

## Історія філософії

# ФЕНОМЕН УКРАЇНСЬКОЇ ІНТЕЛІГЕНЦІЇ: СПРОБА ЕКЗИСТЕНЦІЙНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Ада БИЧКО, Ігор БИЧКО

Copyright © 1997; 2010

## ПЕРЕДНЕ СЛОВО

Феномен української інтелігенції... Така тема, звичайно ж, передбачає існування цивілізованого народу з оригінальною багатою культурою, репрезентованою відомими іменами мислителів, письменників, учених, митців. І український народ, українська культура, здавалося б, цілком відповідають названим вимогам.

Та в сучасному світі, проте, нерідко зустрічаємося із ситуацією, коли не тільки пересічний обиватель – т. зв. “людина з вулиці”, а й працівники зарубіжних державних (у тому числі й дипломатичних) відомств мають дуже поверхові, нерідко далекі від реального стану речей, уявлення про Україну та українців, що практично не вирізняють їх із “російського загалу”.

Навіть у СНД ситуація в цьому плані, на жаль, мало змінилася порівняно з 1926 роком, коли радянський поет В. Маяковський у вірші “Долг Украине” писав:

*Мы знаем,  
                                курит ли,  
  пьет ли Чаплин;  
мы знаем  
                                Италии безрукие руины;  
мы знаем,  
                                как Дугласа  
  галстук краплен...  
А что мы знаем  
                                о лице Украины?  
Знаний груз  
                                у русского  
  тощ –  
тем, кто рядом,  
                                почета мало.  
Знают вот  
                                украинский борщ,  
знают вот  
                                украинское сало.  
И с культуры  
                                поснимали пенку:  
кроме  
                                двух*

прославленных Тарасов –

*Бульбы  
                                и известного Шевченка, –  
ничего не выжмешь,  
                                сколько ни старайся.  
А если прижмут –  
                                зардеется розой  
и выдвинет  
                                аргумент новый:  
возьмет и расскажет  
                                пару курьезов –  
анекдотов украинской мовы...*

То може, й справді Україна, українці, українська культура є чимось важко “вирізним” з російського імперського (чи, що те ж саме, радянського) “загалу”, чимось схожим на культурно-духовну специфіку, скажімо, Сальвадору чи Коста-Ріки у латиноамериканському культурному загалі?

На щастя змальована ситуація склалася порівняно недавно (в масштабі історії, звичайно). Ще двісті, навіть сто років тому не тільки “ближні”, але й “дальні” сусіди говорили про Україну, її народ і культуру з великою повагою. Так, видатний німецький мислитель і вчений І.Г. Гердер порівнював Україну з античною Грецією, наголошуючи, що є істотні підстави гадати, що з України “постане велика культурна нація і її межі простягнуться до Чорного моря, а відтіля ген, у далекий світ”. Відомий український культурний діяч В. Січинський у книжці “Чужинці про Україну” (перше видання здійснено у Львові в 1938 році) наводить слова К. Делямара, відомого французького політика, сенатора, редактора впливового часопису “La Patrie”, близького приятеля Наполеона III, з поданої до французького сенату в 1869 році петиції, опублікованої згодом під назвою “15-ти мільйонний європейський народ, забутий в історії”: “У Європі існує нарід, забутий істориками – народ Русинів (la peuple Ruthene) 12,5 мільйонів якого перебувають під російсь-

ким царем і 2,5 – під Австро-Угорською монархією. Нарід цей такий же численний, як нарід Іспанії, втричі більший за чехів і рівний за кількістю всім підданам корони св. Стефана. Цей нарід існує, має свою історію, відмінну від історії Польщі і ще більше відмінну від історії Московщини. Він має свої традиції, свою мову, окрему від московської й польської, має виразну індивідуальність, за яку бореться. Історія не повинна забувати, що до Петра I той народ, який ми нині називаємо рутенами, звався руським або русинами, і його земля звалася Руссю і Рутенією, а той нарід, який ми нині зємо руським, звався москвичами, а їх земля – Московією. В кінці минулого століття всі у Франції і в Європі добре вміли відрізнити Русь від Московії”. Навівши слова К. Делямара, В. Січинський із жалем коментує їх: “Був це останній шляхетний голос Західної Європи другої половини XIX століття про українську справу, останнє пригадування про українців! Пізніше прийшла найтемніша сторінка “Віку гуманізму”, коли Європа почала забувати про нас” [1, с. 220–221].

Отже, йдеться не про штучне (з самих лише “патріотичних” настроїв), незаслужене “звеличення” України, – *йдеться про відновлення історичної справедливості, історичної правди, спотворених і сплюндрованих тривалим режимом чужинецького панування в Україні*. Без такого відновлення історичної правди, без духовного відродження народу і його національної самосвідомості годі й говорити всерйоз про розбудову суверенної української держави.

У творенні культури будь-якого народу провідну роль відіграє інтелігенція. Вона ж є і визначальним духовним чинником у формуванні і розвої української самосвідомості народу. Зрозуміло, що для справи відродження і відновлення історичної правди і справедливості рідного краю оповідь про українську інтелігенцію, про її чесноти і вади, злети і падіння має неабияке значення. Так, саме злети і падіння – бо трагічною була історія нашого народу, принаймні, в останні століття і не могла бути інакшою доля його інтелектуальної верстви.

## 1. ПОПЕРЕДНІ МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАУВАГИ

Зрозуміло, що коли йдеться про відродження, відновлення і т. п., то мається на увазі не створення чогось абсолютно нового, такого, що його досі зовсім не було, а розуміється повернення до життя того, що вже було, але

через якісь обставини тимчасово “завмерло”, “зруйнувалося” або, принаймні, “загальмувалося”, “призупинилося” у своїй життєдіяльності.

Відродження... Уява сучасної людини асоціює це слово з виникненням у XIII–XV століттях “гуманістичного” руху, який різко протиставляє себе півторатисячолітній середньовічній традиції культурного розвитку, спрямованого на відродження античної грекоримської цивілізації. Проте насправді ренесансний гуманізм у перших своїх кроках не тільки не протиставляв себе середньовіччю, а й навіть у багатьох моментах солідаризувався з ним. Єдине, в чому він відрізняє себе від середньовічної традиції, це оцінка себе як *studia humana*, тобто як “людська” (у розумінні “світська”) наука, на відміну від офіційної “університетської” *studia divina* (освяченої церквою і тому “божественної науки”).

Тим то головний зміст початкової пори ренесансного гуманізму становить не людина (як стало пізніше), а філолого-лінгвістичні дослідження (уточнення, тлумачення) середньовічних текстів, написаних “варварською” (“зіпсованою”) латиною з метою їх “очищення”, “відновлення”, “доведення” до первісної “чистоти” античної латини. Проте, як зауважує відомий філософ-медієвіст О.Х. Горфункель, мовнофілологічні “вправи” ренесансних гуманістів означали “щось більше ніж боротьба за відновлення класичної чистоти латинської мови: відбувалася зміна мови культури. Відмова гуманістів від мови схоластики свідчила про принципово новий підхід до змісту і методу філософування: відкидаючи технічну, цехову мову університетської науки, гуманісти повертали філософії мову загальної літературної культури, а саму філософію... долучали до загального потоку латинської словесності (а потім і національної культури), відновлюючи її зв’язки з поезією, історіографією, ораторським красномовством” [2, с. 56].

Однак, “очищені” від “варваризмів”, латиномовні середньовічні тексти” буквально на очах здивованих гуманістів вступають у суперечність зі своїм змістом – “відновлена” у своїй античній “чистоті” латина перестає служити засобом вираження середньовічного культурного змісту. Зафіксована гуманістами невідповідність змісту середньовічної культури “класичній” (античній) латинській мовній формі (і нормі) провокує виникнення ренесансного міфу про середні віки як нібито “темні”, що постають як своєрідна “перерва” (а то й “провалля”) в історичному поступі культури.

Все ж скоро виявляється нездатність античної (“чистої”) латини бути засобом адекватного вираження не тільки середньовічної, але й “новітньої” (для XIV–XV ст.) культури. Таким адекватним засобом натомість постають *національні мови*, які досі вважалися “негідними” (“низькими”) для вираження “шляхетних” цінностей культури. У результаті латинська мова перестає бути “універсальною мовою культури” – натомість постає плюралістична (спочатку італійська, потім французька, німецька, англійська та ін.), “поліфонічна”, “багатоголоса” мова культури.

Це було власне Відродження – відродження зневажуваних протягом півторатисячоліття національних мов у ролі справжніх носіїв культури, повернення національним мовам їх природної функції – найбільш адекватних засобів вираження етнонаціонального менталітету.

Отже, Відродження починається зі своєрідної “мовної революції”, яка, проте, була, лише зовнішньою формою вияву революції “методологічної”. Адже перехід від “універсальної” (латинської) мови культури на множини національних мов зміщував акценти культурного розвитку із загального (спільного, повторюваного, пересічного) у змісті культури на індивідуально окремішнє (унікальне, неповторне) у ньому – діячі культури відтепер зосереджують свої творчі зусилля на неповторно особистісних рисах людського індивіда, на унікальності окремих людських спільнот, що найяскравіше виявляється у їх етнонаціональній унікальності. Справедливість сказаного підтверджується тим, що ранньоренесансний гуманізм, який був лише світським знанням, на відміну від освяченої церквою університетської науки, тепер стає світоглядною установкою ренесансної свідомості (у тому числі й релігійної, про що свідчить лютерова реформа) на людину, людську особистість, перш за все на її духовний, внутрішній світ. (Л. Валла – один із провідних італійських гуманістів – підкреслював, що його цікавить не будь-яка людина, не варвар, а особлива духовна її характеристика – *humanitas*.)

Таким чином, на місце схоластично-узагальнюючого, раціоналістично-об’єктивістського підходу до світу (його типовий зразок – томістський “реалізм”, який навіть буття Боже робить предметом раціоналістичних роздумвань, висуваючи аж його п’ять доведень), що “розчиняє” все індивідуальне і неповторне, приходять *екзистенціально-індивідуалізуючий*

*метод*, скерований на досягнення специфічно людського буття (“екзистенції”) та екзистенційних характеристик світу.

Латиномовна форма західноєвропейської середньовічної культури була своєрідною “маскою”, що створювала ілюзію єдиного народу і навіть єдиної держави у Європі (за цією маскою ховалися далеко не ілюзорні імперські амбіції Римської католицької церкви з її претензіями не тільки на духовну, а й на політичну владу у Європі, з традиційною для Риму латиномовністю). Недаремно Ренесанс, покінчивши з монополією латини на культурних європейських теренах, починає змагання – підхоплені і продовжені Реформацією – проти політичних устремлень Римської церкви. Ренесанс зруйнував ілюзію єдиного (християнсько-католицького) європейського “народу” так само, як і ілюзію європейської “єдиномовності”, продемонструвавши натомість справжні реалії європейського життя – наявність тут різних націй, які творять свою культуру рідною, національною мовою.

Саме таку картину Європа бачила і в Україні аж до кінця XVII століття, як про це говорить уже згадуваний К. Делямар, але, за свідченням останнього, вже через століття українці перетворюються на 15-ти мільйонний європейський народ, “забутий в історії”. Звідки ж приходять забуття? З тих самих джерел, з яких виникла півторатисячолітня ілюзія єдиного і єдиномовного “західноєвропейського народу”, – тільки тут “забуття” приходять від імперських амбіцій Римської церкви; в Україні ж джерелом подібних амбіцій була Російська імперія. Ще в кінці XVIII століття “всі у Франції і Європі добре вміли відрізнити Русь від Московії”, – говорить Делямар і причому щиро правду. Адже у цей час тільки починається руйнація української державності (ліквідація спочатку Запорізької Січі, а згодом і Гетьманщини) національної культури і мови (русифікаторські укази Петра I та Катерини II, спрямовані на те, щоб, як казала остання, вирвати з українців “развратное мнение, по коему поставляют себя народом от здешнего совсем отличным”). Але вже на кінець XIX століття, коли Україна остаточно втратила залишки державності, коли указами 1863 та 1876 років було жорстко заборонено українську мову, і виникає ілюзія, старанно підтримувана офіційною російською історією, про “єдиний русский народ” і “єдиний русский язык”, яка у дещо модифікованій формі зберігається й у СРСР.

Насправді і за цих надскладних умов Україна, український народ, українська культура (і, звичайно ж, українська інтелігенція) продовжують існувати, як продовжували існувати реальні події національної історії західно-європейських народів, зазнаючи істотних деформацій, а то й просто **стаючи “невидимими”** у чужомовній (латинській) їх передачі<sup>1</sup>. Латинська мова тут, як уже говорилося, виконує методологічні функції формалізації й універсалізації реально-конкретних обставин **“живого” життя**. І тому нація, а, як відомо, “кожна нація – це своєрідна індивідуальність, жива цілісність” [4, с. 37], що під нівелюючим “рубанком” формалізації й універсалізації втрачає свою індивідуальність, а відтак і свій сенс.

Так само й Україна, українська історія, українська культура, включаючись у контекст російської (імперської) державності, історії, мови, втрачають саме свою специфіку і тим самим свій сенс. З узагальнюючо-імперського погляду “история Малороссии, это – побочная река, впадающая в большую реку русской истории” [5, с. 514] (як тут не згадати, за асоціацією, пушкінське риторичне питання: “Славянские ль ручьи сольются в русском море?”), – яка зворушлива однастайність (навіть художня символіка дуже близька – “велика река”, “російське море”) аристократа-дворянина Пушкіна і різночинця-демократа Белінського. Проте, що там дворяни і різночинці – їхні найлютіші (як виявилось згодом, лише на словах) класові антагоністи – російські більшовики виявляють не меншу однастайність у відношенні до України і всього українського.

Так, гортаючи сторінки п’ятитомної “Философской энциклопедии” (М.: Политиздат, 1960–1970), читаємо, що, наприклад, С. Яворський є “русский церковный деятель и публицист”, Д. Велланский – “русский ученый-медик и философ-идеалист”, П. Юркевич – “русский религиозный философ” і т. д. Ми вже не кажемо, що М. Гоголь в усіх дореволюційних виданнях (і радянських також) проходить як “великий русский писатель”. Спасибі, хоч Г.С. Сковороду “Философская

энциклопедия” визнає українським філософом (Ф. Прокоповича – українським, а С. Полоцького – білоруським мислителем “энциклопедия” визнає лиш наполовину), адже до революції всі російські філософи (за винятком М. Бердяєва та В. Зеньковського) вважали Г. Сковороду філософом російським. А втім і нині, визнаючи Г. Сковороду українським філософом, водночас (як це не парадоксально) зараховують його до російських мислителів.

У 1988 році на засіданні “круглого столу” в Ленінградському університеті, присвяченому питанням вітчизняної історії філософії, з повідомленням “Про необхідні і достатні ознаки російського філософа” виступив доцент М.В. Хованов: “Передусім, – сказав він, – доведеться відкинути як неспроможну, хоч і спокусливу своєю простотою, думку вважати “російськими філософами” лише тих, хто є росіянами за національністю. По-перше, така ознака непридатна для оцінки мислителів, які творили в часи, коли російська нація ще не сформувалася. По-друге, такий вузьконаціональний принцип робить проблематичною приналежність до російських мислителів, наприклад, українського філософа Г.С. Сковороди”. От тобі й маєш український філософ мусить бути російським мислителем. Та, проте, М. Хованов наводить аргументи на користь своєї позиції – і вони є досить красномовною ілюстрацією до нашої оповіді: “єдиною істотною ознакою, – “аргументує” він, – спільною для всіх мислителів, приналежність яких до історії або сучасної російської філософії визнають практично всі, є задіяння у процес розвитку філософських форм духовної культури тієї державно-територіально-культурно-етнічної спільноти, яка пройшла стадії розвитку під назвами Стародавня Русь, Російське царство, Російська імперія і яка нині набула форми СРСР” [6, с. 77].

Як би там не було, але у відсутності логіки подібну аргументацію не звинуватиш. І справді, хіба можна всерйоз сумніватися в тому, що А. Кожев і А. Бергсон – французькі філософи, хоч один є етнічним росіянином, а

<sup>1</sup> Ілюстрацію до сказаного знаходимо у фундаментальному дослідженні відомого німецького фахівця з романських мов і літератур Е. Ауербаха “Мімеzis”. Автор зіставляє латинський і старофранцузький тексти легенди про святого Олексія (XI століття). Підсумовуючи свій аналіз, Ауербах висновок: “Як бачимо... латинський текст користується виключно суридним зв’язком, але він не вичерпує закладених у ньому можливостей, достатньою мірою ще не знає про них. Тут все розташоване на одній рівній поверхні; все цілком вирівняне; оповідь провадиться без підйомів і спусків, без руху голосу, „одноманітно”... Про внутрішню боротьбу, яка збудила в душі Олексія спокусу, тут нема й згадки – у старофранцузькій версії знайдені для неї найпростіші і найпрекрасніші слова; читаючи латинський текст, можна подумати, що ніякої спокуси й не було... Латинська версія значно рівніша, рівномірно просувається вперед, але людські порухи, динаміка душі, виражені в ній зовсім слабо, хіба тільки натяком – ніби оповідається про дух, а не про живу людину” [3, с. 131].

другий – євреєм? І все ж істотність ознак, за якими (згідно з “логікою” М. Ховановського) відносимо Кожева і Бергсона до французьких філософів, є формальною, адже обидва – французькі піддані та писали французькою мовою. Вона, звісно, постає формою (навіть “зовнішньою”) насамперед стосовно мови творчості, оскільки можна вказати немало фактів, коли культура, до якої належить той чи інший мислитель чи письменник, і мова творчості, не збігаються. Зокрема, видатний німецький філософ Г.В. Ляйбніц писав свої твори переважно французькою, трохи латинською і зовсім мало (кілька невеликих робіт) німецькою; знаменитий фламандський письменник Ш. де Костер – автор славетної “Легенди про Тіля Уленшпігеля” – писав французькою мовою і т. д.

Метод узагальнення багато разів повторюваних зовнішніх ознак (індукція) і наступного формального перенесення результатів узагальнення на індивідуальні предмети і події (дедукція), який виявив істотну ефективність у XVII–XVIII століттях (період бурхливого розвитку наук про неживу природу – механіка, фізика, астрономія тощо), став ядром натуралістично-об’єктивістського, а в XIX – позитивістсько-сцієнтистського (такого, що “безсторонньо” описує факти “безпосереднього” спостереження або переживання), “строого наукового” методу.

Проте вже у XIX столітті, у результаті спроб поширити цей метод на сферу людського життя, перш за все на сферу культурно-духовних феноменів, цей метод помітно втрачає свою ефективність. Світ культури активно опирається знеособлювально-усереднюючому тиску безсторонньо байдужого об’єктивізму. На захист гуманістичних цінностей людського світу стає *екзистенційна методологія*, яка виростає з романтичної критики раціоналістично-об’єктивістської програми Просвітництва і діалектико-містичного, ірраціоналістичного “бунту” проти позитивістського розуму.

Нарощування “потужності” диктатури загального призводить до конфлікту позитивістського підходу навіть з природничо-науковим знанням – йдеться про крах позитивістської спроби створити “уніфіковану мову науки” (т. зв. “фізикалізм”). Фізикалізм висуває вимогу “перекласти” висловлення всіх конкретних наук на висловлювання, що складаються з термінів, уживаних виключно у фізиці. Прихильники “фізикалістської” ідеї навіть приступили до створення “Енциклопедії

уніфікованого знання”. Однак спроба пізнавального ігнорування якісного розмаїття природного буття закінчилася тим, чим і мала закінчитися – крахом “фізикалізму”.

Аналогічною мала бути доля об’єктивістсько-позитивістської методології у сфері людського, соціально-історичного буття. Але цьому всіляко протидіяли прагматично-утилітаристські тенденції централізованого бюрократичного державного апарату (насамперед “великих” держав й особливо “наддержав” – США і СРСР), національних і транснаціональних монополій та ін., зацікавлених в універсалізації та унітаризації суспільного буття, які спрощували (робили раціональнішими й економічнішими) процеси економічно-промислового виробництва і державного управління та регулювання. Засоби масової інформації у широких масштабах запроваджують у своїй діяльності програми маніпулювання свідомістю людей, виникає і швидко поширюється так звана “масова культура”.

В СРСР, у політиці якого (особливо у повоєнний час) усе відвертіше відтворюються “універсалістські” (великодержавні) традиції старої Російської імперії, у 60-ті роки проголошується виникнення нової історичної спільноти – “радянського народу”, яка була сутнісно лише “соромливим псевдонімом” російського народу, адже саме російський народ ще у 1945 році був названий Й. Сталіним “найвидатнішою нацією з усіх націй, які входять до складу Радянського Союзу”, “керівною силою Радянського Союзу серед усіх народів нашої країни”, народом, у якого є “ясний розум, стійкий характер і терпіння” [7, с. 183]. У грудні 1958 Верховна Рада СРСР, а у квітні 1959 року Верховна Рада УРСР прийняли закон про “Зв’язок школи з життям”, який офіційно визнавав російську мову універсальною мовою СРСР. Він зобов’язував Раду Міністрів УРСР “розробити заходи, які забезпечували б всі необхідні умови для вивчення і поліпшення якісного викладання російської мови, яка є могутнім засобом міжнародного спілкування, зміцнення дружби народів СРСР і долучення їх до скарбів російської і світової культури”.

Отже, маємо всі ознаки прогресуючої “тоталізації” суспільних процесів (зокрема у сфері національних відносин) у Радянському Союзі – підведення численних національностей СРСР під “спільний знаменник” радянського народу (з російським народом, як “найвидатнішим” і тому “керівним” на чолі),

і універсальною (російською) мовою як мовою “міжнаціонального” спілкування не тільки всередині СРСР, але і з іншими народами світу (на неї покладалася функція “прилучення” до “скарбів” не тільки російської, а й “світової культури”).

