокультури.

1. *Гнатюк В.* Вибрані статті про народну творчість / Володимир Гнатюк. – К., 1966. – 246 с. 2. *Грушевський М.* Історія української літератури в 6 т. / Михайло Грушевський. – К., 1993. – Т. I. – 390 с. 3. *Дунаєвська Л.* Українська народна казка / Лідія Дунаєвська. – К., 1987. – 35 с. 4. *Килимник С.* Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. У 2-х кн. / С. Килимник. – К., 1994. – кн. I. – 392 с. 5. *Кирчів Ф.* Усна народна словесність / Ф. Кирчів // Лемківщина. Історико-етнографічне дослідження. У 2-х т., Духовна культура. – Львів, 2002. – Т. 2. – 420 с. 6. *Максимович М.* Малороссийские песни изданные М. Максимовичем. – М., 1827. – 239 с. 7. *Мишанич С.* Усна народна творчість / С. Мишанич // Культура і побут населення України. – К., 1993. – С. 204–205. 8. *Мойсеїв І.* Храм української культури (філософія семіосфери) / І. Мойсеїв. – К., 1995. – 464 с. 9. *Нечуй-Левицький І.* Світогляд українського народу. Ескіз української міфології / І. Нечуй-Левицький. – К., 1992. – 87 с. 10. *Сумцов М.* Научное изучение колядок и щедривок / Микола Сумцов // Киевская старина. – К., 1886. – № 2. – 330 с. 11. *Ткач М.* Дерево роду / Микола Ткач. – К., 1995. – 112 с.

Анатолій Ціпко

Форми українознавства у XIX–XXI ст.: від українських студій до українології

Матеріал присвячено розвитку й поступуванню українознавства як науки в його історичних завданнях та формах.

The material is devoted to development of Ukrainology as science and especial investigative complex in the historic forms.

У XIX ст. античне гасло «Nosce te ipsum» – «Пізнай себе», але з окремим наголосом – «самого себе» зазвучало на повну силу. Застосовуваним це провідне гасло було і Г. Сковородою у XVIII ст., його переклад звучав властиво до мовного способу доби – «Узнай себе». Романтична доба знову надала йому повноти завдання. Поряд з ним відоме так само ще з античної доби поняття світ – Orbs набуло значення не лише світу чи Всесвіту, але окремого світу, спостереженого з кожної окремої частки землі. Це світ кожного народу – його власний світ та життєвий простір у ньому. Але найбільш показовим було те, що форми поняття світ та бачення світу – світогляд починають шукати не лише у писаних джерелах, але і в усній традиції – фольклорі – у всій народній творчій спадщині загалом. Обидві ці групи визнано джерелами світоглядної інформації.

Ще одне питання, піднесене до вістря у цьому часі, – це держава й історичні форми державності. Найголовнішим у цьому напрямі було якомога більше скоротити «список неісторичних народів», а завдяки цьому позбавити їх тавра недержавних народів, народів неспроможних самостійно до державності. Історичні знання про державність були особливо потрібними у той час, адже поняття про українців як державний народ ще було слабко уявлюваним навіть серед самих українців.

І в цьому спрямуванні особливе місце слід визнати за Київським університетом, який поза «офіційним завданням» – «обрусенієм края» стає, незважаючи на зовні «вірнопідданий» вигляд, осередком скріплення української справи через науку. Передовсім, у цьому річищі розпочав роботу перший ректор М. Максимович – це його праця в Київській археографічній комісії. Потрібні були факти, що робили б справедливо

потвердженими усі докази давнини українців як самостійного культурно-історичного утвору, а не переінакшених лише за польського впливу залишків колишнього «київського» населення, що не втікло від монголів та татар на Північ. Далі були М. Костомаров та В. Антонович, М. Драгоманов, М. Грушевський та інші. Справа тодішньої науки була потрібною й очікуваною, на неї безпосередньо й опосередковано покладалося великі сподівання в українській спільноті, що вже поволі після занепадої Гетьманщини почала оглядатися й на попередній час, але щонайбільше – дивитися наперед, шукати своє власне історичне майбуття.