Методологічною базою радянського (державного і партійного) керівництва проголошувався *діалектичний метод*. Та від справжньої діалектики – цієї дійсно ефективної методології – її радянсько-російський “ерзац” (сурогат) істотно відрізнявся. Ось як говорив про діалектику Сталін: “Під діалектикою розуміли у стародавні часи вміння домогтися істини шляхом розкриття суперечностей у судженні противника і подолання цих суперечностей. У стародавні часи деякі філософи вважали, що розкриття суперечностей у мисленні і зіткнення протилежних думок є найкращим **засобом** виявлення істини. Цей діалектичний спосіб мислення, поширений згодом на явища природи, перетворився в діалектичний метод пізнання природи, що розглядав ці явища як вічно рухомі і змінні, а розвиток природи – як результат розвитку суперечностей, як результат взаємодіяння протилежних сил у природі” [8, с. 453]. У цьому сталінському тексті міркування про діалектику (як у “стародавні” та у пізніші часи) не зовсім відповідають фактам. По-перше, стародавні філософи (очевидно йдеться про творців діалектичного методу Сократа і Платона) не розглядали діалектику як найкращий спосіб виявлення істини (“подолання суперечностей”, тобто вироблення “спільного” погляду). Адже жоден з діалогів Платона не завершується “перемогою” котроїсь із сторін (чи, принаймні, виявленням “нової”, але “спільної” для всіх учасників діалогу точки зору). Навпаки, після закінчення діалогу всі його учасники йдуть, залишаючись кожний при своїй думці, але водночас будучи збагаченими знанням інших думок. Отож вони шукають не істину в розумінні “спільної”, “однозначної” позиції, а спосіб “погодження”, “гармонізації” своїх відмінних одна від одної думок. А по-друге, і це – головне, “поширення діалектики на природу”, здійснене, до речі Ф. Енгельсом (К. Маркс тлумачив діалектику відповідно до філософської традиції – від Сократа до Г. Гегеля, він жодного разу не говорить не лише про “діалектику природи”, але навіть про “матеріалістичну діалектику”), було не тільки вульгаризацією класичного тлумачення діалектики як суто “мисленнєвої”, “духовної” операції (адже це метод пізнання), але й

нищенням самого сенсу діалектики як методу збереження всього розмаїття, багатства індивідуальних особливостей реальності і, насамперед, особистої неповторності людини і людських спільнот (у тому числі й етнонаціональних). Адже говорячи про діалектику природи, як і про “об’єктивну” діалектику, яка є “первинною” і “визначальною” щодо “суб’єктивної” (мисленнєвої) діалектики, Ф. Енгельс (і, зрозуміло, його російські послідовники – Г.В. Плеханов, В.І. Ленін та Й.В. Сталін) тим самим “розчиняє” людську особистість і разом з нею всю непересічність індивідуальних проявів буття в природі. Таким чином “матеріалістична діалектика” виявляється “псеводіалектикою”, лише черговим “псевдонімом” універсалістського, натуралістично-позитивістського методу, що має своєю основою синтез енгельсівського натуралістичного тлумачення марксового (справді діалектичного) методу і вульгарно-матеріалістичної методології російських революціонерів-демократів (М.Г. Чернишевського, Д.І. Писарева та ін.).

Переконливо сказав про це лідер французького екзистенціалізму Ж.-П. Сартр, котрий, висловлюючи свої симпатії до марксової екзистенціальної діалектики, звинувачує Ф. Енгельса і російських “марксистів” у “формалізмі” (“диктатура” принципу загального та об’єктивізму). “Ми звинувачуємо сучасний марксизм, – говорить Сартр, – у тому, що він відкинув до сфери випадкового всі конкретні обставини людського життя і від історичної загальності лишився лише її абстрактний кістяк універсальності. У результаті ними цілковито втрачено сенс того, що є людина” [9, с.58].

Продовжуючи критичний аналіз сучасного “марксизму”, Ж.-П. Сартр зауважує, що за потреби зрозуміти творчість того чи іншого конкретного діяча культури, наприклад французького поета П. Валері, який походить із дрібнобуржуазного середовища, у цій справі краще не звертатися до “марксистів”. “Цю певну верству (дрібну буржуазію – *авт.*), – пише Сартр, – вони підмінюють ідеєю її матеріальних обставин, її становища серед інших верств і її внутрішніх суперечностей. Нам знов продемонструють економічну категорію, вкажуть, що приватній власності дрібних буржуа загрожує, з одного боку, концентрація капіталу, з іншого – вимоги народних мас. Зрозуміло, це призводить до нестійкості її соціального становища. Все це вірно: цей кістяк загальності – сама істина на рівні абстракції; більше того, доки поставлені питання стосу-

ються сфери загального, ці елементи схеми у їх комбінації часом дозволяють знайти відповідь. Але йдеться про П. Валері. Така дрібниця не може збити нашого абстрактного марксиста... В його аналізі Валері випадався” [10, с. 44].

Отже, ленінсько-сталінський “діалектичний” метод виявився одним з варіантів (далеко не найкращим) позитивістсько-об’єктивістського методу універсалізації реальності, який “розчиняє” все індивідуально неповторне, унікальне у “сірчано-кислій ванні загального” (Ж.-П. Сартр). У конкретних історичних обставинах радянської дійсності цей метод, зокрема, виступав методологічним засобом “інтернаціоналізації” (практично — “русифікації”) національних культур численних народів СРСР. Симптоматичною у цьому контексті була фраза М.С. Хрущова, кинута в одному з його виступів у кінці 50-х років: “Чим швидше ми всі заговоримо російською мовою, тим швидше побудуємо комунізм” (недаремно вчителі російської мови і літератури в національних республіках отримували 15% — в надбавку до зарплати).

То ж цілком послідовною у плані збереження і захисту індивідуально неповторних характеристик реальності (насамперед реальності суспільно-історичної у її індивідуально-особистісному і культурному розмаїтті) була позиція мислителів і культурних діячів, які ще у XVIII столітті (І.Г. Гердер, учасники руху “Sturm und Drang” та ін.) рішуче виступали з різкою критикою раціоналістично-об’єктивістської, натуралістичної програми Просвітництва, насамперед її методологічних засад. У XIX столітті їх зусилля були продовжені німецькими романтиками (їх лідер Ф. Шлегель виставив вимогу створення антираціоналістичної й антинатуралістичної “нової філософської міфології”), І.Г. Фіхте, який у “Промовах до німецької нації” вперше формулює національну ідею.

С. К’єркегор розгортає альтернативну щодо гегелівської об’єктивістської “діалектики розуму” екзистенційну “діалектику абсурду”. “Шлях об’єктивної рефлексії, — читаємо у К’єркегора, — перетворює суб’єкт на щось випадкове і тим самим змінює екзистенцію на щось байдуже і зникаюче” [11, с. 184]. Київський екзистенціаліст Л. Шестов так змальовує позицію С. К’єркегора: “Якщо треба було б у кількох словах сформулювати найзаповітніші думки К’єркегора, то довелося б сказати: найбільше нещастя для людини — це беззастережна довіра до розуму і до розумо-

вого мислення... В усіх своїх творах він на тисячу ладів повторює: завдання філософії у тому, щоб вирватися з-під влади розумового мислення і знайти у собі мужність “шукати істину в тому, що всі звикли вважати парадоксом та абсурдом” [12, с. 239].

Формування і вдосконалення екзистенційної методології продовжилися у творчості представників “філософії життя”, де один з найвідоміших з них — Ф. Ніцше — рішуче заперечує об’єктивістсько-раціоналістичну ідею “урівнювання” людей: “Такі люди, — говорить Ніцше про захисників цієї ідеї, — зі своїм “всі люди рівні” панували досі над долею Європи, доки зрештою виховалася здібніша, майже змішана порода людей, стадна тварина, щось доброзичливе, хворобливе і пересічне, сучасний європеєць” [13, с. 98]. І в іншій роботі: “чим сильніше розгортається почуття єдності між людьми, тим одноманітнішими вони стають, тим упевненіше вважають усяку відмінність як щось ненормальне. Так виникає пісок людства: всі надто однакові, надто малі, надто заокруглені, надто поступливі, надто неповороткі...” [14, с. 311]. Німецький екзистенціаліст К. Ясперс уже у середині XX століття так оцінював діяльність екзистенціальних мислителів XIX: “Тривога пророків нашого покоління С. К’єркегора і Ф. Ніцше залишалася незрозумілою півстоліття тому. Вони не могли збагнути, як їхні сучасники можуть бути такими індіферентними і не бачити, що європейці XIX століття мчать з дедалі зростаючою швидкістю до прірви. Ці європейці, самовпевнені і цілеспрямовані, захопившись раціоналістичними справами, жили в естетичному самозадоволенні і спогляданні культури... Вони не розуміли тривоги своїх сучасників...” [15, с. 47].

Таким чином бачимо, що екзистенційна методологія формується у XVIII–XIX століттях як альтернативна позитивістсько-об’єктивістському методу саме у відстоюванні принципової першорядності індивідуально-особистісної і культурно-багатоголової унікальності людського буття. Своєї “класичної” форми вона набуває у XX столітті у рамках національних шкіл філософії екзистенціалізму (німецького, французького, іспанського та ін.), водночас варіюючись у таких своїх різновидах, як феноменологічний, герменевтичний, “історико-синтетичний” (т. зв. школа “Анналів”) та інші методи.

Методологія філософського екзистенціалізму XX століття вказує на принципову нездатність позитивістського об’єктивізму навіть

зафіксувати специфічність особистісного буття людини, її “екзистенцію”. Адже вишуканість людини як унікальної істоти у світі полягає не в її “позитивних” (чуттєво сприйманих) характеристиках, таких як, наприклад, тіло (з погляду “тілесної”, анатоμο-фізіологічної” побудови всі люди однакові, “складаються” з одних і тих же органів). “Екзистенція” людини визначається Сартром як “ніщо”; він говорить, що екзистенція є те, що не є, і не є те, що є. Таке, дещо парадоксальне, визначення означає лишень ту загальновідому істину, що людський індивід, особистість відрізняється від усіх інших людей своїм внутрішнім, духовним світом, який принципово не “схоплюється” ніяким (навіть найпильнішим) об’єктивним “спостереженням”, бодай навіть “озброєним” найновішими засобами сучасної техніки. Адже “внутрішній світ” людської особистості є, по-перше, її індивідуальний життєвий досвід, пам’ять, тобто її минуле – те, що вже не є, що відбулося; по-друге, до “внутрішнього світу” належать також бажання, задуми, проекти, плани, мрії тощо, тобто майбутнє, те, що ще не є, не сталося.

Ще С. К’єркегор, критикуючи об’єктивний метод, указував на його “частковість”, “однобічність”. Адже вибудовуючи “об’єктивну” картину світу, об’єктивний мислитель фіксує як “об’єктивний” лише той зміст отриманого ним знання, який є “спільним” для всіх людей, тобто тільки “повторюване”, “однакове” у пізнавальних зусиллях інших мислителів, учених тощо. Вся решта пізнавального матеріалу, все індивідуально неповторне, особливе в ньому “усувається” з пізнавального результату як “суб’єктивне” і, отже, “помилкове” (на переконання об’єктивіста).

Але ж така “загальнозначима” картина не співпадає з жодною індивідуальною “картиною” кожного з учасників пізнавального процесу, є чимось “зовнішнім” і “чужим” для кожного пізнаючого індивіда. Така “загальна” (“для всіх”) картина світу виявляється “ні для кого”. Зокрема, в ній “потонуло”, “розчинилося” все індивідуально-особистісне розмаїття буття – залишилася лише суха й абстрактна його схема, його “загальний кістяк” (Ж.-П. Сартр). Це – “мислення без мислячого” (С. К’єркегор), оскільки з пізнавального результату “усунуто” (“еліміновано”) суб’єкта, самого реального і живого автора пізнавальних зусиль. Об’єктивний метод тим самим “розщеплює” цілісну пізнавальну ситуацію на дві частини – суб’єкт і об’єкт – одну частину (суб’єкт) “елімінує” і залишає як “єдино цінну” (“істинну”) лише

фрагмент реальної цілісності – об’єкт. Тим самим відбувається не наближення до реальності (як вважає об’єктивний мислитель), а її деформація, спотворення, схематизація. При цьому під йменням “суб’єктивного” з пізнавального результату усувається не просто “одна з” двох частин його, але саме та частина, яка є практично найціннішою для людини, адже пізнання здійснюється для людей, а з нього “викидається” саме людський (суб’єктивний) зміст.

Така “знелюднена”, універсалізована (підведена під “спільний знаменник”) об’єктивна картина світу, звичайно, має певну цінність для людської життєдіяльності. Цінність ця, проте, є суто “інструментальною”, за її допомогою людська практична діяльність може отримувати певні корисні (утилітарно-прагматичні) результати. Ніхто ж не стане заперечувати цінність для людини знарядь праці (молотків, серпів, верстатів і т. д.), але ж вони лише засоби для отримання справді цінних для людини продуктів праці, а не кінцева мета самих її трудових зусиль. “Об’єктивні” знання, як і знаряддя праці, невпинно змінюються з розвитком людської культури і цивілізації, мають відносну – утилітарну, прагматичну – цінність: об’єктивний же метод, об’єктивістський світогляд узагалі, претендують на абсолютну їх цінність.

Саме на цю обставину і звертає головну увагу творець *феноменологічного методу*, який став методологічною базою екзистенціалістської філософії ХХ століття, Е. Гуссерль. У своїй праці “Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія” він говорить, що панування об’єктивної, “наукової” форми знання над знанням світоглядним (орієнтованим на людську особистість) призвело у ХХ столітті до кризи сучасного (“європейського”) людства. Ця криза торкнулася не самого змісту таких “об’єктивних наук” як фізика, хімія та інших – “строгість науковості всіх цих дисциплін, – пише Гуссерль, – очевидність їх теоретичних досягнень залишаються безсумнівними” [16, с. 2], криза настала внаслідок втрати цими науками їх “людською смислу”, “світоглядно-філософської основи”. Засліплене утилітарно-прагматичними успіхами бурхливого науково-технічного розвитку ХІХ – початку ХХ століть, людство зігнорувало кантівське застереження про потребу суворого морально-гуманістичного контролю над “чистою” (об’єктивною) наукою. “Розплата” не забарилася – вже на початку ХХ століття лавино-



подібно зростає кількість аварій і катастроф, з'являються грізні ознаки майбутньої екологічної кризи, немов провіщаючи зростаючий дискомфорт у "світі" продуктів науково-технічної цивілізації, де людина прагне "втекти" від неї "на природу".

"Криза європейських наук", про яку говорить Е. Гуссерль, була лише першим кроком об'єктивної ("звільненої" від "людського смислу") науки (Гуссерль їй уявити не міг ще таких її "зрілих" виявів, як Чорнобильська катастрофа). Проте він рішуче закликає повернутися від "стерилізованих" ("знецоднених") уявлень "об'єктивного розуму" до самих речей (zu Sachen selbst!). Засобом такого повернення і був феноменологічний метод. "Речі самі по собі" або, як говорить Гуссерль, "предметність світу" і є тими "феноменами", які "безпосередньо" розкриваються людській ("суб'єктивній") свідомості і зовсім не "ховають за собою" щось "більш істотне" ("об'єктивне" – сутність, "есенцію"), як вважали прихильники об'єктивно-позитивістської методології. "Феномен" – це існування, яким воно справді є, а не лише здається.

Ж.-П. Сартр, який (як і М. Гайдеггер) вважає свій екзистенціалізм продовженням у методологічному плані гуссерлівської феноменології, прямо заявляє: "відмінність не ховає сутності, вона її відкриває, вона є сутність" [17, с. 12]. Звідси методологічне кредо сартрівського екзистенціалізму: "*існування передуює сутності*", яке відверто проти ставляє себе традиційно об'єктивістській тезі про "первинність" саме сутності стосовно існування.

Але сповнена об'єктивістськими уявленнями про реальність, нібито "розколену" на суб'єкт і об'єкт, свідомість сучасної людини повинна бути "очищена" від цих уявлень, оскільки вони заважають їй "угледіти" феномени, які "показують самі себе". Таке "очищення від натуралізму і психологізму" здійснюється за допомогою т. зв. "*феноменологічної редукації*", яка "бере у дужки" об'єктивістський зміст свідомості. "Очищена" такою редукацією від об'єктивістських уявлень свідомість долає "розкол" реальності на суб'єкт і об'єкт й відновлює первісну цілісність людини і світу. В рамках такої цілісності пізнавальна спрямованість людини на світ (інтенціональність) "конститує" предметний зміст реальності, але не як "зовнішні" (об'єктивні) щодо людини "речі", а як їх людські "значення", їх людський "смысл". "Конституювання" предметного змісту свідомості як розмаїття конкретних "значень"

і "смыслів" відбувається завдяки "зануреності" свідомості у багатющий зміст "життєвого світу" (Lebenswelt) людини.

Учень Е. Гуссерля, засновник німецького екзистенціалізму М. Гайдеггер продовжує зусилля свого вчителя у полеміці проти прихильників об'єктивістсько-позитивістської методології, які виходять з традиційного "розколу" реальності на суб'єкт і об'єкт. Такий підхід, зауважує М. Гайдеггер, малює нам реальність лише як "сущє" (наявне, "завершенє", "виконанє", "дійснє"), а не як "буття". Приймаючи (як і Сартр) базою своєї екзистенційної методології феноменологічний метод Гуссерля, М. Гайдеггер проголошує "інтенціональним" (спрямованим на "предметність" світу) вже не "чисту свідомість", як у Е. Гуссерля, а саме людське буття – "екзистенцію".

"Дуалізм" суб'єктно-об'єктної ситуації, проте, долається М. Гайдеггером не раціоналістичним (як у Гуссерля або, до речі, як і у Гегеля), а ірраціоналістичним шляхом, який, з позицій врятування індивідуально неповторного розмаїття світу, був послідовнішим. Адже, як ми бачили, Е. Гуссерль, щоб відповісти на питання про джерело конкретності предметних "значень" світу, що їх "конститує" у собі "чиста свідомість", мусив "занурити" її в дуже далекий від "раціональності" "життєвий світ" (Lebenswelt) людини. Що ж до Г.В.Ф. Гегеля, то свій принцип "тотожності мислення і буття" він реалізує, перетворюючи об'єкт (об'єктивний "світовий дух") на суб'єкт. Але тим самим Гегель став на небезпечний шлях "об'єктивації" діалектики – цієї традиційно суб'єктивно-духовної процедури, – давши певну підставу Ф. Енгельсу зробити другий крок – проголосити "діалектику природи", про згубні наслідки для діалектики якого вже йшлося.

М. Гайдеггер повертає в інший бік – перетворює суб'єкт на об'єкт, витлумачує людину, "екзистенцію" як буття. Таке буття, на відміну від "об'єктивістського" – "закритого", наявного, "дійсного", тобто сущого – виявляється "відкритим", "незавершеним", "можливим". Вихідна, "початкова" нерозчленованість реальності на суб'єкт і об'єкт постає у Гайдеггера як "буття-у-світі", що є органічною єдністю буття і свідомості – "буттям-свідомістю" (Dasein), можливістю (Möglichkeit) щось могли зробити. Таке органічно "злите" з людиною буття-свідомість, на відміну від абстрактно-загального і "холодного" у своїй байдужості до людини буття як такого

(das Sein), є “теплім”, інтимно-близьким, “прихильним” (befindlich) “буттям-свідомістю” (Dasein). Свій невідривний від людини, екзистенційний зміст Dasein розкриває у таких характеристиках-“екзистенціалах”, як “відкритість” (Erschlossenheit) і, як наслідок відкритості, “розуміння” (Verstehen).

“Відкритість” буттєвих речей уможливило їх “розуміння” як розмаїтого “поля можливостей”, розкриття їх змісту під кутом зору “для чого є” (um-zu), а не “що є?”. Останнє означало б “розуміння” предмета (речі) “за його (її) власною міркою” в одновимірному просторі наявної, дійсно суцільної об’єктивності. Dasein же, будучи “відкритим”, тобто – можливим, а не дійсним, буттям, надає розумінню не одновимірно-моністичного, а множинно-поліфонічного характеру, розгортаючи “розуміння” у багатоманітне поле “тлумачення” (Auslegung).

Множинний статус вияву “розуміння” – “тлумачення” – є цілком зрозумілою характеристикою Dasein як екзистенційного (невіддільного від людини) “буття-свідомості”, адже саме людина – єдина у світі істота, здатна безпосередньо контактувати з “багатоголосим” світом можливостей, і тому утверджується єдиною у світі справді свобідною істотою. А оскільки, за висновком Протагора, “людина є мірою всіх речей – наявних у тому, що вони існують, а неіснуючих – що вони не існують”, можемо сказати, що свобода приходить у світ (так само, як і “ніщо”, за Сартром) разом з людиною.

Свою методологічну позицію Г. Хайдеггер позначає як “феноменологічна герменевтика” (у найзагальнішому аспекті терміном “герменевтика” іменують мистецтво тлумачення), то ж недаремно саме тлумачення як плюралістичне (а не моністичне) розуміння є однією з фундаментальних характеристик-екзистенціалів гайдеггерового “буття-свідомості”. Реалізація “відкритості” буття у тлумачне (множинне) “розуміння” досягається у мові (і мовленні), яка, власне, й робить “відкритим” буття (те, що “мовиться”). У такому філософському, суто екзистенційному, контексті нового (онтологічно-буттєвого) характеру набуває й істина, яку М. Гайдеггер тлумачить як “істинне буття” (Wahrsein), або “відкриваюче буття” (Entdecken-sein). Тому “місцем” істини є не судження, а саме буття. Істина в цьому плані визначається відомим філософом як “несхованість” (Unverborgenheit) на противагу “схованості” помилки. Звідси – фундаментальність істини як однієї

з найважливіших екзистенційних характеристик буття. “Буття істини, – міркує М. Гайдеггер, – знаходиться у первісному зв’язку з буттям людської свідомості. І тільки тому, що до конституції “буття-свідомості” належить відкритість, тобто розуміння, – тільки тому може бути взагалі зрозумілим щось таке, як буття... Буття – не суще – існує лише остільки, оскільки наявне “буття-свідомість”, і доти, доки воно є. Буття та істина є рівною мірою первинними” [18, с. 230].

Будучи виявленням відкритості буття, мова говорить “від імені” буття, “дарує” буття, більше того, мова – це “говоріння самого буття”. Тому за допомогою мови людина не “пізнає” буття, а лиш “спонукає” його самого говорити. Мова тому, за Гайдеггером, є “оселею” чи Дім буття, а людина, завдяки мові, “близька” до буття, є “пастирем” (“пастухом”) буття. Органічно поєднана з буттям людина водночас “незілляна” (вираз Г. Сковороди) з буттям, – і саме мова забезпечує таку “незілляність”, унаслідок якої людина, наголошує самотутній філософ, постає як “стояння в отворі буття”.

Однак у межах “сущого” (“завершеного”, “здійсненого”, “монолітного”) мова відривається від буття, підпадаючи “під владу публічності (Uffentlichkeit)”, тут вона стає мовою – “роз’ясненням”, мовою-інструкцією, мовою-рецептом, мовою, котра “наперед визначає”, що є “зрозумілим”, а що треба відкинути як “незрозуміле”. Така “мова” робить “необмежено доступним усього всім” (узагальнюючі риси “публічності” ілюструють нам “общепонятний язик” царської Росії і СРСР, “варварська латинь” середньовічної Європи, англійська мова у колоніях колишньої Британської імперії і т. ін.).

“Говорінням” самого буття, виявом світоглядних глибин культури, її творчого духу є, за М. Гайдеггером, національна мова, у якій визначається доля того чи іншого народу. Існують значні труднощі для “проникнення” у дану культуру “іншомовних” культур, оскільки унікальність і неповторність того чи іншого народу сягає первинних “буттєвих” елементів культури, “неперекладних” на інші мови.

Сформований у своїх підставах у рамках “Фундаментальної онтології” М. Гайдеггера герменевтичний метод знайшов подальший розвиток у творчості його учня Г.-Г. Гадамера та багатьох інших мислителів (П. Рікер, Е. Бетті, К.-О. Апель, Ю. Габермас й ін.). Скажімо, Гадамер заперечує традиційне тлумачення

“об’єктивної” істини як “позачасової”, позаісторичної. Принципова “часовість” буття і відповідна їй “конечність” людини-суб’єкта робить пізнавальну ситуацію несумірною з основною вимогою “наукового” (“об’єктивного”) пізнання; звідси – неправомірність попереднього припущення того, що треба довести. Але ж без такого припущення ми не можемо почати процес доведення. Отже, ми неминуче потрапляємо у “хибне коло”. Та все ж уже М. Гайдеггер розумів хибність самої позиції “об’єктивного” мислення: “вважати це коло хибним, – писав він, – і шукати шляхів уникнути його, або ж вважати це неминучою недосканалістю пізнання – означає невірно розуміти саму суть “розуміння”... Головне полягає не у тому, щоб вийти з кола, а в тому, щоб правильно у нього вийти. Це коло (Kreis) розуміння не є коло (Zirkel), у якому рухається будь-який різновид пізнання, а являє собою вираз екзистенціальної структури самого буття-свідомості... [19, с. 153].

Уявлення про “абсолютність” (незалежність від будь-яких попередніх міркувань і настанов) початкових положень теорії є, за Г.-Г. Гадамером, “раціоналістичною фікцією”. Саме від неї бере свій початок (Ф. Бекон, Р. Декарт та ін.) негативне забарвлення поняття “передсуд”. Учений, насамперед історик, завжди підходить до предмета дослідження, зокрема до тексту, з “наперед заданим”, традиційним досвідом, який завжди є передсуд. Людина ніколи не підходить до предмета дослідження абсолютно “байдуже”, “нейтрально”. Тим то зміст пізнання ніколи не є абстрактно-байдужою фікцією, або констатацією всього, що попадає у “поле зору”. Ми “запитуємо” наш предмет, ведемо “діалог” з ним. Звідси й постає тлумачення пізнання як “діалогу”, точніше – як процесу своєрідної “гри”, характер якої визначається у кінцевому підсумку не самими учасниками “гри”, адже “грає сама гра”, – зауважує Гадамер, – і “втягує у себе гравців” (філософ наводить приклад кошеняти, яке грає з клубком ниток; тут перебіг гри визначається не самим кошеням, воно має зважати на властивості клубка, але й не самим клубком, зрештою саме у грі отримує уреальнення своєрідний синтез – “грає сама гра”). Герменевтичний “діалог” з пізнанням предметом, щоб відбутися, вимушений подолати “дистанцію” нерозуміння, що завжди існує між “інтерпретатором” та “інтерпретованим” (“текстом”). Встановлення “розуміння”, “відкритості” між учасниками “діалогу” є специфічною гер-

меневтичною процедурою, яка передбачає “екзистенційне” (а не суб’єкт-об’єктне) відношення між герменевтичними “партнерами”.

Ми вже наголошували, що об’єктивний, “науковий” метод дає особливо неадекватні пізнавальні результати у сфері соціальних, історичних знань. Їх цінність у сфері пізнання природних явищ досить висока (хоча вона переважно інструментально-прагматичного характеру і, якщо про це забути, можемо мати неабиякі труднощі і тут, як це трапилося у випадку з фізикалізмом, про що вже йшлося). То ж не випадково екзистенційна методологія як альтернативна натуралістично-об’єктивістській, позитивістській, зароджується у царині гуманітарного знання, насамперед світоглядно-філософського. І все ж, за винятком хіба що деяких галузей філологічного знання, екзистенціальні методи пізнання використовувалися лише спорадично. До початку ХХ століття базою екзистенційної методології залишалася головним чином філософія. Це століття вносить помітні корективи у ситуацію. Так, у 1929 році французькі історики Марк Блок і Люсьєн Февр заснували у Парижі журнал “”Аннали” соціальної та економічної історії” (з 1945 р. – “”Аннали”. Економіка. Цивілізація. Суспільство”). Засновники “Анналів” у своїх статтях і монографічних дослідженнях сформулювали оригінальну *антипозитивістську (екзистенціальну) програму історичного дослідження*, яка досить швидко завоювала перших прихильників, кількість яких продовжувала зростати (сьогодні, крім М. Блока і Л. Февра, серед прихильників “нової історичної науки”, як називає офіційно себе ця група – “школа “Анналів”” або “історичного синтезу” (неофіційні її назви), – можемо назвати такі відомі імена, як Фернан Бродель, Жорж Дюбі, Жак Ле Гофф та ін.).

Предметом історії, наголошує М. Блок, є людина. Отже, історія – це знання про людей. Але, продовжує Блок, цього замало, тому що слід ще додати: “про людей у часі”. Звичайно, всі сфери людського знання пов’язані з часом, але у переважній більшості з них час є лише певним масштабом виміру. Історика ж цікавить час як “тривалість”, як “конкретна і жива дійсність, необоротна у своєму спрямуванні, час історії – це плазма, у якій переплавляються феномени, це ніби середовище, у якому вони можуть бути зрозумілі” [20, с. 18–19]. У центрі уваги історичного дослідження, як бачимо, стоїть людина, люди і час, тривалість у своєму буттєво-змістовному (так само як і у

М. Гайдеггера) аспекті, а не у формально-“вимірювальній” функції. Перед нами – типологічно екзистенційний методологічний підхід.

Вочевидь “нова історична наука” робить вагомий істотний внесок у розвиток екзистенційної методології, вводячи як центральне методологічне поняття (Гайдеггер сказав би – “екзистенціаль”) поняття *ментальності*, або *менталітету*. “Історичні факти, – підкреслює М. Блок, – це факти переважно психологічні” [20, с. 104]. Предмет історії, відзначає цей філософ в іншому місці своєї книги, “у точному й остаточному смислі, – свідомість людей. Відношення, що зав’язуються між людьми, взаємовпливи і навіть плутанина, яка виникає у їхній свідомості, саме вони і становлять для історії справжню дійсність” [20, с. 83].

Будь-яке явище стає історичним, – коментує наведені міркування М. Блока відомий російський учений А.Я. Гуревич, – “набуває форму дійсності лише за умови, що воно так чи інакше пройшло через чийсь свідомість, зробилось фактом людської психології. Історія не відбувається поза людиною, поза її участю. Події історії – події колективного, суспільного людського життя. Тому ментальність – справді центральна категорія методології М. Блока” [21, с. 77–78]. Далі А.Я. Гуревич посилається на Блока, котрий говорив, що він історик, що, “маючи справу з “людськими фактами” і, природно, розпізнаючи в них факти психологічні”, прагне “пояснити їх зсередини” [21, с. 78].

Категорія “ментальність” або “менталітет” (від лат. mens – ум) відображає одну з найфундаментальніших духовних, соціально-психологічних рис людської особистості, або людської спільноти (професійної, кланово-класової і т. п., але, головним чином, етнонаціональної). Воднораз менталітет – одна з “найглибінніших” характеристик індивідуальної і колективної свідомості людей, головню позасвідомою (неусвідомлюваною) і тому надзвичайно стійкою щодо зовнішніх (насамперед – “асиміляційних”) впливів. “Загальний характер світосприйняття, стиль життя, мови культури, ментальність, притаманна даній людській спільноті, не залежать від соціальних груп чи індивідів, “задані” ним. І тим самим культура утворює певну невидиму сферу, за межі якої люди, належні до неї, не в змозі вийти... Вони не усвідомлюють і не відчувають цих обмежень, оскільки вони “всередині” даної ментальної і культурної сфери. “Суб’єктивно” вони відчувають себе вільними, “об’єктивно” ж є їй підпорядковані” [21, с. 51].

Ментальність визначається досить потужним “емоційним фоном”, а тому це “не філософські, наукові чи естетичні системи, а той рівень суспільної свідомості, на якому думка не відмежована від емоцій, від латентних звичок” [21, с. 59]. У цьому плані ментальність є своєрідним “психічним оснащенням”, “озброєністю ума”. Тому культура і традиції, мова, спосіб буття і релігійність утворюють своєрідну “матрицю”, у рамках якої формується ментальність [21, с. 63]. Хотілося б зауважити тут, що, хоча мова і є одним із важливих складників парадигми, на базі якої формується ментальність, вона все ж не є абсолютно необхідним її складником), як це буде показано у подальшому викладі. В. Антонович зауважував з цього приводу: “великою помилкою буде думати, що національність “залежить винятково від мови”, від сильних утисків народ може “змінити зверхні ознаки своєї національності, але ніколи не змінить ознак внутрішніх, духовних” [22, с. 212].

Ментальність, ніби підсумовує свій аналіз А.Я. Гуревич, не є якимось “доповненням” до соціального аналізу для “розвінчування” останнього – “ментальність входить у саму тканину соціальної структури” [21, с. 80]. Отже, при використанні у пізнанні людського (суспільно-історичного, культурно-духовного, етнонаціонального і т. п.) буття об’єктивно-натуралістичних методів ціла низка його характеристик – перш за все найістотніші й найспецифічніші з них – виявляються принципово “непрозорими”, “несхоплюваними” об’єктивно. Відтак отримувана “картина” виявляється однобічною, істотно деформованою. Свого часу Ж.-П. Сартр цілком слушно зауважував з приводу вульгарно-матеріалістичного (та вульгарно-соціалогічного) зведення людських проблем радянським “марксизмом” до природничих дисциплін і до “матеріального виробництва”, що такий підхід є хибним у самій основі, оскільки прагне пояснити людину через чинники, що є “зовнішніми” щодо неї і змістовно “чужими” їй.

Лише екзистенційна методологія спроможна адекватно підійти до людської тематики, оскільки навіть “нелюдські” – природа, виробництво, біологічна будова організму і т. ін. – чинники бере під кутом зору їх зв’язку і взаємозв’язку з людиною, у їх “екзистенційному вимірі”.

Особливо ефективним має бути застосування екзистенційної методології для пізнання України, українства, української історії та культури через близьку “дотичність” цієї ме-

тодології до змісту українського світоглядно-філософського менталітету, про що детально говоритиметься у подальшому.

Змістовне відновлення і відродження української національної культури, історії, інших сфер духовної життєдіяльності українського світу може отримати ефективну методологічну базу у використанні всього розмаїття (феноменологічного, герменевтичного, «історико-синтетичного» та ін.) екзистенціальних підходів. Особливо плідних результатів слід чекати від використання *методологічного потенціалу категорії «ментальності»* (менталітету), оскільки лише у цьому напрямі можемо шукати змістовно істинної відповіді на питання про критерії приналежності до української інтелігенції багатьох діячів культури, що писали польською або російською мовами (С. Оріховський, М. Гоголь, П. Юркевич та ін.) і, відповідно, приналежності їх творчих доробків до української, польської чи російської культури. Зрозуміло, що етнічне походження тут не є вирішальним показником, адже багато вчених-українців стали діячами інших культур, але немало з тих, хто мусив творити іноземною мовою, зберігши український менталітет, збагачував своїм іншомовним творчим доробком українську культуру. І це специфіка не лише української (хоч на Україні це явище за умов тривалого іноземного панування і відсутності національної держави набуло значного поширення) культури. Скажімо, ми вже згадували про те, що франкомовні філософи А. Кожев і А. Бергсон (етнічний росіянин та етнічний єврей) були французькими філософами, але франкомовні письменники Ш. де Костер і Е. Верхарн були фламандськими письменниками), так само як і переважно франкомовний Г.В. Ляйбніц був усе ж німецьким (і при тому видатним) філософом. У будь-якому разі остаточним критерієм визначення приналежності того чи іншого діяча до певної національної культури є менталітет.

Для змалювання такого індивідуально неповторного феномена як українська (і взагалі будь-яка національна) інтелігенція автори вимушені були звернутися до відповідних (адекватних змісту самої проблеми) методологічних принципів – у нашому випадку *екзистенційної* (у всій її варіативності) *методології* (звідси підзаголовок роботи – «спроба екзистенційного аналізу»), – автори добре усвідомлювали, що традиційний об'єктивно-«науковий» у Російській імперії (царській і радянській) підхід до подібної тематики

здатний лише вкотре здеформувати зміст важливої у ситуації українського національного відродження проблеми.

## 2. НА УКРАЇНСЬКИХ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИХ ТЕРЕНАХ: ІСТОРИЧНИЙ ПОГЛЯД

Фундамент українського менталітету закладався у X–XII століттях у Київській Русі в ході творчого діалогу міфоепічної свідомості з візантійським християнством (насамперед з елліно-елліністичним світоглядним ядром останнього). При цьому йдеться про власне русичів (або русь) – мешканців середнього Подніпров'я, себто людності, що входила до полянського союзу племен. Саме їх давні літописи називали Руссю («поляне, зовомя Русь»), решту населення киево-руської держави, літописи, як відомо, називали «словене». Тим то предки майбутніх московитян (згодом росіян, великорусів), хоч і входили територіально до держави Київська Русь, формували свою ментальність (як, до речі, і деякі інші етнічні спільноти – слов'янські і неслов'янські – Київської Русі) у відмінних від власне русичів (полянського союзу племен) умовах. Результатом діалогу був творчий синтез позицій його учасників – та, проте, синтетичний характер киево-руської культури зовсім не говорить про однорідну механістичність (чи «монотонність») цього «синтезу». Синтез виявився активно вибіркоким насамперед з боку киево-руського його складника, на що вказує хоча б слов'яномовна (а не грекомовна) його (синтезу) форма. Інакше кажучи, киево-руська культура і менталітет, що народжувалися в діалозі з візантійським християнством, інтегрували у себе лише ті елементи останнього, які виявлялися «співзвучними» світоглядно-ментальним орієнтаціям киево-руської («полянської» насамперед) людності. А чим же визначалися самі ці орієнтації?

Поляно-руська (праукраїнська) етнічна спільнота, як відомо, сформувалася на ґрунті давньої (ще з трипільських часів) автохтонної землеробської цивілізації. Праця ж на родючих землях українського Степу та Лісостепу сприяла (на відміну від природних умов північно-східних околиць Київської Русі) сформуванню малих соціальних груп. Дорослі діти не залишалися (як це було на північному сході) у батьковій родині, а утворювали свої сім'ї. Звідси властивий ще праукраїнцям *індивідуалізм*, поєднаний з *ідеєю рівності*, з повагою до окремого індивіда та його свободи,

гостре неприйняття деспотизму, абсолютної монархічної влади. Тому на світоглядно-ментальному рівні український національний характер виявляється у домінуванні в ньому екзистенційних (орієнтованих на окремішнє людське існування в усьому розмаїтті його емоційно-психологічних виявів) мотивів, у плюралістичному (поліфонічному) баченні навколишнього світу, в діалогічному спілкуванні з природним середовищем і людським оточенням.

Діалог з природним довкіллям передовсім виявляється в емоційно шанобливому ставленні до землі, рідної природи у цілому і, як наслідок, у надзвичайній працездатності і працелюбстві української людності. У зв'язку з останнім часто говорять про *“антеїзм”* (слово походить від імені давньогрецького міфічного персонажа Антея, який черпав свої життєві сили у постійному зв'язку з матір'ю-землею) як специфічну рису українського менталітету. До сказаного слід додати ще одне – тривале (ще з *“кіммерійських”* часів) проживання на межі ворожого кочового степу, що виробило у наших пращурів специфічне *“екзистенціально-межове”* світовідчуття – гостроемоційне переживання сьогодення, життєлюбність, поетичне, пісенно-ліричне сприйняття довкілля, пріоритет *“серця”* над *“головою”*. Це дало підстави говорити про *“кордоцентризм”* (від лат. *cordis* – серце) українського національного характеру.

Говорячи про національний характер того чи іншого народу і, відповідно, про національний (етнічний) менталітет, не слід розуміти цей феномен у натуралістично-біологічному тлумаченні, тому що він має соціально-історичне підґрунтя. *“Національний характер, – читаємо у відомого українського культурного діяча І. Лисяк-Рудницького, – тотожний із своєрідним способом життя, комплексом культурних вартостей, правилами поведінки та системою інституцій, які притаманні даному народові. Національний характер формується історично... Після того, як національний характер встиг скристалізуватися, він звичайно виявляє чималу стабільність й уміння відкидати або асимілювати підривні впливи...”* [23, с. 511]. Отож *“близькість”* (чи *“далекість”*) тих або інших етнічних спільнот визначається соціально-історичними, а не біологічно-генетичними чинниками.

Імперська ж традиція (царська і радянська), твердячи про *“близькість”* українського етносу до російського, наголошує на останніх (мовляв українці і росіяни вийшли зі *“спільної*

*колиски”*). Проте навіть у біологічному плані (не кажучи вже про соціально-історичний) *“близькість”* українців і росіян не така вже й *“тісна”*, як про це прийнято думати, адже групи крові, які підлягають законам спадковості Менделя, показують, що українці майже не мають групи *“В”*, у той же час 90% у них становлять групи *“АВ”*, *“А”*, *“О”*. Москалі і монголи, навпаки, до 80 % мають групу *“В”* при майже повному браку інших груп крові [24, с. 102].

Звичайно, говорячи про унікальність національного характеру і менталітету народів (у тому числі й українського), не варто її абсолютизувати. Знов пошлемося на І. Лисяк-Рудницького, який підкреслює, що *“національний характер не являє собою чогось абсолютного, унікального й оригінального, але радше індивідуальну комбінацію прикмет, які широко наявні у світі й спільні багатьом народам. Це спостереження важливе з методологічного погляду. Стверджуючи й оцінюючи подібності та відмінності, що існують між націями, та застосовуючи порівняльний метод, ми спроможні здефініювати відносну оригінальність даного національного типу й ступінь його спорідненості з іншими народами”* [23, с. 511].

Національний характер, менталітет українців зі всією специфічністю сформувався під впливом непересічних обставин їх історичної долі, серед яких одне з провідних місць належить ситуації своєрідного розташування України *“між Європою і Азією”*, *“між Заходом і Сходом”*. З огляду на суспільно-політичне життя Україна є типовою європейською країною: *“Державність Києва носила на собі виразну печатку духу свободи. На це наклалися наступні чинники: а) суспільний лад, що його характеризували договірні відносини; б) пошанування прав і гідності індивіда як людини; в) обмеження монархічної влади князя боярською радою й народним вічем; г) самоуправне життя міських громад; д) територіальна децентралізація на квазіфедеративний кшталт. І цей свободолюбний, сутнісно європейський, дух притаманний й українським державним організаціям пізніших епох”* [23, с. 519].

Проте досить виразною є і *“східна”* (*“орієнтальна”*) сторона українського національного характеру. І. Лисяк-Рудницький указує на два різних джерела орієнтальних впливів – східне християнство з його візантійськими культурними традиціями і світ євразійських кочівників, номадів. *“Схід”* євразійських номадів, – пише дослідник, – мав подвійний вплив на формування українського націо-

нального характеру: по-перше, як гальмівний чинник на шляху нормального поступу країни, по-друге, через сильну оборонну реакцію з боку українського народу. Однак це ще не робило самої України євразійською. Іншими словами, євразійська кочова стихія діяла на український народ ззовні, але вона не була “інтерналізована”, не стала невід’ємною складовою українського національного типу. Другий великий східний вплив – грецька (візантійська) релігійна культурна традиція – діяв зовсім відмінним способом, тобто із середини, формуючи саму духовність суспільства” [23, с. 517].