Хоча перед тим – у столітті XVIII і попередньо «механізми» розвитку науки перебували переважно «на висотах» – такою була наука механістична – попередниця природничо-технічного напрямку. Так виглядала справа і стосовно науки гуманітарної у теперішньому її такому розумінні. Поступово науковий запит спускається «до низів» – передовсім суспільного буття, де узагальнене стикається з докладним.

Особливе зацікавлення тодішньої науки спрямовується у річище натурфілософії, де починає увиразнюватися й антропологічний напрям. Землі й народи – як нерозкриті явища посідають значну частку лекційного часу в університетських аудиторіях та напружують увагу професорів-дослідників. Зауважуються як джерела місцевого походження, так і свідчення авторів-мандрівників з інших земель-держав.

Багато таких джерел, що сягають за часом походження ще античної доби, а також свідчення військових та митців нового часу, безпосередньо стосувалися й України та українців. Це вони становлять фактажеве підґрунтя, як власне і самі українські джерела – наявні в усній та писемній традиціях. Вони і є основою для роз-

гляду української буттєвої сутності та історичної ролі. Але всі вони, з огляду на особливості розвитку тогочасної науки у світі загалом, склали лише фактажевий рівень науки про Україну та українців. Всі ці джерела з наявними в них даними були накопиченими свідченнями – дійсним історичним фактажем – фактажевим українознавством.

Але, з огляду на розвиток землезнавства, знання про народи та «суспільствознавство» у XIX ст. у світі, цей інформатив починає підноситися на рівень концепційного осмислення та виваженого історичного спрямування у досвіді науки. У XIX ст. наукове «себезнавство» набуває виразних ознак та концептуалізації. Одним з перших, хто розпочав «концепційне підсвітлення» попередньо накопиченого фактажевого українознавства, був М. Максимович. Роблячи це з поривань місцевого – київського патріотизму, Максимович, часом не завжди свідомо, закладає основи витворення саме українського знання, тобто знання україноцентричного, здобутого в науці, як показує досвід, переважно й українцями.

При потребі XIX ст. українознавство виникає як освітня форма, але й як науковий формат, поєднуючи в собі людинознавство з розглядом поведінкових орієнтирів та смислів, а також природжених хистів, таланів народу – у господарстві та мистецтві (М. Костомаров «Две русские народности») та державознавство (М. Костомаров «Книги битія...»). По суті своїй на початках – це було культурне землезнавство з усіма формами життя як творчості та діяльності, породженими на окремій землі і нею. Але все це загалом виступає в українознавстві як потужне середовище породження державницької ідеї та розбудови держави.

У подальшому українознавство у своїх завданнях – це філософсько-наукова саморефлексія – самороздумування й осмислення, де виникає як основна категорія українськість – це загалом і чуттєвість, і мисленнєвість, і поведінкові прояви українців – їхній екзистенціал.

Окрім історії та філології, передовсім мовознавства, в українознавстві системотворчо працювала й працює філософія. А також ще одна ділянка філології – літературознавство як рушій свідомісних змін в українському історико-культурному досвіді. Саме завдяки художньому слову багато українців утвердилося в українському, і пробудило в собі природно наявну, але приспану чи «зачаєну» українськість. В українознавчому систематизуванні провідна роль

належить і такому великоохопному явищу як культура, яке торкається і форм мистецько-художніх, і господарського культивування. Отже, українознавство у власному науковому розгляді об'єктивізує *Ars vivendi* українців – українське мистецтво жити.

Українознавство як наукове та освітнє поняття застосовував і запроваджував М. Грушевський. Серед практичних обстоювачів потреби українознавства був і С. Єфремов.

На українознавство як науковий напрям, що сприятиме подальшому культурному «призначанню» власне українців до свого та їхнього подальшого свідомісного подержавлення покладалося великі сподівання і в час піднесення українського державотворення на початку XX ст.

На жаль, через ідеологічну несумісність українознавства з пропагованим в соціалістичній Україні, цей науковий напрям було вичавлено та заборонено в тодішній Україні. І лише серед українців поселенців та політичних вигнанців у зарубіжжі українознавство збереглося і в назві, і в завданнях. Тут виникає особливий проект засвідчення історичної ваги України та українців перед самими українцями та світом – «Енциклопедія українознавства», що з'явився під проводом В. Кубійовича українською та англійською мовою. Назву й завдання українознавство береглося і в Гарвардському університеті в США, де засновано школу українознавства. Школу українознавства було започатковано і при митрополичому осередку у Саут Баунд Бруку в США. В українознавчому річці працює й Українське історичне товариство на чолі з проф. Л. Винаром. А в Канаді потужний центр українознавства – це Канадський інститут українських студій (KIUC).