Отже, Київська держава “поєднувала переважно східню, грецько-візантійську релігійну і культурну традиції з переважно західною суспільною і політичною структурами...” І далі: “Етнос й естетичне чуття українського народу вкорінені в духовній традиції східного християнства. Але поскільки країна рівночасно була у своїй соціальній і політичній структурах частиною європейського світу, поскільки українці прагнули синтезу між Сходом і Заходом. У релігійній сфері це зробило Україну класичною країною унійної традиції, що була притаманна всім українцям, а не тільки католикам східного обряду. Вона сильно позначалася на більшості українського народу, котрий дотримувався православія, а також серед українців-протестантів. За приклад може служити Київська Академія, розбудована митрополитом Петром Могилою, що стала головним інтелектуальним центром цілого греко-православного світу та у своїй організації й програмі йшла за взірцями західних університетів. Ця тенденція знайшла свій вираз і в мистецтві, і у стилі українського (або козацького) бароко, який в оригінальний спосіб сполучав візантійські й західні первні” [23, с. 519, 520].

Названі обставини досить виразно окреслюються вже на ранніх етапах становлення специфіки української інтелектуальної верстви у процесі прийняття Руссю християнства. Адже для запровадження та поширення нової релігії, яка, нікуди правди діти, з великими труднощами намагалася потіснити поганство, що, зрештою, так і не вдалося до кінця (недаремно ж віками на території Русі існували два “образи світу” – поганський та християнський, так зване “двовір’я”). Потрібні були знання про цю релігію – її догматику, обрядовість.

Зазначене змусило князів київських провести заходи, спрямовані на реалізацію цих

завдань. Це було запрошення візантійських священників та проповідників, перекладання низки християнських праць, їх активне поширення, створення монастирів, будівництво храмів і навіть організація освіти, в тих умовах за прикладом Візантії – суто релігійного порядку. “Ми не можемо сказати, який процент жителів користувався тоді цими засобами просвіти, але бачимо, що в Києві були люди на той час освічені, що там існували літературне та інтелектуальне життя, а читання користувалося високою повагою. Гідне уваги судження літописця, котрий, прославляючи Ярослава за його сприяння книжності, порівнює його заслуги із заслугами самого Володимира, який охрестив руський народ. Володимира він уподоблює зоравшому ниву, а Ярослава – сіячу” [25, с. 102–103], – підкреслює М. Костомаров. Назване вочевидь сприяло надзвичайно значному поширенню духовної книжної культури, що, своєю чергою, започаткувало вияв і формування нової інтелектуальної сили на території Русі. Воднораз носіями її в Русі було духовенство, котре перебувало в досить складних соціальних умовах: з одного боку, воно повинно було викладати “істинне” (тобто “візантійське”) християнство, а з другого – цей візантійський варіант багато в чому вступав у суперечність з ментальністю русичів. Адже відомо, що в X–XI століття, у період свого найвищого розвитку, Візантія досягає небувалої могутності. Їй належали Антіохія та Північна Сирія. Армія її стояла на Євфраті. Її верховенство визнавали Вірменія та Грузія. Візантійський флот надійно захищав Південну Італію від арабів, стояв біля берегів Сицилії. Тривала боротьба з Болгарією завершилася її повним завоюванням і перетворенням у Візантійську провінцію. Верховну владу Візантії визнавали Далмація і Сербія. Могутність її була величезною.

Сила ця утримувалася зсередини завдяки суворо регламентованій ієрархічній системі, яка очолювалася імператором, що, зі свого боку, був верхівкою “динаттів” (“сильних”, “могутніх”). Ці могутні в основному отримують багатства не стільки від володіння землею чи від особистого майна, скільки від участі в управлінні державою, що давало їм законну й водночас реальну владу над населенням. Тому всі прагнули потрапити на державну службу, не лише чиновництво Константинополя, а й численні провінціали. Склалося 18 класів посад, які були об’єднані у п’ять розрядів, де кожному розряду відповідав певний

титул. Титули могли даватися й окремо від посади, і були не обов'язково пов'язані зі службою, вони продавалися і давали пожиттєвий прибуток. Вищі чиновники отримували велику платню, нижче чиновництво мало просувалося службовими сходами. Таким чином створилася сувора ієрархія бюрократичного столичного апарату, зацікавлена у стабільності цієї ієрархічності. Все це сприяло представникам Македонської династії зміцнити єдиновладність, до кінця ліквідувати залишки законодавчої влади сената – синкліту. Лев VI писав у 78-ій новелі: "...постановляємо знищити закон, долучаючий сенат до законодавства, тому що обставини показали його непотрібність з того часу, коли царська влада взяла керівництво всім винятково на себе".

Спираючись на цей принцип, виробляється певний імператорський патріотизм, який зміцнювався та спирався на економічно-культурні переваги над багатьма європейськими народами. Звідси походить концепція візантійської влади імператора як верховного глави та "батька" єдиної сім'ї народів і держав, що входять чи входили у Візантійську імперію. Звідси ж – проголошення історичного та юридичного права Візантії на всі ці території та завдання їх повернення як кінцева мета візантійської державної політики.

Ці ідеї підтримувалися і константинопольським патріархатом, який проголошував себе керівником сім'ї християнських народів, важливим інструментом виховання імператорського патріотизму. Тим більше, що в боротьбі з так званими іконоборцями та іконопочитателями церква виробила чітку тактику цієї боротьби, починаючи з теоретично-полемічної богословської літературної та ораторської діяльності і завершуючи практикою віротерпимості щодо різних народів, що, на відміну від західного напрямку християнства, виразився у дозволі богослужіння не тільки грецькою мовою. Прикладом цього є діяльність знаменитих "солунських братів" – Кирила та Мефодія, котрі, як відомо, були не тільки творцями слов'янської писемності, а й започаткували поширення християнства серед гурту слов'янських народів, перекладу Біблії та богослужбених книжок слов'янськими мовами, а також потоку перекладної візантійської літератури.

Зазначимо, що місіонерська діяльність візантійської церкви досягає небаченого розмаху в другій половині IX – середині X століть. При цьому цією діяльністю займалися візантійські купці, дипломати. Саме у цей час увага Візантії

великою мірою спрямована на Київську Русь, що і завершилося поширенням християнства в цей період і прийняттям його та проголошенням Володимиром Великим її державною релігією в 988 році.

Київські князі, однак, підозрюючи (не без підстав) візантійське настирне місіонерство у прагненні встановити політичний (через релігійну сферу) контроль над Київською Руссю, всіляко ухилялися від безпосередніх контактів із заморськими місіонерами і більш охоче користувалися послугами болгарського православія, адже Болгарія, що прийняла християнство на століття раніше (але, на жаль, на час хрещення Русі була підкорена Візантією), встигла створити досить солідну слов'яномовну (перекладну й оригінальну) літературну базу. Тим самим удалося більш адекватно (у слов'яно-мовній формі) засвоїти зміст християнського вчення, що, своєю чергою, сприяло ефективному формуванню специфічно київського варіанту християнської цивілізації і, крім того, дозволяло великою мірою послабити ідеологічний (і політичний) імперський тиск Візантії на Русь. Тим то на перший план у киеворуському християнстві виходить його київська (поляно-руська) специфіка.

Тому історично рано до творчої праці формування нової світоглядної парадигми залучається численна група руських людей, які досить швидко не тільки оволодівають таємницями візантійського мистецтва, богослов'я та догматики, але й, переносячи на руський вітальний ґрунт, значно відозмінюють їх зміст, якому часто надається нове звучання.

Одним із перших це розпочав і зробив Іларіон – перший руський митрополит, автор "Слова про закон і благодать", написаного десь між 1037 та 1057 роками. Деякі дослідники творчості Іларіона вважають його причетним до літописання руського [26, с. 31–36], визнають автором "Молитви", "Сповідання віри", фрагменту повчання, адресованого священикам. Проте саме аналіз "Слова" дає змогу виділити ті основні проблеми, навколо яких зосереджуються духовні інтереси, інтелектуальне життя Київської Русі. Зрозуміти значення ідей, викладених Іларіоном, оцінити їх значення можливо лише у висвітленні тієї давньої епохи.

Мірилом інтелектуальної досконалості IX–XII століть в ойкумені був рівень Візантійської культури. Саме в часи прийняття християнства Київською Руссю Візантія переживала епоху так званого Македонського Відродження (IX–



Х ст.), пов'язаного із посиленням інтересу до античної спадщини. Зрештою, це був особливий інтерес, в основному “прагматичного порядку”. Це виражалося в тому, що візантії не прагнули зрозуміти ідеї античних мислителів. Вони брали у них те, що вважали за потрібне, спотворюючи при цьому дійсний зміст праць. Тому звертання до античної спадщини мало в основному формальний характер. Більше уваги було зосереджено на реальному досвіді та практичних знаннях у прикладних науках – медицині, математиці, хімії, практичній астрономії та інших. Усе це значно збагатило візантійське виробництво і сприяло піднесенню візантійської культури на найвищий тогочасний рівень.

У такий спосіб відроджується світська освіта, література, громадянська історія, світська біографія. Поступово відходить на другий план агіографічна література, що все більше набуває моралізуючого, релігійно-дидактичного характеру. Натомість на перший виходить ідея нової спільноти, на відміну від античного “полісного” світобачення. Нова спільнота відкидала “поліфонізм” світу, пропонуючи єдність людей, які говорять грецькою мовою і тим самим є носіями найвищої культури та цивілізації, що втілюється у християнській релігії. При цьому значну увагу приділялося вихованню особистого патріотизму, почуття індивідуальної відповідальності кожного громадянина перед владою, імператором, Богом. Все це створювало певний замкнений простір нової культури, носії якої сповнені відчуттям винятковості та обраності, що, зрештою, викликало неприязнь інших народів до “зверхності” візантіїців.

Світовідчужання “нової єдності” знайшло певне втілення у візантійському мистецтві тих віків. Так, відтворюючи індивідуалізм, що був пов'язаний з цим світовідчужанням, візантійські церкви будувалися без розрахунку на великі маси людей; ні в якому разі не домінували над місцевістю, як західно-європейські собори. Створюється тип хрестольно-купольного храму, в якому зникають усі додаткові колони-опори, що розчленовували внутрішній простір. Тим самим плекається єдиний неподільний простір шляхом плавного “перетікання” склепіння в бічні склепіння, тим самим підкреслюючи єдність “земного і небесного”, Людини та Бога, суспільства і християнської общини.

Візантійська ікона та фрески були розраховані на спокійне індивідуальне зосередження, ніяк не на колективне містичне сприй-

мання, як це було раніше. “Відображений в архітектурі, живописному оформленні внутрішньооздоблення храму світ уявлявся їм ще раннесередньовічно оптимістичним, коли перші страхи перед стихією, природою вже позаду, людина набула впевненості у своїх силах, сім'я та община були достатньо надійною опорою в житті індивіда, відчувалося певне усвідомлення неполяризованості, нерозколотості суспільства, а тому світ уявлявся не стільки світом непримиримих протиріч, скільки світом відносного спокою” [27, с. 129].

Іларіонове “Слово” пройнято таким світоглядним оптимізмом, що свідчить про “досить ґрунтовне “входження” киеворуських інтелектуалів у високу культуру епохи. Цей оптимізм все ж ніякою мірою не був ідентичний візантійському, тому що за своїм змістом ґрунтувався на інших засадах. Фактично був більше запозичений сам методологічний принцип світоглядної єдності. Але якщо у візантійських письменників цей принцип спирався на імперську ідею, виразником та втіленням якої проголошувалося християнство, то для русичів з їх культурною поліфонічністю це було неприйнятним.

Відтак принцип єдності набуває свого, так би мовити специфічно державного, саме руського звучання. Так, обґрунтовуючи державну ідею Русі, Іларіон поєднує на перший погляд суперечливі проблеми – славу перших творців державності поганських князів та християнську смиренність тих державних діячів, котрі запроваджують цю релігію на терені Русі. “Похвалимо ж і ми по силі нашій малими похвалами велике і дивне створившого – нашого вчителя і наставника, великого кагана нашої землі Володимира, онука старого Ігоря, сина славного Святослава, які у роки володарювання своєю мужністю і хоробрістю уславилися в країнах багатьох і понині перемоги і могутність їх споминаються і прославляються. Адже не у слабкій і безвісній землі володарювали, а в Руській, що звана і чувана є в усіх чотирьох кінцях землі” [28, с. 174].

Якщо згадати, що у ці віки саме на Русі надзвичайно впливовим стає такий жанр усної народної творчості, як билини, в яких найповніше втілюються народні принципи світовідчужання, то зрозумілим стає прагнення Іларіона поєднати дві світоглядні картини світу на основі державної єдності русичів. І це закономірно. Адже народні ідеали зафіксовані саме в билинах і відтворюють ті вищі моральні риси, якими, на думку народу, повинні володіти його герої. І лише знайомство з ними

дає змогу зрозуміти, так би мовити, “суперечливість” програми, яку обстоює Іларіон.

Зокрема, християнський принцип єдності в Іларіона аж ніяк не суперечить епічно-билинній центральній ідеї єдності Русі, яка в билинах набуває різноманітного вираження: це і монументальна непорушність трьох билинних героїв, які стоять на сторожі, “на заставі богатирській”, охороняючи свою землю; це і непорушність їх особистісних характеристик – одвічно могутній і непереможний Ілля Муромець; одвічно мудрий і хитрий Добриня Нікітич; одвічно “наскоком смел” – хоробрий і часто відчайдушно ризикований Альоша Попович. Зрештою принцип єдності виражається і в тому, що всі події немов би “стягуються” до єдиного центру – Києва, де б не відбувалася дія, тоді як національна єдність при цьому виражена у так званому етноцентризмі – Русі, котра є мірилом Всесвіту. Звідси розуміння основних моральних цінностей, якими керувався народ на той час – позитивна оцінка всього того, що відповідає принципу єдності і негативна щодо того, яке руйнує цю єдність. Навіть простір підпорядкований таким моральним характеристикам. Так, Русь, її територія – це втілення всього світлого та доброго. На краях же рідної землі, на її периферії – чужі країни, що є носіями темряви та зла. Там живуть темні сили, вороги – степовики-кочовики, які пізніше повністю ототожнювалися з татарами. Принцип єдності виражений також у часових характеристиках. Якщо природний просторовий центр епосу – Київ, то природнім часовим центром виступає доба X–XI сторіч, доба розквіту, своєрідного “акме” Київської Русі. Тому час у билинах ніби зупиняється, в них діють одні й ті ж самі герої, не старіючи і не змінюючись.

Такий близький ще до міфологічного світосприймання епічний світогляд все ж переживає період деміфологізації, коли з’являються певні конкретні історичні характеристики та факти. В билинах основними проблемами стають не космічні, як це було у міфології, а етнічно-державні. Ставляться і вирішуються питання: що є Русь?, яке її місце серед інших народів? Русичі та богатирі, які є втіленням усього руського – це світ правди і добра. Зло ж виноситься за межі Русі, його символічним утіленням постають Змій Горинич, Соловей Розбійник, Ідолище Погане, образи запозичені з міфології, але вже практично позбавлені міфологічного змісту. Адже не сили природи, як це було у міфології па-

нують над людиною, а сама людина утверджується могутньою фізичною та духовною силою, котра протистоїть жорстоким законам необхідності.

Окреслені світоглядні особливості сприяли “переконструюванню” християнських догматичних установок, що було геніально реалізовано у “Слові про закон і благодать”, себто тоді, коли обґрунтовується принцип етнічно-державної єдності, причому з посиланням на “героїв” – творців цієї єдності. Водночас Іларіон виділяє проблему “буття Русі у світі”, що знайшло відображення вже у самій назві – “Про закон, що Мойсей дав, та про благодать, що Ісусом Христом була; і про те, як закон відійшов, благодать же й істина землю усю заповнила і віра на всі народи поширилась та до нашого народу руського дійшла; і похвала кагану нашому Володимиру, від нього хрещені були; і молитва до Бога від усієї землі нашої. Господи, благослови, отче!” [23, с. 8]. Тут чітко видно, все коло питань, які постали перед молодією державністю – місце у всесвітній історії, яка певною мірою втілена у законі Мойсеєвому і до тих конкретних завдань, які поставлені епохою перед Руссю.

Іларіон знаходить місце Русі в контексті світовому: це – творення “нової людини”, носія не мертвого закону, а людини “в путі до отримання вищої нагороди – божественної благодаті”. “Закон був предтечею та слугою благодаті й істини; істина ж і благодать служать майбутньому вікові, життю нетленному. Як закон приводив того, хто підкоряється йому, до благодатного хрещення, так і хрещення приводить людей до вічного життя. Мойсей і пророки сповістили про пришествя Христа, Христос же й апостоли його – про воскресіння і про майбутній вік” [29, с. 30]. І лише у цьому – зміст нової державності, в тому, щоб вказати шлях кожній людині до її свободи, бо що ж таке свобода, як не досягнення істини. Тому і славить Іларіон у своєму “Слові” активних борців за цю державність руських князів – Ігоря, Святослава, Володимира.

Спіраючись на світову культуру, Іларіон висловлює в контексті ментальності русичів ідеї, які були тими елементами індивідуалізації, що були пов’язані в Русі з демократично-вічевими нормами і спрямовані на вільне прийняття державно-громадських та християнсько-канонічних ідей кожним русичем свідомо. Якою, на жаль, далекою щодо них є інтерпретація, надана словам Іларіона, ба-

гатьма прихильниками російського монархізму. Ось найбільш “завершена” у книжці Л.О. Тихомирова “Монархическая государственность”: “Всі впливи візантійської доктрини, наскільки вони досягли нас, приносили нам ідею самодержавної монархії. Подібно до того, як тепер вся доктрина “передових країн”, яка становить для сучасних росіян ідеал цивілізації, несе до нас ідею народного самодержавства, так в епоху виникнення Русі доктрина “передова”, доктрина “найбільш цивілізованої країни”, несла теорію царського самодержавства” [30, с. 225].

Кожному – своє! Для України “Слово” назавжди залишилося скарбницею вільнолюбства, тому що закликає до “нового” – свідомого – прийняття цінностей ідей християнства, людинолюбства і, найголовніше, гордості за рідну землю; для Росії – це лиш підтвердження головної концепції російської державності – необмеженої царської влади, вірніше – царської сваволі.

Крім Іларіона, котрий репрезентував нову інтелектуальну патріотичну силу на Русі, з’являється плеяда письменників, твори яких навіки увійшли до скарбниці національної культури. З легкої руки російських істориків була проведена дивовижна операція: *всі події, які колись відбувалися в Києві, прищеплено до далекого, тоді ще в основному угро-фінського етносу, на основі якого зароджується та розвивається московська державність*. Можна заперечити, що часто і робиться, стосовно того, що сини київського князя Володимира Мономаха почали перетворювати маленьке село Москву в центр свого князівства і це, мовляв, дає право росіянам проголошувати Київську Русь “своєю вотчиною”, ба навіть “прародиною”.

Але якщо б цей принцип поширити на історію державності, то настільки б поширилася територія Німеччини за рахунок членів

царської фамілії лише в Росії, не кажучи вже про інші держави. Тому й інтерпретація української свідомості далеких часів Київської Русі була далека від того, який зміст укладався в неї. Це стосується і творчості письменників тієї епохи.

Враховуючи цей факт, стає зрозумілою розбіжність між аналізом українських учених ідей киеворуських мислителів та російських істориків, які, починаючи із “Степенної книги” і завершуючи “Историею государства Российского” М. Карамзіна та творів М. Погодіна, ототожнюють Київ і Москву в давні часи, переміщуючи між собою території, століття та етноси, що, зі свого боку, стає підвалиною до ототожнення території України та Росії, перетворюючи українців у “малоросів”. Тому слушно звернути увагу на неросійське прочитання ідей киеворуських письменників.

Якщо в природничих науках, і з цим не можна не погодитися, на Русі поширювалися в основному компілятивні знання, почерпнуті із візантійських джерел, то у так званих гуманітарних науках розвиток ішов достатньо самостійно. Так, з Іларіона започатковується історіофілософська тематика. Ця тема стає основним змістом знаменитої “Повісті временних літ”, далі – **ПВЛ**. І хоч Нестору приписується нерідко її авторство, тільки ознайомлення з тим, хто взяв участь у створенні “Повісті” дає право стверджувати, що “висока” освіченість мала неабияке поширення на Русі<sup>2</sup>.

Була певна специфіка такої освіченості. Не існувало станової замкненості, тому “високі” ідеї, почерпнуті з філософського, історіографічного та інших знань, якими володіли професіонали, були пронизані народними легендами, поганськими віруваннями, елементами народної усної творчості.

Прикладом творчості такого порядку і є ПВЛ. Численні автори її поєднують, іноді досить химерно і суперечливо, “тілесні” характерис-

<sup>2</sup> Нестору, як відомо, належить лише роль упорядника, можна сказати, методолога. Відомо, що ще в 996–997 роках були складені певні літописні матеріали авторами із оточення Володимира Великого. В 1037–1039 був написаний перший руський літопис – Древнейший Київський свод. В 1093–1095 у Києво-Печерській Лаврі ігуменом монастиря Іоанном складено літописний звід. Нестор продовжив це зведення Іоанна аж до 1112 року. При цьому він написав вступ до літопису, його недатовану частину. За часів Володимира Мономаха Несторів звід, або першу редакцію ПВЛ, було передано у його родовий Михайлівський монастир на Видубечі. Над літописом далі працював ігумен цього монастиря Сильвестр, закінчивши його 1116. При цьому він, можливо, тільки переписав текст Нестора. Це була друга редакція ПВЛ, що збереглася у пергаментному списку – Лаврентівському. Сюди були вписані і твори Володимира Мономаха.