З відродженням на початку 90-х рр. XX ст. незалежної Української держави з'явилася можливість відродження – повернення на рідну землю «з екзилу» і українознавства. Саме з цією метою у Києві відбувся Перший конгрес українців, що мав визчальне для українознавства в Україні значення саме на той час. В Київському університеті 1992 р. Вченою радою було одностайно прийнято рішення про створення Інституту українознавства при цьому історичному закладі освіти і науки в Україні, а отже прийнято рішення про інституційне оформлення українознавства в Університеті.

Водночас з поверненням з-поза України, українознавство набуває нових завдань та докладнішого, властивого часові, вияву і як науково-дослідна форма, і як навчальна дисципліна

в Україні, цілком ґрунтована на концепційній основі українознавчого висліду. Хоча історично, зовсім виразно і помітно, а часом – навіть надто показово, українознавство перейшло кількома етапами власного постання та розвитку.

Від українських студій та студій загалом, що ґрунтуються на латиномовному кореневому значенні studio – тобто пристрасті та пристрасному захопленні та похідному від нього понятті постає бачення й називання того напрямку, що здійснює розгляд визначеного об'єкта через опредметнене поле, – це українські студії. Таким справді був початок. Українознавство як наука в цьому розумінні не становить винятку з-посеред інших наукових та науково-культурницьких об'єктивізаційного спрямування думки і осмислення процесів. Все це супроводжувалося бажанням додати в розглядуваному прикладі «не гіршого» у порівнянні з визнаними зразками. Адже, пригадується твердження, безсумнівне за смыслом, що все спізнається краще у порівнянні. Пристрасть та захоплення у науковому водінні до здобуття очікуваного підсумку, ще більш підноситься, коли справді очікуване – як результат виявлялося ще й спертим на тверде підґрунтя фактажевого зіставлення.

Власне, поведінковий романтизм як поштовх до руху та прозорливість – візіонерство можливості появи того чи іншого результату давали свої немалі наслідки і в гуманітарній ділянці науки не менш важливо, як і в природничій. Тим показовіше, що значною мірою на початках і в гуманітаристиці, і в природничому дослідництві діяли особи, що нерозподільно належали як дослідники до обох цих наукових ділянок і споглядали на власне заняття як на єдине поле і такого ж нерозподіленого знанневого синтезу. Найпоказовіший приклад таких дій, а в суспільному розумінні – діяльності, був М. Максимович. Згодом такий же приклад нерозподіленої гуманітарно-природничого синтезу у роботі показали І. Пулюй, С. Подолинський. Це все показові ознаки науки в XIX ст. Її суттю була стрімка течія глибинного пошуку, а за можливості і окремого синтезу та спрямованого взаємопереходу методологічного інструментарію з ділянки на ділянку в науковому висліді.

«Природничість» надто виразно прислугується як інструментарна основа і в гуманітарному – філософічно-філологічному (мовно-словесному) дослідженні. Увесь «пристрасний підхід» – тобто студіювальний спрямовується на суцільність бачення процесовості культурного

розвитку світу. Разом з тенденційованим уже в той час універсалізмом, у культурі через невинний рух машинного розвитку і підкорення його наслідками дедалі більшої кількості господарчих ділянок світу, разом з цим явищем міцнішає й інакший рух за окремішню достатність у культурному розвитку. Явище це спрямовувалося на бачення і обстоювання культурного партикуляризму.

За цим уґрунтуванням посилюється тенденційність до окремо-глибинного розгляду кожного культурного набутку як виразного феномена, який не «блідішає» у зіставленні з надбаним загальносвітовою цивілізацією. Отже, з'являється ще один напрям – це вписування – контекстування кожної окремої культури у загальноцивілізаційну систему. Розглядатися почали не лише впливи (переносуване з-зовні), але зв'язки та контакти, де кожна культура як визначена історична «сталість» – окрема одиниця допускає відбірково до свого складу лише потрібні саме їй складники.

Згодом, у XX ст., у зіставленні культури та цивілізації буде зроблено вагому поступку. В багатьох випадках культуру як історичний набуток окремого народу, що проживає показово для «культурного довілля» на своїй – окремій – землі починають допускати ототожнювати з цивілізацією. Тобто добачалося кожний окремий внесок до культурного набутку загальносвітовою цивілізаційного розвитку. Та відповідно і в кожній окремій культурі добачався зміст – можливісна складова – рухова сила, тобто потенціал цивілізаційного як інструментарного у культурі.

Власне, такий партикуляризм у культурі стає підґрунтям для дієвого налаштування в творенні власного суспільного устрою, dokonano вивершеного власною державою. Початки такого переконливого руху, підкріпленого науковими висновками, що ґрунтувалися на незаперечній культурній фактології, з'являються у XIX ст. Їхнього беззаперечного підсилення, як доказової основи, потребували також і суспільний рух та державне виборювання і в XX ст. На жаль, українська культурна та державна історія не були винятком і в цьому.

І в XX ст. українцям ще треба було обстоювати, і в непоодиноких випадках, власну культурну окремішність, а так само і невідворотну потребу, що виходила з цього завдання, – ідею власної держави. Хоча думалося, що зроблене в річищі «себеспізнавальної» науки – набути науковим дослідним способом знання про лю-

дей, що живуть і творять культуру на цій – окремішій землі, було достатньою підставою і вже для століття XIX. І що всі докази, з пристрасстю наукового пошуку здобуті в той час, становлять незаперечну основу і для науки, і для суспільства. Але дискусії, поштовхувані ідеологічними чинниками, спалахували щораз. І українцям як представникам власної «себепізнавальної» науки доводилося чинити науково-обґрунтований опір і в XX ст.

Показовим, але й прикрим було те, що і для українців у XX ст. заперечувалася вибудована ними схема: їхня власна земля, постала на ній спільнота як єдинокультурне утворення, та відповідно як наслідок – «можливісно» закріплений серед них складник окремого людського увіходження у світовий контекст та взаємини в ньому на вищому рівні – це держава.

Натомість, і світові про самих українців, і самим українцям нав'язувалося бачення постійного перебування на манівцях історії, вторинного виконавства, підрядного становища. За цією схемою лише XX ст. українцям приносить визволення і не відродження історично наявної колись держави, а «подержавлення» соціалістичною революцією. Схема, у XX ст. прикладна до чималого гурту постколоніальних народів африканського континенту та тихоокеанського регіону. Хоча і тут було чимало винятків. Це і Єгипет, і царство Аксумське – Ефіопське і визнані Європою, зокрема церковним Римом, короновані володарі, що правували на землях теперішньої держави Конго. З цих держав поширювалися державні поштовхи і на сусідні народи.

Через те завдання науки у «себезнавчому» поглибленні та «своєкультурному» відстоюванні не втрачає «пристрасті» – рушійного підходу, закладеному в латиномовному корені слова *studio*.

Хоча для XX ст., позначеного рухом протиставлення заїдеологізуванням, що потроху означився вже в столітті XIX, коли дедалі частіше почали заявляти на повен голос про себе течії, що визнавали втручання – регулювання держави не особливо бажаним явищем. Особливо держави як ідеологічного чинника. І за визначенням тодішнім, і особливо теперішнім, провадиться з позицій «відокремлюваного персоналізму» до таких – непідвладних ідеологічному тискові та нашаруванням – має належати й наука.

Але це лише бачення, спрямовуване на дійсність з огляду на «окремішньо-персоналізова-

ну» тенденційність. Не позбулися ще в людському як суспільному практикуванні «ідеологічності» як наступу. І не набуто ще форми культурних взаємин, де виявляється ідейність як лише обмін – збагачення на рівні ідей, що не супроводжується тиском та розчавлюванням. Не почалося цього в час стрімкої інформатизації у другій половині XX ст., не простежується поки що такого наміру у міждержавних взаєминах і тепер – у столітті XXI. У більшості випадків ідейні несення ідеологізуються чи ідеологічно навантажуються.