В 1118–1119 роках була зроблена третя редакція. Відповідно до гіпотези в ній брав участь син Володимира Мономаха – Мстислав, який до 1117 князував у Новгороді. Він намагався піднести роль Новгорода та варягів. Ця редакція дійшла до нас в Іпатському Кодексі та за списком Хлебніковським, у якому відновлено ім’я Нестора-літописця. Пізніше Видубецький ігумен Мойсей довів літопис до 1199 році. Ці нові матеріали склали так званий Київський літопис. У роботі над ним брали участь кілька авторів: це, як указують дослідники, – боярин Київський Петро Бориславич (літописні відомості з 1146 по 1168) та архимандрит Києво-Печерського монастиря Полікарп (1139–1140 до 1171 з перервами). Пізніше літописну справу продовжили автори Галицько-Волинського літопису, головні з 1205 до 1290 років.

тики героїв усної народної культури (легенди про Кожум'яку, емшан-траву, "хитромудру" Ольгу, хлібосолюство та могутню силу Володимира Великого і сув'язь інших) з духовними подвигами християнських святих і праведників. Зазвичай усе це має характер суто національний і назавжди стає дзеркальним відображенням не стільки фактів життя русичів, скільки "переживання" ними цього життя, їхнього менталітету.

І що особливо цікаво і важливо, це те, що при всій національній визначеності ПВЛ "не випадає" з контексту світової тогочасної історіографії. Скажімо, цілими великими шматками у "Повісті" відтворені сторінки із знаменитих Хронік Георгія Амартоли (грішника) Хроніки Іоанна Малали ("ритора") і, можливо, як зазначає О.В. Творогов, Хроніки Георгія Синкелли.

Примітно, що всі ці Хроніки мали енциклопедичний характер, у тексті був уведений багатий матеріал з історії Риму та Візантії, деякі античні міфи, події Троянської війни. І все ж у них була закладена особливість, яка стала основним методологічним принципом для написання ПВЛ. Це було поєднання сакрального ("священного") та профанного, "світського" трактування історії.

Доведеться знов зробити певний відступ в історію питання, оскільки без нього неможливо зрозуміти внутрішній зміст тогочасної історіографії.

Після Геродотівського розуміння історії як утілення божественної космічної гармонії та особистісного методу висвітлення історичних подій, притаманного передхристиянським римським історикам (Таціту, Светонію, Плутарху, Амміану Мерцелліну та іншим), коли історична правда зводилася до волі імператорів, у 221 році Юлієм Африканом була написана "Хронографія", яка надовго запанувала у Західній Європі як історичний жанр. Це був помітний крок уперед, бо християнське бачення світу та його історичного розвитку спирається на певний об'єктивний метод, який пропонував відшукувати істину не в мотивах дій окремих людей, а у самих подіях, у їх рухові-розвитку, що визначається модусом майбутнього. Таким чином історичний час "зтягувався" воєдино, адже сьогодні пере-

бувало разом з минулим, а саме минуле сприймалося як сповнене змістом майбуття.

Рушійною силою цього процесу є Боже провидіння, яке діє щодо людства як зовнішня сила. Така концепція була обґрунтована Августином Блаженным (344–430 роки), єпископом м. Гіпона у його знаменитій праці "De civitate dei" ("Про град божий"). Августин висловлює не тільки ідею, а й накреслює своєрідну "логіку" нового історичного бачення, яке спиралося на алегоричне тлумачення біблійної розповіді про шість днів творіння.

Вважаючи, що від створення світу до втілення Христа пройшло 5500 років, Августин проголосив, що до кінця світу від цієї події залишилося 500 років. Уся ж історія розділяється на "шість віків" (відповідно до шести днів творення), яка й завершиться "страшним судом". За ним має наступити "сьомий вік", але він уже належить до царства Божого.

Августин тим самим розробляє так звану "сакральну" історію. Він же започатковує й історію профанну (світську)<sup>3</sup>. До останньої він застосовує періодизацію, яку знаходимо в біблійній "Книзі пророка Данила" (III–II ст. до н. е.). За цією періодизацією існували, мовляв, три "світових монархії". При цьому Даниїл виокремлює лише одну – Вавилон, а ті, що пізніше тлумачили його пророцтво, виділяли – персидську, греко-македонську та римську. А у IV столітті в коментарях Ієроніма римська імперія була проголошена такою, яка буде продовжуватися до кінця світу. Цим самим стверджувалася сакральність самої Римської імперії й обґрунтовувалося положення про те, що всі наступні політичні утворення повинні визнаватися "новим Римом"<sup>4</sup>. Тим самим Рим був задіяний до християнської історіографії.

І все ж ця профанна історія була лише ілюстрацією до дійсної – сакральної, основною метою якої була оповідь про діяння Божі. Так, відповідно до "Церковної історії" Євсевія Кесарійського (260/65–338/39 роки), викладається універсальна історія різних народів, у центрі якої – подія втілення Христа. Тому історична оповідь викладається стосовно цієї головної події "до різдвя Христова" та "після різдвя Христова". В результаті людина середньовіччя жила у світі надзвичайно ускладненому, який обіймав у єдине коло дані досвіду

<sup>3</sup> Профанний – від лат. "профан" (profanus) — у стародавньому Римі "непосвячений", той, що не має права відвідувати храм.

<sup>4</sup> Ось де витоки ідеї, проголошеної псковським єпископом Філофеєм: "Москва – третій Рим", що було, так би мовити, простим "плагіатом".

та плоди нестримної фантазії. Універсум немов би подвоювався та потроювався, за речами приховувалися незримі “значення”, за явищами – діяння безличі “сил”, за словами – різниця “містів” [31, с. 164].

У такий спосіб відбулося певне поєднання сакрального-профанного бачення історії. На долю сакральної історії випадала “межовість” – початок і кінець історичного загальнолюдського процесу, розуміння сутності якого не може бути доступним людській свідомості; на долю ж профанної – весь процес, який є дискретним, факти та події якого є просто проявом самого сакрального змісту. При цьому незмінними залишаються сакральні “шість віків”, а от принцип “монархічного Риму” протягом віків переживав значну еволюцію. Зокрема, після падіння Західної Римської імперії у 476 році ідея Риму ототожнювалася з Римською імперією. Пізніше вона повертається на Захід, до Карла Великого, наступниками якого проголосили себе германські імператори, а його самого – прямим спадкоємцем Римських імператорів. І, зрештою, в XVI столітті вона використовується для обґрунтування Московської державності.

І все ж з’являються й інші погляди на історичний процес. Так, Павел Диякон (VIII ст.) у своїй “Історії лангобардів” рішуче заявляє, що Римська імперія припинила своє існування. Тому він пропонує змінити традиційну профанну хронологію, яка починає датуватися від Риму (легендарного його заснування) на датування від дня народження Христа [32]. З цього часу хронологія, яка спирається на “Різдво Христове”, запропонована ще у 532 році, стає провідною в історіографії.

Все це сприйнято авторами візантійських Хронік, а від них – авторами ПВЛ, котрих вочевидь влаштував той факт, що метою було написати Хроніку “...не для вузького кола знаті та освічених людей, а для широких мас, передусім для численного у Візантійській імперії чернецтва... Автор хроніки не ставив перед собою великих історико-філософських чи політичних завдань. Він відмовився від мрії всіх візантійських авторів зрівнятися в красномовстві з уславленими істориками давнини – Фукидідом, Полівієм чи Тацитом. Він поставив за мету дати моральне, в душі християнського благочестя, повчальне і в той же час захоплююче читання для широкої аудиторії читців і слухачів. І це завдання, як очевидно, він виконав успішно” [33, с. 21].

Історична методологія, запропонована візантійськими хроністами, відповідала суспільним

потребам Київської Русі щодо осмислення свого місця серед інших народів та держав Ойкумени. Тому цілком виправданим є введення до ПВЛ детального опису історії Риму та Візантії, починаючи з найдавніших часів, та античних міфів і Троянського епосу, що викладені в Хроніках Малали та Амартоли. Це явище цілком закономірне, якщо врахувати той факт, що світоглядні орієнтації русичів того часу перебували не в контексті християнського світобачення, а визначалися поганським світоглядом. Звідси стає зрозумілим чому Ніконіанські перші записи, які пізніше ввійшли у ПВЛ, починаються не християнською легендарною історією про заснування Києва Андрієм Первозванним, а переказами легендарно-фольклорного змісту про Кия, Щека, Хорива та сестру їх Либідь.

І хоча для написання літопису було опрацьовано безліч джерел, починаючи від творів візантійського письменства: хронік, палейв, життєписів, державних документів, договорів русичів з греками, оповідань наочних свідків, апокрифів та народних переказів і залишків народних пісень, усе ж основна ідея, тематика ПВЛ, як і Іларіона, одна – це гаряча любов до свого народу, держави, землі, що, зрештою, визначається і в самій назві літопису. Специфічним для ПВЛ є широке охоплення всього історичного загальнолюдського процесу, куди входить не лише Русь, але й усі “окраїнні землі”, а також далекі і близькі народи та держави. При цьому виділяється той світоглядний принцип, який пізніше стає одним із основних у менталітеті українців – *орієнтація на моральні чесноти*. Тому вже у ПВЛ ставиться завдання – навчити цих чеснот читача. Ця тенденція характеризує й інших письменників, найвизначнішими серед яких були Теодосій Печерський, Яків Мніх, Володимир Мономах. Примітно, що особливе місце серед них посів Теодосій Печерський, котрий зумів надати осередкам середньовічної “вищої” культури та освіченості – монастирям – як теоретично-канонічного, так і практичного оформлення. Як ігумен Київського монастиря, суворий аскет та невтомний наставник печерської братії, він у своїх творах постає як “мудрий старець”, хоча прожив усього сорок років (біля 1034–1074). У ці роки загострюється боротьба за Київ між спадкоємцями Ярослава Мудрого, починається розпад державної єдності. Все це викликало посилення внутрішньої нестабільності у Київській Русі, що загострювалося ще і постійними нападами степу.

Християнство у цей час лише “зовні” входить у життя народу, внутрішнє ж буття визначається переважно народним світосприйманням. Якщо навіть у міських центрах більшість приймала християнство зовнішнім чином, то чим далі від них, тим язичницька стихія ставала сильнішою; панувало двовір’я, старі поняття приєднувалися до нових, або ж зберігалось і повністю язичництво, ледь прикрите новим ім’ям: на християнські свята переносилися язичницькі обряди, на християнські обряди – язичницькі уявлення: панихиду розглядали як язичницьку тризну – залишки цього погляду збереглися і донині: “прості люди” творили шлюб без церковного освячення, “з плясанням, і гудінням, і плесканням”, уможлиблюючи вінчання князів та бояр; а в захолустях, мабуть, і в Київській землі молилися, “жрالی” (приносили жертви – *авт.*) біля боліт, колодязів та гаїв” [34, с. 408–409], – зазначає М. Грушевський.

Цілком закономірно, що за цих умов виникає потяг до пошуків нових орієнтирів у плінному хаосі життя, чому ніяк не відповідали “плінні” образи язичництва. Значно більше цьому сприяє стабільність, “вічність” християнського світобачення. Очевидно, що саме Теодосій Печерський найпоследовніше сформулював ідеали, які відповідали “новому часі” і які, хоч і не безальтернативні для звичайної “грішної” людини, все ж давали їй певну змістовну життєву силу.

За умов зростання внутрішніх та зовнішніх конфліктів певним варіантом виходу для людини була, так би мовити, втеча їх у свій власний внутрішній світ. Це і сталося на Русі, коли за короткий період від преподобного Антонія, навколо якого зібралось 12 ченців, до Теодосія відбулося об’єднання у Печерському монастирі, яке налічувало біля 100 ченців.

Пояснення цього має певний об’єктивний зміст. Адже відомо, що у першій половині XI століття в Києві було кілька монастирів, а взагалі на Київській землі в домонгольські часи відомо 18 монастирів, що свідчить про значний і зростаючий авторитет чернецтва. І це зрозуміло чому, якщо згадати, що християнство “накладається” на народну культуру, основу якої становить героїчний епос. У своєму релігійно-канонічному змісті чернецтво далеке від цього епосу, а у внутрішньо-соціальному – співпадає з ним. І далі: якщо богатирі свято-руські є символами нездоланих захисників Вітчизни, покровителями та заступниками всіх бідних і пригноблених, борцями за могутність

Русі, то чернець – це той же богатир, що все своє життя присвячує боротьбі з одвічними ворогом людини – дияволом. Навіть зовнішній вигляд ченців підкреслює це – подібно до дружинного шолома – клобук на голові, подібно до кольчуги – ряса, “меч господній” – натільний хрест. Цьому ж відповідає і принцип спільного життя.

Те, що чернецтво висувало гуманістичні ідеали, свідчить і життєопис ченців. Для чого здійснюються ними подвиги? Для того, щоб, “нагромадивши святість” у стінах монастиря, після смерті праведника це могло допомогти хворим, знедоленим. Проте не тільки це підносило авторитет чернецтва. Адже прикладом свого життя вони навчали праведності. А якщо врахувати, що в Київській Русі освіченість цінувалася надзвичайно високо, а саме монастирі і були осередками освіти, то цілком зрозумілим є зростаючий авторитет чернецтва.

У становленні цього суспільного інституту вирішальну роль відіграла діяльність Теодосія Печерського. На сторінках “Житія” преподобного Антонія детально описано сам процес організації монастирських порядків. “До цього ж Михайла (грецький інок, який прибув із Студійського монастиря до Печерської лаври – *авт.*) і звернувся преп. Феодосій з питанням про статут отців Студійських – як співаються у них піснопіння, що і коли читають, як тримають поклони, питав про стояння у церкві та снідання на трапезі, про рід їжі та про дні посту. Детально дізнавшись про це все від Михайла, а також від блаженного Єфрема євнуха, який відвідав святі місця, преп. Феодосій установив все це і у своєму монастирі, а звідти і всі руські монастирі прийняли аналогічний статут. Тому то монастир Печерський першістю та честю шанується перед усіма монастирями” [35].

Відомо, що Феодор Студійський (759–826 роки) увів в одному з Константинопольських монастирів, заснованому римським патріцієм Студієм десь біля другої половини V сторіччя, статут за правилами, запозиченими у Савви Священного та Василя Великого. Основою правил була *ідея рівності*: “поскілки немає нічого такого, що найкраще сприяє єдиному, як рівність та спільність у всьому, то він (Феодор) встановив, щоб мати все спільне і одяг, так щоб кожний мав усе потрібне і ніхто нічого окремо власного; призначив для всіх одне таке приміщення, щоб у ньому всі, хто хоче склали свій одяг, який треба було лагодити чи ремонтувати, і щоб у приставленого до цього брали інший чистий. У кого

спільне життя, спільні потреби та стилі, і все общинне, або, щоб сказати найвище, у кого спільні душі та піднесення і захоплення до Бога, тим що ж інше треба було обрати, як не те, щоб і до найменшого все було спільне” [Цит. за 36, с. 43].

Легко приймався принцип рівності людьми Київської Русі, у свідомості яких здавна утримувалися вікові звичаї та права. Авторитет Теодосія підносило і те, що він не схилився перед будь-якою “неправедністю”, у тому числі і з боку всесильних князів [35, с. 42]. А найважливішим було те, що своїм власним прикладом він навчав праведності – “Смирненню ж своє він виявляв не словом тільки, але самою справою, трудячись безперервно; часто ходив він у хлібню, і сам, будучи ігуменом, працював з пекарями – місив тісто і робив хліби, здоровий тілом і радісний духом, усіх втішаючи й укріплюючи кожного у його справі” [35, с. 32]. “І багато разів, коли Нікон зшивав та робив книжки, то преподобний прях необхідні для того нитки” [35, с. 32]. “Преподобний Теодосій проводив без сну іноді цілі ночі, перебуваючи в молитві та бдінні. Траплялося, що церковні будівельники, вранці приходючи до келії преподобного за благословенням, чули його молящимся та сильно плачущим... Багато трудів та інших подвигів здійснював преподобний заради спасіння, не свого тільки, але й дорученого йому стада. Ніхто ніколи не бачив, щоб спав він на боці, але коли заради немощі плотської він хотів заснути, то звичайно робив це сидючи, і сон тривав не довго – від повечір'я до всеношної. Він ніколи не вмивав своє тіло водою, але тільки руки та обличчя” [35, с. 32].

Видатний організатор та ідеолог, проповідник та полеміст Теодосій Печерський своєю діяльністю активно впроваджував соціальні, моральні ідеали. Він був не лише організатором монастирів як осередків духовного життя, книжної справи та освіти, а ще й видатним патріотом своєї держави. Так, в останньому своєму земному слові, як і у всіх його Посланнях, він молиться за князя та за всіх тих, хто живе у Києві – як громадянин; як чернець – за всіх странників та пустельників із закликом укріпитися у подвигах своїх; як духовний пастир – за всіх християн, живих та померлих.

Водночас саме “прагматична” орієнтація Теодосія Печерського, що виявилася у його організаційній діяльності щодо створення статутних норм життя чернецтва, у його боротьбі

за стабілізацію та канонізацію цих норм, робить його непримиренним до будь-якого інакомислення. У своїх посланнях він поносить латинян та іудеїв, навіть християн-вірмен за найменший відступ від греко-візантійської обрядовості. Різкий осуд викликають у нього будь-які веселощі, розваги, пісні, танці, гусяри, скомохи.

Теодосій також знаний своїм ворожим неприйняттям “чужих богів” та “чужих народів”. Тому його ідеї лише частково прижилися на Русі, де незвичним була позиція зверхності, на якій “проростали” ідеї самодержавства та монархізму. М. Грушевський пише: “В політичному відношенні християнство власне для Київської землі не принесло відчутних результатів; вчення про божественне походження влади та обов'язки покори не встигло затвердитися тут в домонгольський період; а коли щось і було зроблено в цьому напрямку, то й те зникло в наступні віки” [34, с. 411–412].

І все ж діяльність Теодосія мала незаперечно позитивний характер, тому що так чи інакше була пов'язана з “ученієм та почитанієм книжним” і тим самим сприяла розвитку культури на Русі. “Важливою також була сама поява духовного стану: дорогу до пошани, до слави відкривала тут освіта, моральність; таким чином поряд з матеріальною могутністю, капіталом, отримує в суспільстві право громадянства духовна сила” [34, с. 411].

Якщо при цьому згадати, що не лише духовенство проголошувало потребу “книжного читання”, а що князі та дружинники теж активно включалися в творчу діяльність (“Повчання Володимира Мономаха”, “Слово о полку Ігоревім”), то це дає підстави зробити висновок про значне поширення інтелектуальної діяльності і значний вплив носіїв цієї діяльності на життя народу та держави.

Отже, на території України з'являється, певна професіоналізація знань та широкий, необмежений становими рамками, інтерес і повага до них. Формується, так би мовити, інтелектуальна еліта, з середовища якої і виходить згодом українська інтелігенція.

У XII–XIII століттях на теренах Київської Русі відбуваються події, які істотно змінюють соціально-історичну і духовну ситуацію в країні. Йдеться про наростання сепаратистських тенденцій у Київській державі, що з особливою інтенсивністю відзначилися на північному сході (Ростово-Суздальське, згодом – Володимиро-Суздальське князівство), набувши в

діяльності Андрія Боголюбського<sup>5</sup> відверто ворожої Києву політики. Північно-східний сепаратизм, послабивши Києворуську державу, зробив останню порівняно легкою здобиччю татаро-монгольських завойовників (першою жертвою батієвих орд стала, до речі, Володимиро-Суздальська земля). Результатом названих подій було падіння Києворуської держави.

В російській офіційній історії склалася традиція у багато разів перевищувати руйнівничі результати татаро-монгольської навали щодо “південно-руських” (українських) земель. Така гіперболізація є навмисною, оскільки підживлює міф про “переміщення культурного центру Русі з Києва до Москви”, яке нібито відбулося у XIV–XV століттях унаслідок “докорінної” руйнації нападниками середнього Подніпров’я. Український історик Д. Дорошенко, посилаючись на дослідження В. Антоновича, підкреслює, що той “з повною очевидністю довів, що про ніяку пустиню на місці Києва за Батієвою погромою не може бути й мови: досить згадати свідчення домініканського монаха Платона Карпіні, який переїздив Київ у 1246 році, отже, 6 літ після погрому, і застав тут хоч зменшену й зубожілу, але таки місцеву людність, застав навіть чужоземних послів” [38, с. 68]. Аналогічну оцінку зустрічаємо також у М. Грушевського. Говорячи про злигодні країни за часів ординської навали, дослідник визнає, що вони гальмували економічний розвиток, успіхи торгівлі і т. п. Але все ж констатує: “Надзвичайного, вирішального впливу на стан краю..., на збідніння населення вони не мали” [34, с. 439].