Тож і спосіб протиставлення власного бачення нав'язуваному з-зовні через науково-обґрунтовану доказовість є одним з найбільш чинних і в теперішній час, як і в століттях XX та XIX.

Тоді недаремно, особливо у слов'янському світі, новозвільнені з-під різних зовнішніх державних панувань народи та їхні утворені держави покладають сподівання саме на силу науки, її доказового підґрунтя.

З цією метою зводяться пишні будови наукових установ і в Сербії, організуються наукові громади і в Болгарії та Румунії. Власне, значне сподівання на науку, як про це зауважувалося, в утвердженні своєї історичної правди покладалося і українцями. Одним з основних завдань для відновленої на початку XX ст. держави було набуття власної, а не колоніальної – імперської правди про них самих та про їхню столицю – Київ.

Це був рух за «наукоємність» як підґрунтя для власного подальшого культуротворення й державної розбудови, що властиво охопив всі європейські народи, держави яких відродилися у XIX–XX ст., був отже притаманним як явище й Україні. Саме тоді розсипалися утверджувана здавна, але по-особливому в останні два століття перед XIX ідея імперії як майже єдино можливої та досконалої форми існування держави. Імперії з величезним колоніальним пануванням поступаються перед існуванням окремих держав таких же окремих народів. Здебільшого ці держави були відродженими утвореннями.

Колоніальну правду, отже, як і колоніальне мислення, що прижилося не лише серед панівних народів, а й частини їхніх услужливих підлеглих на підвладних землях, мало замінити інше – «себешанувальне» та власно центричне. Колоніальну наукову правду, що твердилася на колоніальній науці, мала замінити теж доказова наука.

Тож, не даремно В. Вернадський в Українській державі початку XX ст. взявся за ство-

рення і розбудову проекту Академії наук як широко галузевого утворення, де значною мірою була б представлена також гуманітарна складова наукового пошуку.

Отже, підхід до наукового поля у формі студіювання – як «особистої» (до немалою ступеня саме надміру захопленій, навіть жертвовній) і окремо «наукової пристрасності» (з огляду на самозавдання науки) був властивим і українознавству, що тоді, зрозуміло, з причини наявних обставин «пристрасно» здійснювало власний науковий пошук у формі українських студій. Та то була лише форма, котру вимагав час. Вже від початку свого визначення як об'єктивованого і предметно-спрямованого наукового поля, українознавство окреслюється виразний культурно-феноменальний напрям, що систематизується в межі окремої науки.

На справу докінецьного усистемнення українознавства з власним дослідницьким полем як окремої науки спрацьовують, як вже й спрацювали ті системні підходи з власною інтегративністю та синтезом, що пропонуються у природничих наукових дослідженнях. Це той досвід використання власного наукового інструментарію, який застосували, а коли й ні, то він все таки опосередковано тяжів над ними, у XIX ст. М. Максимович та І. Пулюй, а в XX ст. – найвиразніше В. Вернадський.

Власне, до такого, наскільки ще можливо певного досистематування – вибудови повноохопної системи у другій половині XX ст. прагнула інженерно-технічна за освітою верства фахових науковців та спонуканих ними їхніх колег, що не займалися безпосередньо науковими дослідженнями. Культура як система, в якій вбачалися власні схеми курування – управління та рушійні сили, що ставали причинами до поштовхів розвитку як постійного само розкриття – провідні «техно-ідейні» складові, які запанували у «кожному цьому – окремому» часі, з'явлені на його ж (часу) вимогу.

Галузевість дає значне підґрунтя до складникового вичленювання з власних полів окремих фактологічних деталей як показових явищ з властивим їм «смісловим спорядженням», та їхнього подальшого синтезо-охоплення в завданні набуття ними значень і бачень вже на іншому сполучуваному рівні. Українознавство є наукою, в якій здійснюється завдяки міжгалузевим зв'язкам окреме фактажеве синтезування – а відтак, здобувається цілісний підсумок у баченні культурно-суспільного розвитку українців як нерозривно-ланцюжкового поєднання.

Провідним у такому ідейно-культурному розгортанні власного історичного розвитку українців є концепт місця – землі (своєї – власної землі), яка виступає «співтворною основою» – «співдопоміжним виконавцем» у ідейному зачаткуванні та «виробленні» власної культурної присутності, якою вони і означилися серед «довкільних народів» та культур. Такою, виробленою українцями, присутністю є українськість, якою вони означаються та виявляються у всіх своїх творчих діях у Бутті.