Стосунки між русичами та завойовниками обмежувалися збиранням данини через так званих баскаків, які приїздили лише час від часу, і не жили серед підневільного населення, не вступали з ним у безпосереднє спілкування. Цьому сприяла і та обставина, що русичі мали високий рівень національно-державної (тоді

вона ототожнювалася з етнічно-територіальною) самосвідомості, яка опиралася на вироблені державницькі інститути – урядові, правові, освітні. Всупереч процесу розпаду держави, на руських теренах ця самосвідомість зберігається і певною мірою сприяє творенню нової могутньої держави – Великого князівства Литовського, до складу якого ввійшли, фактично без опору, українські та білоруські землі з XIII століття. Цілком зрозумілим був вплив киеворуської культури, якщо врахувати той факт, що на всій величезній території – від Балтійського до Чорного моря, від Угри, Оки та гирла Сейму до Західного Бугу самі литовці становили лише 0,1 частину населення, всі інші – були білоруси та українці [39, с. 129], міст не було, економіка була розладнана. Зрозуміло, що руська культура та руська мова посіли у Литовській державі офіційний статус: “Руська мова стала урядовою й культурною мовою Великого князівства Литовського – мовою великокняжої канцелярії та урядів, правдавства і письменства взагалі, навіть у суто литовських землях; навіть на Жмуди документів писаних по литовськи не знаємо зовсім. Сю роль задержала вона за воз’єднання з Польщею, за радикальної переміни в загальному напрямі державної політики. І ще у першій половині XVII століття руський патріот дійсно міг би казати:

*Полска квітнет лациною,*

*Литва квітнет русизною;*

*Без той вь Польще не пребудеш.*

*Без сей в Литве блазном будзеш [40, с. 97].*

То ж говорити про “переміщення” духовного центру з Києва до Москви можна лише у вузькому розумінні – як центру релігійного. Останній справді переміщується за межі Литви і тяжіє до Москви<sup>6</sup>. Не вдаючись у подробиці кількасотлітньої боротьби за верховенство у руській православній церкві, яке, як відомо, закінчилося втратою Києвом свого значення,

<sup>5</sup> “У тім же році (1155 – авт.) пішов Андрій від отця свого із Вишгорода в Суздаль без отчої волі. І взяв він із Вишгорода ікону святої Богородиці, що її доправили з Пирогощею (гр. – баштова) із Цесареграда... Прикрасивши, він поставив її в церкві святої Богородиці у Володимирі (Суздальському)”, – це була перша акція – грабунок найціннішої святині Києва. По сей день ікона не повернута та, мабуть, ніколи і не буде, бо і на сьогодні визнається основною святинею Росії. Друга акція 1169 року – “Узятий же був Київ місяця березня... І грабували вони два дні увесь город. І не було помилування нікому і нізвідки: церкви горіли, християн убивали, а других в’язали жінок вели у полон, розлучаючи із мужами їхніми, діти ридали, дивлячись на матерів своїх. І взяли вони майна безліч, і церкви оголили від ікон, і книг, і риз, і дзвони познімали... І всі святині було забрано... І був у Києві серед усіх людей стогін, і туга, і скорбота нетишима, сльози безперестанні” [37, с. 266–267, 295].

<sup>6</sup> Постанова константинопольського собору 1354 року про перенесення митрополичної кафедри з Києва до Володимира була прийнята у відповідь на прохання митрополита Алексія, який виховався та виріс у Москві і, зрозуміло, тяжів до неї, незалежно від того, в якому стані перебував Київ. Аргументація дивовижна – зменшення прибутків кафедри. А де ж християнська милосердність та любов і співчуття до народу?!



як центру<sup>7</sup>, все ж підкреслимо, що на Україні відбувається розмежування національної духовно-релігійної культури, носієм якої стає “нижче духовенство”, й адепти позаукраїнськості, проімперськості, великоруськості.

Зазначені явища стримувалися і тими внутрішніми процесами, які відбувалися на території України. За XIV–XV століть “недобитки руських княжих, – зазначав М. Грушевський, – і панських родів помирилися зі своєю другорядною роллю у великому князівстві й не мали ані відваги, ані енергії боротися з литовською аристократією... Галицьке боярство упустило з рук національну справу з Казимировим походом 1349 року, що мав місце у середині XIV століття, і перестало відтоді бути політичною силою.

Руську національну справу в Польсько-литовській державі мали рухати нові суспільні елементи. Але тоді, коли догорала руська панська фронда, про них ще не було й передчуття” [40, с. 292–293].

І все ж уже з XIII століття починає формуватися верства людей, які згодом виступили як захисники і виразники духовної культури українського народу, На жаль, як вище духовенство, так і політична еліта України – князівські роди, відмовляються від вітчизняної культури на користь чужої. Процес цей посилюється у зв’язку із низкою соціальних чинників, зокрема – зростанням міст на Русі. Якщо у Великому князівстві Литовському збереглася переважно староруська міська система, для якої характерна відсутність помітних відмінностей між “гражанами” і рештою населення Русі та підпорядкування законам Руського, пізніше – Литовського права, то на території Західної України у Галицько-Волинській землі відбуваються помітні процеси відхилення від такого порядку.

Протягом XIV століття тут відбувається фактично колонізація українських міст. Для цього запрошуються головним чином німці, які запроваджують так зване Магдебурзьке право. “Аби се місто Перемишль (Волинь – *авт.*) скорше могло бути осаджене, всім міщанам й осадникам сього міста взагалі і кожному з осібна, які вже осіли чи далі осядуть, себто Полякам і Німцям й иньшим людям

обряду св. римської церкви, даємо німецьке право зване магдебурським.” Або у привілею міста Соколова: “міщан і селян польської або німецької народності переносимо з прав польського або руського на німецьке зване шродським, а Русинів полишаємо при їх правах” [42, с. 238]. Відтак русини позбавлялися участі у житті міста, свідчення їхнє не визнавалося в суді, вони не мали рівних прав з католиками, вірменами та євреями у заняттях торгівлею, ремеслами, вони мали право мешкати в місті лиш у певному кварталі і тільки в його межах купувати собі житло, зобов’язані були сповняти католицькі обряди, з’являтися до костела на католицькі свята та інше. “Таким чином, – зазначає М. Грушевський, – у столиці Руси (Львів – *авт.*) Русини, не зважаючи на свою чисельність, стояли на рівні з чужоземними колоніями Вірмен, майже Жидів, а положення їх було ще о стільки навіть гірше, що вони при тім не мали своїх осібних організацій як ті. Тільки з розбудженням релігійного руху, при кінці XVI століття, брацтво при церкві Успенія (т. зв. Ставропігія), хоч зав’язане з релігійними цілями лише, дає якусь організацію львівській Русі й служить опорою її” [42, с. 246].

Утиски русинів примусили останніх вдатися до протидії. Центром такої протидії стали братства. Вони існували здавна при парафіяльних церквах, займалися не тільки церковними справами, але з XVI століття активно долучилися до громадського життя міст і навіть сіл. Вони організують освіту та культуру, контролюють церковну діяльність і борються разом із козацтвом проти ворогів України.

Для реалізації цих складних завдань потрібні були підготовлені освічені люди. Відомо, що кожний священик чи дяк зобов’язаний був при церкві навчати дітей. Навчалися головним чином на базі таких церковно-богослужбених книжок, як Часословець, Псалтир, “Апостол”, “Октоїх”.

Навчали письма – уставного (що потрібне було для майбутніх переписувачів церковних книг, які ставали панотцями і в часи появи друкарства), скоропису – для тих, хто мав намір згодом стати канцеляристами в урядових установах. Вчилися церковному співу. Найяск-

<sup>7</sup> За двісті соболів та 400 золотих карбованців константинопольський патріарх Діонісій та єрусалимський Доситей продали київську митрополію Москві в 1686 році, тим самим ідеологічно поставивши християнство на службу агресивної політики Москви. Як сказано у постанові московського собору 1666 року: “да расширяється православіем в род і род богохранимое російское царство” [Цит. за 41, с 221].

равішим документом, який змальовує зміст навчання, є заповіт, який залишив брацлавський каштелян (волинський шляхтич) Василь Загоровський. Перебуваючи у кримській неволі і відчуваючи наближення смерті, він пише заповіт, в якому призначає опікунів для своїх двох синів. Коли вони досягнуть семи років, пише він, треба знайти “дяка, добре вченого й цнотливого, або запросити того самого дяка Дмитра, що в мене (Загоровського) служив, і віддати їх вчитися руській науці у св. Письмі або в моєму домі, або в церкві святого Ілії у Володимирі, і, не пестячи їх, пильно та порядно приводити їх до науки так, щоб потім вони з науки тої були придатні до помноження хвали милосердному Господу й до служби своєму господареві та Речі Посполитій” [Цит. за 43, с. 46]. Враховуючи те, що його діти мали в майбутньому посісти державні посади, для чого треба було оволодіти державною (латинською) мовою діловоства, Загоровський звертається до опікунів з проханням знайти згодом “статечного бакаляра, який би міг їх (синів) добре вчити письму латинської мови, і наказати йому вчити в моєму домі” [43, с. 46]. Далі, після закінчення шкіл, підвищувалася освіта самостійно, нерідко при цьому вступаючи в монастирські школи, де удосконалювалися знання з грецької та латині, що і робило ці школи вищими від парафіяльних.

Не маючи своїх власних вищих навчальних закладів, українці та білоруси, починаючи з XIV століття, отримували освіту в європейських університетах – Краківському, Паризькому, Падуанському, Болонському, Гейдельберзькому, Празькому та ін. “...З кафедр Кракова та Болонї, Падуї та Відня, – зазначає відомий російський учений І.М. Голенищев-Кутузов, оцінюючи внесок українців в європейську культуру, – вихідці з українських степів коментували античних авторів. Гуманісти українського походження, які вважали себе русинами, розвивали свою діяльність у самій Польщі та на Заході” [44, с. 6–7].

Не треба спеціально доводити, що саме ці гуманісти і започаткували перехід від релігійної освіченості до світської. “Україна, беручи зі скарбниці світової культури, поклала... свої

цеглини до підвалин величної будови польського та європейського гуманізму епохи Відродження” [44, с. 6–7].

Відзначимо, що загальноєвропейське спрямування, характерне для ранньогуманістичних пошуків у білоруських та українських гуманістів, було пов’язане із звертанням до візантійсько-християнської догматики, до пам’ятників киеворуської доби. Ці знання були орієнтовані не стільки на освоєння минулого, скільки на практичне діяння в ім’я живої, сповненої руху та неспокою, людини. Яскравим відображенням цього є українське бароко. Так, в орнаментальному мистецтві дерев’яне, покрите позолотою різьблення, що облямовує ікони, вітварі та цілі іконостаси, сповнюється світськими мотивами у формі скомбінованих візерунків геометричних, рослинних, тваринних елементів. Барокові мотиви знайшли втілення і в музичних формах XVI–XVIII століть: це – партесний спів, напівдуховні, напівсвітські твори – псалми та канти, розвивається репертуар історичних дум, з’являються перші рукописні ноти, друковані підручники до теорії музики [43, с. 418–424].

До речі, високий розвиток музичної культури в Україні буквально зачаровує. Вже з часів Богдана Хмельницького українські музиканти і співаки всіяко залучаються до Москви і Петербургу<sup>8</sup>.

З розвитком освіти на Україні посилюється зацікавлення наукою. Першочергово це був потяг до зоологічних, метеорологічних, географічних, геодезичних, медичних знань. Інтерес до науки певною мірою пов’язаний із розвитком бібліотек. Так, у XVI столітті виникли великі книгозбірні в Острозі, у Львові, в XVII – до них долучилися Київська академія, значні бібліотеки у заможних шляхетських родинах, козацьких старшин, що при монастирях, у різних школах, у єпископів.

Активне задіяння до світової культури (за неповними даними тільки в Краківському університеті в XV–XVI століттях одержали освіту біля 800 українців) формувало світобачення, зорієнтоване на загальнолюдські тогочасні цінності, серед яких одне із центральних місць посідала освіченість. Перед

<sup>8</sup> “А постійні викликання кращих українських співаків і композиторів до російських столиць і в музиці дали той самий наслідок, що і у пластичному мистецтві, а власне, що центри української творчості зосередилися в наступній після бароко добі у Петербурзі; там українські майстри мистецтва в кінці XVIII та на початку XIX століть розвинули блискучу творчість, яка заложила підвалини для мистецького руху в загальноімперському масштабі, з чого і виросло “російське мистецтво”, а сама Україна під оглядом мистецтва обернулася в глуху провінцію” [45, с. 424].

лицем спільної небезпеки – утисків русинів з боку Речі Посполитої – зростав опір різних верств на території Правобережжя та Лівобережжя. Крім стихійного руху опришків Прикарпаття та Карпат, виступів селянства проти панської сваволі, відбувалася певна консолідація національних сил. На чолі її стали українські магнати – “пани” та князі. “Князі Острозькі уважали себе за нащадків турівських князів, Четвертинські виводили себе від Святополка Ізяславовича, Збараські й Вишневецькі – від князя Федька Несвизького, Чорторийські, Сангушки, Корецькі, Слуцькі й інші з литовської династії Гедиміновичів... За давньою традицією громадянство вважало їх далі за своїх князів, проводирів і протекторів – і вони приймали цю роль...; князі приймали своїм обов’язком засновувати монастирі, будувати церкви, опікуватися братствами та школами. Деякі знову добули собі славу, як степові рицарі” [46, с. 138].

До половини XVII століття українська шляхта брала активну участь у культурному житті України, в козащині. Так, найвизначніші козацькі гетьмани були шляхетського роду: Сагайдачний, Хмельницький, Виговський, Мазепа. З середовища дрібної шляхти формувалися різні групи нижчих судових чиновників, канцеляристів. Як зазначається в науковому дослідженні Н.М. Яковенко, “поява “канцелярських династій” дає підставу говорити про зародження специфічної соціальної групи, засобом існування для якої стала розумова праця, не пов’язана з конфесійною сферою” [47, с. 234].

Канцеляристи не були відокремлені від нижчих станів в Україні. З їх середовища виходили вчителі шкіл у містах, писарі Війська Запорізького, пізніше – писарі Генеральної військової канцелярії. З колонізацією української аристократії шляхта поступово втрачає свою провідну роль в українському духовному житті. Лише впливаючись у козацько-старшинську еліту в період Визвольної війни 1648–1654 років, українська шляхта отримала можливість зробити новий позитивний внесок в українську справу. Завдяки її освіченості в Україні формуються важливі елементи національної свідомості, що виявляється насамперед у козацькій історіографії (літописи Величка, Грабянки, Історія Русів).

В поетичній формі це найяскравіше виразив Касіян Сакович у “Вірші на жалосний погреб шляхетного рицаря Петра Конашевича Сагайдачного...” в 1620 році. Широке посилання

на грецьку та римську історію свідчить не тільки про високу освіту автора, але й про відповідний рівень освіченості українських читачів. І найголовніше, що наголошує Касіян Сакович, найцінніше – це свобода українського люду:

*А що цінніш на світі й миліше за вільність.  
Яка в людському серці утверджує гідність?  
Засвідчити те можуть всілякі створіння.  
Що вільності жадають усі покоління.  
Не дарма золотою її називають.  
Аби її здобути, всіх сил докладають [48, с. 291].*

Екзистенційно-індивідуалістичні риси українського менталітету, виростаючи, як уже говорилося, з особливостей способу життя наших пращурів, виявилися співзвучними гуманістично-неоплатонічним орієнтаціям саме східного (візантійського) християнства з його спрямуванням на “внутрішню людину”, неповторність людського індивіда, особистості. Звідси – увага і незмінний інтерес вітчизняних інтелектуалів (від киеворуських любомудрів Іларіона, Феодосія Печерського, Климентія Смолятича, Кирила Туровського та інших до полемістів XVI–XVII століть і діячів Київської Академії) до екзистенційно-гуманістичної тематики “агіографічної” літератури (з її виразно індивідуальними постатями “святих”), “ареопагітичної” літератури (з її підкреслено “особистісним” – “апофатичним” – способом богопізнання), полемічної літератури (з яскраво індивідуальною авторською позицією) та іншої, тобто літератури, у якій сформувався яскравий світоглядний феномен культури вітчизняного середньовіччя – український неоплатонізм. Останній, своєю чергою, постає живильним джерелом класичної української світоглядної культури XVIII–XIX століть (від Г.С. Сковороди до Т.Г. Шевченка) [див. 23, с. 519, 520].

Індивідуалістичність українського національного характеру мала, як бачимо, гуманістичне спрямування, себто супроводжувалася повагою до іншої, у тому числі й “чужої”, особистості, терпимістю і навіть відкритістю до іншого, скажімо, іноземного, іновірного. На відміну від нетерпимості й “замкненості” великоросів, – відзначає М. Костомаров, – “південноруси з давніх давен звикли чути у себе чужу мову і не цуратися людей з іншим обличчям і з іншими нахилами;.. Південноруси, котрі отримали нову віру од греків, не за своїли зрослої у Греції ворожості до західної церкви..., у південноруській уяві католик не набував ворожого образу. Особи князівського

роду йшли до шлюбу з особами владних домів католицького сповідання... Цей дух терпимості, відсутність національної зарозумілості перейшов згодом до характеру козацтва і лишився в народі досьгодні. До козацького товариства міг приходити будь-хто; і його не питали: хто він, якої віри, якої нації” [49, с. 47–48].

Толерантність і відкритість українців до всього світу (в тому числі і до чужих країв, а не тільки чужих мов і вір) полегшувала контакти з цілим світом, а відтак і знайомство з культурними і духовними цінностями інших країв. І. Огієнко наголошує, що “Україна ніколи не лякалась західної культури, і західний вплив широкою річкою вільно котився до нас. Кращі люди наші часто їздили до закордонних університетів завершували там своє виховання, – “їздили вже в XVI столітті, а в XVII – це стало ділом звичайним” [50, с. 34]. Вочевидь це передбачало високий рівень освіченості в Україні – при церквах і монастирях тут здавна існували своєрідні початкові школи, у яких дяки вчили дітей грамоті, вивчали “Псалтирь” та “Апостол”. З кінця ж XVI століття у більшості українських і білоруських міст і містечок міщани створюють так звані “братства” як осередки опору польській релігійно-культурній агресії, яка різко активізувалася після Люблінської унії Литви з Польщею 1569 року, що за нею українські землі відійшли під владу поляків. При “братствах” існували “братські школи”, багато з яких стають помітними центрами вітчизняної науки, освіти і культури. Так, у 1576 році в Острозі, на базі місцевої братської школи, був створений Острозький освітньо-науковий центр, котрий практично став першим на східно-слов’янських теренах вищим навчальним закладом (на жаль, він проіснував недовго – до 1636 р.). А заснований у 1632 році на базі Київської братської школи Києво-Могилянський колегіум (з 1701 року – Академія), вже справді стає такою першою, воістину вітчизняною, вищою школою.

На момент 1654 року, коли сталося приєднання України до Росії, в Україні існувала широка мережа шкіл (в Московській державі перша школа виникла в 1649 році завдяки запрошенню до Москви царським улюбленцем Ф. Ртищевим ченців Києво-Печерської Лаври на чолі з Єпіфанієм Славинецьким) і Київська академія. Про високий рівень освіченості українців свідчать записи архидиякона Павла Алеппського, який супроводжував Антіохійського патріарха Макарія у поїздки до Москви в

1653 році. Проїжджаючи через Україну, П. Алеппський пише, що “українці люди вчені, кохаються в науках та законах, гарні знавці риторики, логіки і всілякої філософії” [51, с. 74]. Починаючи з Рашкова, – говорить П. Алеппський, – на всій козацькій землі дивний та гарний факт спостерігали ми: всі вони, за малим винятком, грамотні, навіть більшість їхніх жінок та дочок уміють читати і знають порядок служб церковних і церковні співи; священники навчають сиріт і не дають їм тинятися неуками по вулицях” [52, с. 2], “і всі діти вміють читати, навіть сироти” [52, с. 15].

Освіченість в Україні була масовим явищем, адже ще з часів Київської Русі дітей вчили шанувати книжку (хоч сама книжка не була чимось надзвичайно рідкісним, і це не повинно дивувати – напередодні приєднання України до Росії в Україні було 24 друкарні проти 2 – у Московщині). І навіть у XVIII столітті, коли вже почалися гоніння на українську культуру, Україна ще зберігала потужний освітньо-інтелектуальний потенціал. Для прикладу, в 1740–47 роках у Ніжинському полку на 202 поселення припадало 217 шкіл, у Любеньському – на 247 поселень 172 школи; у Чернігівському – на 229 поселень 154 школи; у Переяславському – на 174 поселення 119 шкіл; у Полтавському – на 61 поселення 98 шкіл; у Прилуцькому – на 102 поселення 69 шкіл; у Миргородському – на 84 поселення 37 шкіл [43, с. 62–63]. І головне – освіта в Україні не була елітарною. Так, у Києво-Могилянському колегіумі навчалися діти різних станів: “У неповному списку студентів класу інфими і граматики за 1736/37 навчальний рік числилося: “синів козацьких” – 16, “синів мужичих” – 14, “синів міщанських” – 15, “синів священників” – 15. З 166 студентів класу поетики і риторики 34 були із селян, 22 – з козацької старшини, 14 – із козаків, 9 – з міщан, 1 син економа, 1 – рабина, 2 – невідомого походження, решта – з духовенства” [див. 53, с. 151].

На такому соціально-культурному ґрунті формувалася і зростала українська інтелігенція, що і зумовлювало її особливості, а саме неелітарний характер освіти в Україні (доступність її для всіх станів) не прив’язував інтелігенцію до якогось певного (привілейованого) стану. Ось чому будучи вихідцями з усіх верств українського соціуму, інтелігенти шанувалися суспільством у цілому. Показовою в цьому плані є постать Г.С. Сковороди, якого рівною мірою шанували і владна верства, й інтелектуали, і селяни.

Тому і сам термін “інтелігенція” в Україні має виразно поважний, шанобливий відтінок. В українській мові знаходимо навіть різні слова для позначення тої чи іншої шанованої особи: якщо йдеться про впливового державного діяча, військового провідника і т. п., то кажуть: “зверхник”, коли ж йдеться про талановитого письменника, мислителя, вченого і т. п., навпаки, кажуть: “достойник”.

Отже, напередодні приєднання України до Московської держави у XVII столітті в Україні сформувалася впливова і шанована верства інтелектуалів, які “здобували собі прожиток працею свого ума і духу”. Саме її В. Липинський і називає *інтелігенцією*. Це були мислителі і письменники (церковні і світські), викладачі численних уже в XVI столітті шкіл і професори колегіумів (Острозького і з 1632 року також Києво-Могилянського) та ін. Передусім вони й були носіями українського національного духу, менталітету, про специфічні риси якого вже йшлося (екзистенційно-індивідуалістичне, плюралістичне бачення світу, антеїзм і кордоцентризм, толерантність щодо інших поглядів і вірувань, відкритість на увесь світ і т. д.).