Власне, тривким переносувачем в світовій історії культури української присутності – українськості є мова. Вона виступає з завданням не лише в повідомчо-споряджувальному – комунікативному полі – тобто внутрішньому середовищі – як себев'язковий інструментарій. Мова – це головний означальник – інформатор «для зовнішніх» про самих українців як про українців у етапах світової культурної, а на сьогодні вже зрозуміло і, з огляду на нинішні обставини та й виходячи з підґрунтя колишнього державного досвіду, – державно-культурної історії світу.

Та показовим є й те, що навіть вже будучи відірваними від своєї землі, не підкріпленими нею, українці зберегли власну присутність – українськість. Прикладами є практичний побут українців на їхніх нових місцях поселення у світі. Хоча земля як генетична – породжувальна основа у творчості зберігає свою силу так само і в українському мистецтві поза Україною. Там вона як своя земля, естетизоване саме українцями, а отже – по-українському, місце світового земного обширу, існує як український поетичний світ та простір малярського бачення.

Головною вимогою на сьогодні є інформативне – знанняве насичення – існування щонайбільшрівневої інформативно-знаннявої системи. Таким вимогам цілком задовольняльно відповідає українознавство як окрема наука, що перейшла від «пристасного захоплення» полем наукового вислідку з різночасовим предметненням завдання наукового пошуку в цьому полі. Первинним, звісно, був етап XIX ст., де українознавство започатковувалося як українські студії. Згодом і в самозавданні українознавства, і у визначеннях часу заозначаються наміри набуття цим науковим напрямом дедалі системного вияву, а саме в науковому пошуку початку – середини XX ст., що виявився у розвиткові академічної науки того часу. Досистематизуванню українознавства на тому етапі завадив наступальний державний чинник, що на-

уку про український саморозвиток, та й не лише український, затвердив в офіційному переліку як напрям, що неначе займався лише описовими формами – етнографія – тобто тільки народопис, коли вдатися до перекладу похідного з грецьких мовних коренів цього терміну-назви. Щоправда, існувало і суспільствознавство та суспільні науки, але вони переважно розглядали процеси, що діяли на сприйняття винятково нових, навіяних марксизмом ідей, чи їхніх «ідей-псевдопопередників».

Все те – «інше» так і залишалося в полі етнографії і не підносилося до рівня суспільної участі як неактивне, з огляду на постійну потребу боротьби та протистояння, і як вже дуже мозаглиблене у своє – власне.

Хоча в світі надалі практично розвивалося українознавство як форма наукового вислідку. Одним з його підсумків була згадувана вже «Енциклопедія українознавства», праця над якою здійснювалася під проводом В. Кубійовича. Та для світу здебільшого науковий вислід про культурно-історичний розвиток українців й

України подавався під означенням українські студії – Ukrainian studies. Хоча цілком зрозумілим було, а насправді так і є, що системність в українознавстві вже на той час була визначеною і наявною, що до того ж провадилася і в власним завданням-рушієм.

Тож українознавство вже у ХХ ст., особливо у його другій половині, набуло виразних ознак системного явища в науці, тобто власне науки. А ще більше таких підстав з'явилося з відродженням Української держави наприкінці ХХ ст. Це, власне, були ті головні обставини, що виявилися підґрунтям до остаточного дооформлення «себезнавчої» науки про українців та Україну в Україні – державі як системного поля з інтегративним підходом, ґрунтованим на міжгалузевих зв'язках та фактажевому синтезі. То був час остаточного закріплення в понятті «українознавство» системного начала, тобто форми українознавства як українології. Отже, здійснено ступеневий перехід від споріднених та значно об'єднаних українських студій до українознавства як системної українології.

Наукове видання



УКРАЇНОЗНАВЧИЙ АЛЬМАНАХ

Випуск 3

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет підготував *Олександр Мостяєв*

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей.

Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.

Надруковано у Видавничо-поліграфічному центрі «Київський університет»

01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43

☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; (38044) 239 31 58; факс (38044) 239 31 28