Високий рівень освіти і культури в Україні створював досить міцну базу для успішного опору польському релігійно-культурному тиску. Цей опір істотно посилювала позиція Запорізького козацтва, яке вбачало чи не головну свою місію у захисті “віри православної”, що тлумачилася не у вузькорелігійному смислі, а як українська національно-культурна самобутність. Осередками такого опору служили “братства” і “братські школи”, навколо яких і гуртувалися знамениті “полемісти” (І. Вишенський, Г. і М. Смотрицькі, С. і Л. Зизанії, З. Копистенський та ін.), а до Київської братської школи у 1618 році демонстративно “записується” гетьман П. Сагайдачний з усім Військом Запорізьким.

І все ж перехід українських земель після Люблінської унії 1569 року під юрисдикцію Польщі, що власне активізувало польську релігійну “агресію” в Україні, створив ситуацію, за якої такі риси українського менталітету, як толерантність, відкритість світові та інші почали відігравати гальмівну роль щодо національної самосвідомості українства. Українська аристократія, українська шляхта, яка в рамках Литовсько-Руської держави XIV–XVI століть належала до владної верстви, мусила поступово полонізуватися й католицистися для збереження свого владного статусу. М. Смот-

рицький з цього приводу писав у 1610 році в трактаті “Тренос, Або Плач за Святою Східною Церквою”: “Де тепер безцінні діаманти православної корони, уславлені роди руських князів, як Слуцькі, Заславські, Збараські, Вишневецькі, Сангушки, Чорторійські, Пронські, Ружинські, Соломирецькі, Головчинські, Коропинські, Масальські, Горські, Соколинські, Лукомські, Пузини та інші, яким немає ліку? Де тепер ті, хто оточували їх... – благородні, славетні, відважні, сильні й давні доми руського народу, що на весь світ славилися престижем, могутністю й відвагою?” [54, с. 91]. Костянтин Острозький, засновник знаменитого Острозького науково-освітнього центру, представник давнього руського дому (що вів свій родовід ще від князів Київських) був чи не останнім носієм “православ’я” (української самосвідомості) – та вже його онука Анна, прийнявши католицизм, у 1636 році ліквідувала Острозький центр. Услід за українською шляхтою (“зверхниками”) починається процес полонізації і католичення української інтелігенції (“достойників”) – поширюється у її середовищі польська (і латинська) мова, культура та ін.

Все це послаблювало, гальмувало опір польській духовній інвазії в Україні, хоча і не могло зупинити соціально-політичного спротиву українського народу загарбницьким устремлінням Польщі, який вибухнув національно-визвольною війною 1648–1654 років під проводом Б. Хмельницького. Війна ця, як відомо, вирвала Україну (правда, лише Лівобережну) з-під влади Польщі, але, як писав Т. Шевченко: “Польща впала, та й вас роздавила!”. Визволившись з однієї іноземної (польської) неволі, Україна втрапила у ще важчу і набагато тривалішу іноземну – московську – неволю. Доля України опинилась, як співається в українській народній пісні, “під московським караулом у Кремлі”.

На час приєднання України з її високим рівнем освіти і розвитку культури до Москви в останній, за свідченням російського академіка О. Пипіна, панували “церковний фанатизм, ворожість до науки, впертий застій, моральне здичавіння і затятість” [55, с. 380]. Зрозуміло, що за цих умов потужний культурний потік ринув на північ. У Москві започатковується новітня література, біля джерел якої стояли українець професор (свого часу ректор) Києво-Могилянської академії Ф. Прокіпович і молдаванин А. Кантемір. У 1664 році випускник цієї академії білорус Сімеон Полоцький засновує у Москві перший на мос-

ковському терені вищий навчальний заклад – Греко-латинську школу, реорганізовану в 1685 професором київської академії Стефаном Яворським у Слов'яно-греко-латинську академію (перша школа у Москві виникла, як говорилося, ще у 1649 році ченцем Києво-Печерської лаври Єпіфанієм Славинецьким). Українець С. Чижинський започатковує у Москві театральну справу; розвивається силабічна поезія, що була, за свідченням проф. О.С. Архангельського, “одним з найближчих впливів південно-західної освіченості на далеку Московську Русь” [56, с. 474]. Той же Архангельський підкреслює величезний вплив на формування російської літературної мови “Славенської граматки” українця М. Смотрицького: “Вплив грамматики Смотрицького... досить відчутно позначається з половини XVII століття на орфографії не тільки всієї друкованої, а й рукописної літератури московської. М. Смотрицькому, між іншим, значною мірою належить наша граматична термінологія, що втрималася..., навіть незважаючи на спроби М.В. Ломоносова змінити її” [56, с. 139–140].

Українські впливи спричиняються до новацій у багатьох сферах життя Московської держави – у будівництві, у галузі дипломатії, освіти, у друкарській справі тощо. Як зауважує О. Пипін: “в Москві нарешті зрозуміли, що для книжної справи потрібні вчені люди; у себе вдома таких людей не було, їх стали запрошувати з Києва” [55, с. 298]. У документах Синоду зустрічаємо такі розпорядження: “У славено-латинських московських школах мало вчителів; а чуто, ніби в Києві є для учення філософії, риторики та піітики здібні мужі... І по його Великого Государя указу велено здібних для учення персон з Києво-Печерського монастиря, або з яких інших місць, відправляти до Москви як водиться на підводах без затримки” [57, с. 39]. Оскільки викладачів усе ж не вистачало, то нерідко на посади професорів у Москві зараховували студентів з Києва. Навіть у XVIII столітті при відкритті Московського університету (1755 р.) перший набір студентів довелось робити в Україні. Отож, ніби підводить підсумок Архангельський: “кияни, попри всю упередженість проти них у Москві, вже з другої половини XVII століття були в Московській Русі господарями ситуації, кращими, найвидатнішими тут діячами” [56, с. 118].

“Москва, – наголошує автор “Истории русской философии” В. Зеньковський, – жадібно всотувала у себе все, чим була багата Україна” [58, с. 59]. Проте зауваження Архангельського

про “упередженість” Москви проти киян було багатозначним. “Київська наука, – підкреслює О. Пипін, – була у Москві справою нечуваною і тому справляла різне враження, одні ставилися до неї з повним співчуттям і бажали відправитися до самого Києва для більш широкої освіти; інші, вірні старим звичаям, запідозрили в ній щось зловісне” [55, с. 262]. Протиріччя було вирішене у типово імперський спосіб: жадібно “всотуючи” українську культуру, Москва, а потім і Петербург (Російська імперія), старанно “очищували” її від етнонаціонального українського ґрунту, пропускаючи через “фільтр” свого менталітету. Нетерпима до всього “неросійського”, консервативна московська свідомість могла сприйняти “київську науку”, лише попередньо знявши її “іншість” щодо російського менталітету й відтак зробивши (принаймні – оголосивши) чимось “своїм”, “московським”. Те ж, що не підлягало такій “русифікації” – україномовність, національно-культурна специфічність змісту тощо – відкидалося (проголошувалося “не існуючим реально”, заборонялося). Згадаймо хоча б численні заборони української мови, що почалися від царя Олексія Михайловича і фактично продовжуються до наших днів (настирні й донині вимоги російської меншини запровадити в Україні офіційну “двомовність”, що на практиці означатиме російську одномовність).

### 3. РОСІЙСЬКА ІНТЕЛІГЕНЦІЯ: МЕНТАЛЬНА АЛЬТЕРНАТИВА УКРАЇНИ

У характері засвоєння Москвою, після приєднання України, української культури знайшов типовий вияв російський менталітет, носієм якого – насамперед його світоглядного змісту – була російська інтелігенція. Остання є надзвичайно своєрідним соціокультурним феноменом, істотно відмінним від того, що позначається цим терміном у сучасній світовій соціополітичній і культурній практиках. І хоча саме поняття “інтелігенція” виникає в Росії (у 60–70-ті роки XX століття воно було запропоноване російським письменником П.Д. Боборикініним), усе ж його російський сенс істотно відхиляється від семантики корінного латинського слова *intellegens* (розумний, знаючий, мислячий). Сказане підтверджується свідченням багатьох солідних авторів, зокрема такого авторитетного російського знавця проблеми, як Микола Бердяєв. До російської інтелігенції, – зауважує М.О. Бердяєв, – “...могли належа-

ти люди, які і не займалися інтелектуальною працею і взагалі не дуже інтелектуальні... Інтелігенція скоріш нагадувала монашеський орден, або релігійну секту зі своєю особливою мораллю, дуже нетерпимою... Інтелігенція була в нас ідеологічним, а не професійним та економічним угрупованням... За умовами російського політичного ладу інтелігенція виявилася відірваною від реальної соціальної дії..., набула розкольніцького характеру, що так властиво росіянам. Вона жила у розколі з навколишньою дійсністю..., і в неї виробилася фанатична, розкольніцька мораль... Для російської інтелігенції, в якій переважали соціальні мотиви та революційні настрої, яка зродила тип людини, єдиною спеціальністю якої була революція, характерним є крайній догматизм, до якого одвічно схильні росіяни. Росіянам до того ж властива виняткова здатність до засвоєння західних ідей і вчень..., яке, проте, буває у більшості випадків догматичним...

Росіяни все схильні сприймати тоталітарно, їм чужий скептичний критицизм західних людей... Тоталітарно і догматично були сприйняті і пережиті російською інтелігенцією сенсіонізм, фур'єризм, гегельянство, матеріалізм, марксизм особливо. Росіяни взагалі погано розуміють значення відносного, ступеневість історичного процесу... Російська душа прагне цілісності, вона не мириться з поділом усього на категорії, вона прагне абсолютного і все хоче підпорядкувати Абсолютному, і це релігійна в ній риса" [59, с. 17–19].

Характеризуючи російську інтелігенцію, М. Бердяєв, як бачимо, увесь час посилається на риси російського національного характеру, менталітету ("...що так властиво росіянам", "...до якого одвічно схильні росіяни", "росіяни все схильні сприймати тоталітарно...", – до подібних виразів він постійно звертається у наведеній характеристиці). Очевидно, щоб зрозуміти бердяєвську оцінку в її суті, потрібно звернутися до рис російського менталітету в його історичній перспективі (адже російська інтелігенція є відносно пізнім результатом еволюції російського духу, скажімо, М. Бердяєв "першим російським інтелігентом" називає О.М. Радіщева, який жив у другій половині XVIII ст.).

Зважимо перш за все на те, що пращури сучасних росіян – московитяни (мешканці Володимиро-Суздальської землі) жили на теренах набагато важчих для землеробства, ніж русичі (ліси, болота), що сприяло формуванню великих патріархальних родин з деспотичною владою батька. Звідси сутнісно похо-

дить община ("мир") з її "хоровим началом" і "розчиненням" індивіда в "миру"; дуже помітним був також вплив угрофінського етнічного оточення. Тому цілком зрозуміло, що як тільки в кінці XII – на початку XIII століть починають слабшати внутрішньо давні зв'язки в Київській державі, мешканці її північно-східної периферії одразу перестають ідентифікувати себе з етнонімом Русь, що чітко фіксують тексти літописів. Татаро-могільська навала і наступне майже 250-річне існування у складі Золотої Орди московської людності надовго перервало не тільки політичний, але й культурний зв'язок її з колишньою Київською Руссю.

Московська держава (її новітня назва "Росія" з великими труднощами утверджується лише в кінці XVIII ст.) формується після тривалого перебування у складі татаро-монгольської держави Золотої Орди. Це була, – говорить Бердяєв, – "східна культура, культура християнізованого татарського царства... У Московському царстві дуже слабкою і невираженою була культура мислі. Московське царство було майже безмисленим і безсловесним" [59, с. 7–8]. Подібну характеристику знаходимо й у російського філософа Г.П. Федотова, який відзначав, що за московської доби російської історії переважним типом була "московська служива людина", у якій вкоріненість у рідний ґрунт і "спокійна сила" поєднувалися з "бездуховністю" і слабкістю особистісного начала.

Домінантною рисою московської суспільності було "хорове" начало (термін Д. Лихачова), своєрідна ситуація "розчиненості" індивіда в общині (в "миру"). У такій общині невинуватий відповідав за винуватого, працелюбний працював за лінивого, "мирський устрій великоруський є утиск, і тому його форма, введена владою, прийняла у себе дух, що є панівним у Великоросії; коріння його лежить уже в глибині народного життя: морально воно виростало з того ж прагнення до тісної згуртованості, до єдності, громадської і державної, яке становить відмінну ознаку великоруського характеру" [49, с. 62, 64]. З цієї ментальної установки пізніше виростає імперська інтенція "розчинення" у "російськості" всього розмаїття народів і націй, що входили до імперії. П. Струве прагне навіть відшукати "історичну паралель" цієї тенденції – "еллінізм", – пише він, – було широкою національною ідеєю, для якої вузькими були державні рамки. Елліністами, – цитує Струве Ісократ, – називають скоріш тих, хто бере участь у нашій культурі,

ніж тих, хто має спільне з нами походження” [60, с. 475]. Приклад Ісократ тут не зовсім вдалий, адже саме елліни ( мешканці класичної – античної – Еллади) проводили принципову межу між еллінами (за походженням) і “варварами”. Ісократ же жив у “посткласичну” – елліністичну – добу, коли античність уже розчинилася в елліністичному (македонсько-елліно-персо-вавілоно-єгипетському) загалі.

“Мир” постав своєрідним “спільним знаменником”, через який здійснювалося своєрідне “вирівнювання” індивідуальних відмінностей “у роді” (общині). З розширенням Московської держави (а згодом і Російської імперії) подібне “вирівнювання у роді” набуває цілеспрямованого характеру в політиці регулярного “перемішування” населення шляхом, як пише М. Костомаров, “переселення жителів міст і навіть цілих волостей і розміщення їх на підкорюваних землях військового люду, який мав служити знаряддям асимілювання місцевих народностей і згуртування частин воедино. Таку політику, – продовжує М. Костомаров, – показала... Москва при Іванові III і Василеві, його синові: з Новгороду і його волості, зі Пскову, з Вятки, з Рязані виводилися жителі і розводилися по різних російських землях, а з інших переводилися служиві люди, й отримували землі, що лишилися після тих, кого було піддано експропріації; отож, Москва виникла із змішання русько-слов’янських народностей”, і за доби свого зростання підтримувала свою справу таким же народозмішанням” [49, с. 40].

Картину подібного “переселення” після другого (при Іванові IV) погрому Новгороду описує англійський посол у Московії Дж. Горсей: вирізавши жителів Новгороду, Іван IV на зворотній дорозі до Москви “наказав своїм воєначальникам та іншим урядовцям вигнати з міст і сіл на 50 миль в окрузі людей усіх станів – дворян, селян, купців, ченців, старих і молодих з їхніми сім’ями, добром і худобою, і відправив їх очистити і заселити зруйнований Новгород” [61, с. 55]. Так продовжувалося і наступні століття, й у такий спосіб з’являлась російська людність у Сибіру, на Далекому Сході, у Середній Азії, на Кавказі, у Прибалтиці. Масові переселення продовжувалися і за радянської доби, коли на місце мільйонів померлих від голодомору 1932–1933 років в Україні приїхали переселенці з Костромської, Вологодської та інших областей Росії; те ж саме повторилося після масової депортації татарського населення з Криму. Якщо ж врахувати

притаманний росіянам “комплекс винятковості”, цілком закономірно вихований століттями їх існування у статусі панівної нації (його суть лаконічно можна виразити тезою: “*де я живу, там і Росія*”), то цілком зрозумілими стануть труднощі, які постали нині перед молодими державами, що виникли на теренах колишньої Російської (спершу царської, згодом радянської) імперії, у зв’язку із проблемою так званого “російськомовного населення”. Досить складна сама собою (важко ламати у собі віками вироблені настановлення на світ, якщо навіть раціонально розумієш нагальність такої ломки, але ж далеко не всі згодні зважати хоча б на раціональні аргументи) ця проблема ускладнюється провокуючими заявами російських урядових осіб про готовність Росії “взяти під захист” російськомовне населення “близького зарубіжжя”. Це породжує небезпечну ситуацію, у якій, як висловився один з лідерів молодих держав, “російськомовне населення” може відіграти роль “судетських німців”.

Однією з істотних рис московської ментальності є *нетолерантність* до всього іноземного, “чужого”; московська культура, як зауважує М.О. Бердяєв, узагалі зростала у постійному супротиві “іноземним звичаям”, унаслідок чого протягом історії, наголошує М. Костомаров, утверджувалася “нетерпимість до чужих вір, презирство до чужих народностей, зверхне уявлення про себе. Всі іноземці, які відвідували Московщину в XV, XVI, XVII століттях, одноголосно твердять, що московитяни зневажають чужі віри і народності; самі царі... обмивали свої руки після того, як траплялося доторкнутися до іноземних послів християнських віросповідань... Росіяни московські вважали себе єдиним обраним народом у світі, і навіть не цілком були прихильні до єдиновірних народів – до греків і малоросіян: ледь тільки щось було несхоже з їх народністю, те таврувалося презирством, вважалося ерессю; до всього не свого вони ставилися зверхньо” [49, с. 46–47].

Вочевидь саме такою нетолерантністю до всього “інакшого” можна пояснити дії, які іноземцям видавалися безглуздим варварством. Так, професор Кембріджського університету Е.Д. Кларк, який став мимовільним очевидцем здобуття Криму російською армією, пише: “Руїни Херсонесу ще були тривалі і скрізь були ще навіть двері. Як лише прийшли москалі, все було відразу здемольоване. Ці варвари зайнялися своїм улюбленим заняттям – плюндруванням. Перекидали, розбивали, за-



копували і нищили все, чого лише досягнули і що б послужило до висвітлення старовинної історії цієї країни”. Далі Кларк говорить про нищення Бахчисараю: “Росіяни задовольнили свою варварську насолоду руйнуванням, знищивши цілковито цю столицю. Місто було колись поділене на багато частин; грецька колонія сама займала цілу широку долину. Нові завойовники знищили її цілковито, не зоставивши каменя на камені”. “В Керчі, зрівнявши із землею п’ятсот будівель, вони дозволили збудувати серед руїн близько тридцяти вбогих бараків”. У підсумку побаченого навіть у спокійного і холодного шотландця після всього сприйнятого виринається сентенція: “Коли б грецький архіпелаг потрапив під панування Росії, не зосталося б там теперішніх прегарних пам’яток старовинної Еллади. Зникли б Атени, і московські наїзники не зоставили б і корінця, який би показав, де було це місто. Порівняно з росіянами навіть турки видаються освіченими і культурними” [цит. за 62, с. 41–42].

І це не просто поодинокий (і тому, можливо, випадковий) факт. Мусимо згадати винищення Іваном III цілого народу і його культури, – йдеться про масовий геноцид під час завоювання московитянами Новгороду в 1478 році (згодом Іван IV, як вже говорилося, “добив” решту новгородців). Якби не це, то сьогодні було б не три (українці, білоруси і росіяни), а чотири східнослов’янські нації, у тому числі й новгородці. Від тієї так, на жаль, і не зреалізованої нації – давньої й оригінальної новгородської культури – залишилася лиш нечисленна етнічна група на узбережжі Білого моря – помори, які донині зберегли у своїй свідомості історичну пам’ять про свою неідентичність росіянам. А тотальне нищення з наказу Петра I військами Меншикова гетьманської столиці Батурина 2 листопада 1708 року, коли було винищено все населення міста від немовлят до стариків – усього 15 тис. осіб? А різанина в Лебедині та інших містах, учинена з наказу Петра I у цей же час? Цю низку трагічних подій можна продовжити аж до радянських часів. Заради справедливості треба все ж зауважити, що консерватизм і нетерпимість, які сягали меж агресивної репресивності, московський менталітет спрямовував не тільки до “чужого іноземного”, але й до “чужого свого”; тут головню йдеться про жорстоке переслідування “інакомислення” й у самій Московії. “Безособистісний”, общинно зорієнтований менталітет московської людності,

був позбавлений гуманістично-екзистенційних мотивів. Тому, коли на базі платонічного підґрунтя християнства в Московії у XV столітті все ж з’являються несміливі паростки гуманістичних ідей так званого “нестяжательства”, пропагованого Нілом Сорським, учні останнього зазнали жорстокого переслідування як світських і церковних властей, так і темного фанатичного натовпу. Послідовники ідей “нестяжательства” Васіан Патрикеев, Зиновій Отенський, Матвій Башкін, Максим Грек та інші були страчені, або померли в ув’язненні. Лише ті, кому поталанило втекти до “Литви” (України чи Білорусі) змогли вільно розробляти свої ідеї (Артемій Троїцький, Феодосій Косой, Андрій Курбський та ін.).

Однією з фундаментальних рис московського менталітету, на яку вказують майже всі дослідники (у тому числі російські) є *месіанізм*. Підкреслюючи месіаністські устремління “російської душі”, М.О. Лосський цитує С.Л. Франка, М.О. Бердяєва, В. Шубарта, С.М. Булгакова та ін. “Месіанська людина почуває себе покликаною створити на землі вищий божественний порядок, образ якого вона у собі... несе” (В. Шубарт), “це нетерпелива екзальтованість людей, котрі чекають здійснення Царства Божого на землі, Нового Ієрусалиму і притому ледь не завтра” (С. Булгаков) [Див. 63, с. 10, 18] і т. д.

А вже згадуваний філософ Г.П. Федотов прямо заявляє: “у нас особливе покликання. Росія – не нація, а цілий світ. Не виконавши свого покликання – національного, материкового, вона загине як Росія. Ми маємо показати світові (після краху стількох імперій), що завдання імперії, тобто наднаціональної держави, піддається розв’язанню”.

Російський месіанізм є не просто “одержимість” якимсь “захмарним”, “потойбічним” ідеалом. Цей ідеал бачиться як конкретна, реальна – “земна” – мета, засобом реалізації якої розглядається військова могутність держави. Тим то, починаючи від XV століття (ідея Москви як “третього Риму”) і до російсько-радянської ідеології “світового комунізму”, месіанізм постає головним стрижнем російської державної (великодержавної!) політики. Показовими у цьому плані є такі дані: від 1300 року, коли Москва під проводом князя Данила Олександровича стає самостійним князівством, і до початку XX століття Московська держава (з 1721 року – Російська імперія) територіально зросла більше як у 2,5 тис. разів, тобто щорічно вона “зростала” у середньому десь

на 45 тисяч км<sup>2</sup> (це дорівнює території сучасної Естонії). За темпами “зростання” території з Росією можуть “конкурувати” хіба що лиш США (причому, не тільки за динамікою “росту”, а й за “способом освоєння” нових територій – безжальне винищення тубільного населення, або “витіснення” його у незручні для нормального проживання місцевості). Недаремно знаходимо у менталітеті росіян та американців немало спільних рис.

З усього сказаного може скластися враження, що автори вважають російський менталітет якимсь украй негативним (“жорстоким”, “деспотичним” тощо) феноменом і, відповідно, російський народ (або, як мінімум, російську інтелігенцію) наділеним лише негативними рисами характеру. Хочемо одразу заявити, що таке враження (якщо воно виникає) було б рішуче помилковим. Адже предмет нашої розмови – українська інтелігенція (і природно – український менталітет). Про російську інтелігенцію (менталітет, народ) йдеться лише як про зовнішні, але постійно присутні (як сусідній народ, потім як народ-гнобитель) обставини – політичні, духовні і т. п., тобто обставини формування і розвитку українського менталітету, української інтелігенції. Багато в чому аналогічну стосовно України, її народу та інтелігенції) роль відіграла у XV–XVII століттях Польща, хоча між польським і російським самобутніми менталітетами – величезна змістовна відмінність.

Самі собою риси російського менталітету – колективізм (“хорове начало”), нетолерантність до “чужих”, месіанізм, агресивність і таке інше набирають “негативного” забарвлення лише стосовно українського (та багатьох інших) народів; вочевидь з позиції самих росіян вони здебільшого цілком “позитивні”. Український історик Д. Дорошенко, змальовуючи формування російського народу, пише: “Вироблялося почуття солідарності і громадянської дисципліни, вміння жертвувати собою, своїми особистими інтересами в ім’я загального добра. У боротьбі із суворою природою, в невпинній праці, серед тяжких умов життя виховувалися витривалість, обережність, невпинність у переслідуванні поставленої мети, упертість у добрім значенні слова; взагалі сформувалася сильна, здорова, талановита, енергійна народність, яка високою мірою розвинула у собі державницький інстинкт та імперіалістичні устремління” [64, с. 71].

В книжках з американської історії звично читаємо про такі національні риси американ-

ців, як енергійність, ініціативність, винахідливість, практичність тощо, які, власне, й допомогли американському народу збудувати одну з найдемократичніших, наймогутніших і найбагатших країн світу. Але ж чи у такому “позитивному” світлі постають названі риси американського національного характеру в історичній свідомості, скажімо, колись численного індіанського населення північноамериканського континенту, методично і цілеспрямовано винищуваного в ході нестримного руху-поступу американських скватерів до східно-тихоокеанського узбережжя? Навряд чи “позитивним” було їх (індіанцями) бачення практицизму місцевої адміністрації, яка ще у XVII столітті сплачувала за скальп індіанця-чоловіка 100, а жінки (!) або дитини (!!)) 50 фунтів стерлінгів. Але сучасні громадяни США, котрі пишаються своєю свободою і демократизмом, якщо і не вголос, то принаймні “в душі” своїй виправдовують геноцид індіанських племен приблизно таким “міркуванням”: “якби наші діди не “очистили” б наші терени від індіанців (і, додамо ми, якби не виснажлива праця негрів-рабів на плантаціях південних штатів), то не було б сьогодні вільної і демократичної держави США”. І по-своєму вони праві у подібних міркуваннях, адже однією з об’єктивних умов формування американського народу була тривала війна проти індіанських племен, рабська праця негрів і шерог іншого подібного роду дій. Разом з формуванням народу, формувалася відповідний менталітет, адже недаремно сучасний американець вважає цілком нормальним “захист національних інтересів США” у точках земної кулі, віддалених від Америки на десятки тисяч кілометрів. Ми вже згадували про близькість російського та американського менталітетів. І справа не тільки у зовнішній схожості обставин російської та американської історій (агресивному потягові американських скватерів до східного узбережжя Тихого океану відповідав аналогічний потяг російських “землепроходців” до західного його узбережжя). Головна схожість у тому, що формування російського народу, так само як і американського, відбувалося у процесі завоювання чужих територій. Тим-то завоювання і, головне, завойоване, стали чимось невід’ємним від самого національного ества росіян (на відміну від росіян, англійці чи французи на час початку створення ними колоніальних імперій уже сформувалися як нації – тому, між іншим, англійці і французи, хоча і тяжко пережили розпад своїх імперій, він все ж не

видавався їм “національною катастрофою”). Звідси трагічність, навіть апокаліптичність російськоментального бачення самої лише загрози розвалу Російської (царської чи радянської) імперії. Особливо гостро і хворобливо сприймає російськоментальна свідомість будь-яку спробу суверенізації України, яка асоціюється з наріжним каменем самої Росії. Характерним у цьому форматі є текст імператорської згоди Олександра II, на зведення у Києві пам’ятника Богданові Хмельницькому, людині, яка “повернула російському народу Київську святиню, яка врятувала напевно православ’я на берегах Дніпра й *поклала наріжний камінь у нинішню державну будівлю всієї Росії*” (курсив наш. – авт.) [Цит. за 50, с. 228–229].

Україна й справді, як уже говорилося, відіграла у становленні російської держави й особливо культури виняткову роль. Але факт цей зазнав істотної аберації у російськоментальній свідомості, породивши сув’язь ідеологічних міфів. Уже згадуваний нами Г.П. Федотов у статті “Чи буде існувати Росія?” (опублікованій у 1929 році в паризькому “Вестнике РСДХ”) пише про важливість “не тільки утримання України в тілі Росії, але й уміщення української культури в культуру російську. Ми присутні при бурхливому і надзвичайно небезпечному для нас процесі – зародженні нової української національної свідомості, сутнісно нової нації... Можна працювати над тим, щоб її (української нації – авт.) самосвідомість утверджувала б себе як особливу форму російської самосвідомості, якщо це завдання не буде розв’язане, то Росія “загине як Росія”” [Цит. за 65, с. 641].

В аналогічному дусі міркує і М.О. Бердяєв: “Ніякої великоруської культури немає, як немає і культури малоруської, є тільки єдина російська культура, з’єднана великою російською мовою, яка не є мова великоруська. Немає великоруської історії, є лише російська історія. Утворення північної великоруської держави і великоруської культури було б завершенням розпаду Росії... Хай краще існує страждення, хвора і необлаштована Росія, ніж упорядковані і самовдоволені штати Великої Росії, Малоросії, Білорусії та інших областей, яким заманулося стати самостійними цілими... Колонізація окраїн, яка відбувалася протягом усієї російської історії, не була злісним непорозумінням, це був внутрішньо виправданий і потрібний процес утілення російської ідеї у світі. Так звана Великоросія самодостатньо не

могла і не може існувати, вона приречена на тяжке і злиденне існування. Немоżliво увявити Велику Росію без півдня, без його багатств. Не можна також не бачити страшної зради і страшного злочину в руйнуванні усього духу російської історії, який здійснює ідею Росії” [66, с. 167, 169].

З наведених міркувань російських мислителів (за потреби таких міркувань можна навести набагато більше) можна зробити висновок, що ідея суверенізації народів, які увійшли до складу Російської імперії, принципово неприйнятна для Росії, насамперед для її інтелігенції; така ідея несумісна з національним духом, з національним інтересом росіян, оскільки у російській національній свідомості унезалежнення тієї чи іншої складової імперії – щонайперше України – рівнозначне загибелі Росії як специфічного національно-державного утворення, яким воно склалося протягом свого майже 700-річного існування. Недаремно ж М. Бердяєв підкреслює, що “так звана (!) Великоросія самодостатньо не могла і не може існувати”. Тому не слід дивуватися тій послідовності, з якою не тільки імперські уряди Росії (царської і радянської), а й російська інтелігенція (у тому числі й “демократична”) “не визнавали” національну самобутність народів і культур (перш за все – українського), вважали злісною вигадкою “ворогів Росії” якусь “окрему від російської” українську і білоруську мови історіями (В.Г. Белінський прямо писав: “Історія Малоросії є не більш ніж епізод із царствування царя Олексія Михайловича”). Керівники СРСР, щоправда, на словах визнавали національну самобутність народів, мов і культур республік Радянського Союзу. Проте національне при цьому тлумачилося як “форма”, а “зміст” же їх був єдиний, “соціалістичний” (коли Й.В. Сталіна якось запитали, як він розуміє пункт Конституції СРСР про право виходу союзних республік із СРСР, він відповів: “на те в республіках існують компартії, щоб цим правом вони ніколи не скористалися”).

Тому цілковиту рацію мав Трохим Зінківський, коли писав: “москалі у громадському житті виявляють національне своє “я” тим, що знущаються з інших народів, які попали в їхні пазури... Скажуть, що це уряд тільки, а не народ, що народ мовляв московський, якби мав змогу висловити свої думки, осудив би це варварство? На превелике нещастя – це неправда. Бо урядове поступовання в ділі асиміляції уповні відповідає поглядам самого наро-

ду московського, його історії, його культурі. Прислухайтеся лишень до російського письменства, – усе воно, якщо не лічити одного-двох часописів, – наголо централістичне, асиміляторське” [67, с. 107–108]. В іншому місці Т. Зінківський зауважує, що годі сподіватися на можливість змін у ставленні росіян до неросійських народів імперії: “Сподіватись на російський прогрес можуть тільки несвідомі історії Москви і вдачі цього деспотичного народу: історія може зломити цей народ, але прогрес його вдачі не змінить, сподіватись іншого – нехтувати тисячолітню історію і науку історичну світову. Темна ця сила може впасти, але не переробитись...” [68, с. 37].

Специфічності української інтелігенції, яка зароджувалася ще за доби Київської Русі, не можна виявити і, тим більше, зрозуміти, не дослідивши і не уяснивши собі ті вкрай тяжкі, неодноразово трагічні обставини української історії, які притаманні від Люблінської унії 1569 року і практично донині (за винятком дуже коротких періодів, з точки зору історії – миттєвостей: Хмельниччина, УНР і з 24 серпня 1991 року донині) розгорталась у чужинницьких “обіймах” то Польщі, то Росії. Звідси й та пильна увага нашого тексту до “слідів”, що залишили в українському менталітеті, в душі і характері української інтелігенції залізни “обійми” російського “старшого брата”, що тримали їх майже 350 років.

Звичайно, молодій Українській державі не годиться конфліктувати із своїм північно-східним сусідом. Однак не годиться і за “звичкою” в усьому погоджуватися і поступатися перед Москвою, як нерідко продовжують чинити наші політики. Варто прислухатися до поради М. Хвильового з приводу доцільності орієнтації на “московського диригента”. Не можна сказати, що ми російську літературу не любимо, – писав М. Хвильовий, але “ми органічно не можемо на ній виховуватися”. “Давид Штраус, – продовжує цю думку Хвильовий... – кинув колись такий цікавий афоризм: “Можливо Сіріус і більший за сонце, але від нього не спіє наш виноград”. Отже, коли російське мистецтво – велике і могутнє, то це буквально нічого не доказує... Виноград національного відродження не мириться з тим, хоч і прекрасним, але – через багатоманіття відомих історичних непорозумінь – далеким сонцем” [69, с. 595–596]. Короткий та енергійний заклик М. Хвильового – “Геть від Москви!” означає не розрив усяких стосунків з Росією, не зведення “китайського муру” між

Києвом і Москвою, але лиш на зміну давньої (на перших порах примусової, а потім, на жаль, звичної для багатьох наших земляків) орієнтації на Москву. Відродження національної самосвідомості і самоповаги, самостійний і вільний вибір своїх орієнтацій у світі – таким має бути шлях інтелігенції в новій – вільній і могутній – Україні.

#### 4. “ПІД МОСКОВСЬКИМ КАРАУЛОМ...”

Саме специфічними рисами російського менталітету і визначалося ставлення владних верств Російської імперії, так само як і її інтелігенції, до освоєння величезного культурного спадку тільки-но приєднаних до Москви українських теренів. Підкреслюючи, що російська інтелігенція (як ми вже знаємо) “зовсім не відповідала європейському поняттю “інтелектуалістів”, себто людей розумового фаху”, Є. Маланюк наголошує на її анаціональному (“безнаціональному”) характері. Проте поняття “анаціональності” цей дослідник вживає у специфічному сенсі: вочевидь це була, звичайно ж, російська інтелігенція, але не просто “російська національна”, а “російська імперська”. “Бувши у своїх найнижчих представниках (адміністрації) чинником імперської русифікації, була вона у своїх представниках найвищих (переважно – науковцях, письменниках і почасти митцях) – чинником, що продукував прерізні легенди й міфи, щонайперше поглиблював і розбудовував (не без успіху) згубну легенду імперії” [70, с. 114]. Показовим продуктом подібного роду імперської міфотворчості є історична “концепція” єдиної руської держави, яка “починається у Києві, продовжується у Володимирі, потім у Москві і Петербурзі”. Ця історична “схема, – читаємо у “Нарисі історії України” Дм. Дорошенка, – санкціонована відомим російським істориком Карамзіним, автором “Истории Государства Российского”, на довгий час запанувала у загальних курсах російської історії і в підручниках, а звідти перейшла і за кордон, де наробила багато баламутства” [64, с. 22]. А в ХІХ столітті російський історик М.П. Погодін висуває теорію, згідно з якою Київська Русь від початку була заселена великоросами, які після татаро-монгольської навали всі переселилися на московські терени, а українці, нібито є нащадками варварських племен, що після татаро-монгольського погрому спустилися з Карпат і заселили землі нинішньої України. Один з варіантів цієї “теорії” вже в

XX столітті розгорнуто у книжці О. Волконського “Історична правда та українофільська пропаганда” (1920). З приводу подібного – “вільного” – поводження з історією Ю. Липа писав: “Між історизмом західних народів і деяких народів номадського кругу, між Балтією і Уралом є лишень одна різниця. З’ясуймо це в короткім прикладі. Коли французький лицар здобув іспанський замок, він полонив власника замку, але залишив старі замкові папери у порядку. Коли московський чи інший подібний завойовник здобув український замок, він або спалив старі замкові папери, або, ще частіше, попідробляв там підписи і дати” [62, с. 228].

Хотілося б підкреслити, що сама ідея Москви як “законної спадкоємиці” Київської Русі виникла у середовищі українських інтелектуалів, які після приєднання України до Москви у своїй більшості добровільно підтримали “московську” орієнтацію. Скажімо, так професор Києво-Могилянського колегіуму (в 1645–1656 роках – ректор) І. Гізель видав у 1674 році перший короткий нарис історії України, т. зв. “Синопис”, у якому історія Української держави починається у Києві, потім переходить до “Галицького князіння” і згодом продовжується у “землі Мосоха, прародителя мосховитів”, де є “Москва, народ великий”. Книга, підтримувана московською владою, перевидалася майже 30 разів (не дивно, що Катерина II всіляко забороняла критику ідей “Синопису”) і прислужилася ідейною базою “імперської” концепції “російської історії”.

Постаті І. Гізеля, автора “Синопису”; С. Яворського, реформатора (за Київською “моделлю”) Московської академії та її “протектора”, місцєблюстителя патріаршого престолу в Москві; Ф. Прокоповича, глави “вченої дружини” Петра I, фактично глави Синоду та ін.; Єпіфанія Славінецького – засновника першої у Москві школи, який багато років був “душею видавничої справи в Москві та її керівником”; Теофілакта Лопатинського, багаторічного ректора Московської духовної академії, і багатьох інших українців – церковних, політичних, культурних діячів, учених, дипломатів, композиторів (серед них такі таланти, як А. Ведель, Д. Бортнянський, М. Березовський та ін.) і т. д., які, за виразом професора Казанського університету К. Харламповича, упродовж XVII–XVIII століть репрезентували в Росії “київське просвітництво”, що успішно змагалося з “московською темнотою”, у своїй переважній більшості щиро і віддано служили “Государству Российскому”.

Ми згодні з українським автором М. Демковичем-Добрянським, що “правда про український внесок до російської культури й освіти підриває доктрину про “старшого брата...””, згодні ми з ним також і в тому, що “було б смішно й гупо впадати у подібну шовіністичну дурійку на українському боці і з факту культурної переваги українського елементу в XVII–XVIII сторіччях виводити доктрину про іншого “старшого брата”” [71, с. 108]. Така “дурійка” виглядала б ще смішнішою і водночас трагічнішою, якщо мати на увазі, що домінування українського (“київського”) елементу в згадуваній (і вже не раз) ситуації супроводжувалося одночасною денаціоналізацією отого “київського елементу”, адже відвертим і добровільним “російщенням” української інтелігенції стають катастрофічними після ліквідації в кінці XVIII століття Запорізької Січі, Гетьманщини та інших решток української автономії, цілої серії (вже у XIX) мовних заборон, винищення фізичного (репресії щодо провідників Запоріжжя і Гетьманщини) і “мирного” (“дарування” прав “російського дворянства”) владної еліти в Україні. Красномовно повідомляє про тогочасну катастрофу ймення тої доби – Руїна.

В. Виниченко вкладає в уста одного із своїх літературних героїв слова: “Нещастя української нації в тому, що вона зверху дуже подібна до руської. Є багато зверхніх ознак, які роблять малопомітною велику внутрішню істотну різницю. І це раз у раз збиває з пантелику...” Ми додамо: “збиває з пантелику” не тільки іноземців (це ще якось можна зрозуміти), не тільки росіян (їм вигідно “не помічати” цієї відмінності), але й самих українців. Остання обставина вміло використовувалася московським урядом, який усіляко роздував суперечності між українською козацькою старшиною, з одного боку, і селянами й міщанами – з другого, і водночас акцентував на зовнішній “схожості” росіян з українцями; тим то протягом усього XVIII століття царський уряд постійно видавав себе за оборонця народу проти панівної старшини (а саме вона і була носієм ідеї української державності та суверенітету). І український “простий народ” (міщани і селяни) “не виявив політичної зрілості й витривалості настільки, щоб зрозуміти змагання своїх власних, далекозоріших провідників і підтримати їх, жертвуючи в ім’я високого ідеалу своїми ближчими вигодами. У результаті він залишився лише знаряддям у руках своїх дозрілиших, солідарніших і

краще zorganizованих сусідів і перестав бути господарем на своїй власній землі” [64, с. 325]. Те ж саме повторилося в 1917–1920 роках, коли більшовики поманили українського селянина землею, спокусившись якою той відмовився від незалежності і потім був “розкуркулений” і “колективізований”; те ж саме загрожує повторитись і сьогодні, коли обиватель готовий за “російську ковбасу” (до речі – уявну, оскільки тієї “ковбаси” у Росії сьогодні не вистачає і для себе) відмовитися від незалежності і добровільно податися знову “під московський караул”.

Цей міф про “підкування” центральної влади про “народ”, разом з іншим міфом, що його Лисяк-Рудницький виражає у словах: “Від Росії променював велетенський престиж великої держави та блискучої імперської цивілізації. Багато українців, осліплених цим сяйвом, бажали й собі причаститися до нього” [23, с. 340], – вплинули на позиції української інтелігенції, яка все виразніше виявляла “ревність” на службі “царю й отечеству”, позицію, що нерідко межувала з “позадництвом” (термін М. Хвильового) і холуйським крутіством (типовим у цьому контексті є літературні персонажі “пана Халевського”, “Мартина Борулі”, “Шельменкенщика”, “Мини Мазайла” та ін.).

І ще одне: тісно пов’язана із західноєвропейською культурою українська інтелігенція значною мірою перейняла від західних колег поширений там у середньовіччі “національно байдужий” (латиномовний) дух “республіки вчених”. У цьому – також одне з джерел тої відносної “легкості”, з якою значна частина української інтелігенції після приєднання до Московської держави пішла на службу імперії. Крім того, входження до жорстоко централізованої Московської держави (потім – Російської імперії) перетворювало Україну на “периферію”, “провінцію”, – звідси все, що було в Україні непересічного, “притягувалося” Центром (Петербургом або Москвою), адже “периферія” “не терпить” нічого видатного – вона або “заглушує” (“вирівнює”) його, або ж “виштовхує” у Центр.

Вказані обставини породжують зрештою (і XIX століття дає вагомий свідчення цього) у свідомості української інтелігенції своєрідний “комплекс меншовартості”, що його знаходимо у творчості навіть найкращих речників українофільства XIX ст. – “братчиків”, “хлопоманів” М. Драгоманова та ін. В. Антонович неодноразово говорив про нездатність і нелюбов українців до державного життя (єдиний,

але, на жаль, практично поодинокий спротив цьому знаходимо лиш у Т. Шевченка) – всі вони (якоюсь мірою це стосується навіть діячів УНР) у своїх патріотичних змаганнях не піднімалися вище вимоги автономії України в межах Росії. Так, у чудовій у цілому роботі М. Костомарова “Две русские народности”, у якій дано переконливий аналіз відмінності українського менталітету від російського, читаємо в кінці, що великоруси “за характером протилежні нам, але саме це є запорукою необхідності зв’язку з ними: у великорусів є те, чого у нас немає, а ми, зі свого боку, можемо заповнити прогалини у їх народності. Малоруси усвідомлювали й усвідомлюють неминучість і нерозривність зв’язку з великорусами, тому що останні здатні настільки ж, наскільки ми нездатні до організації, до підтримки суспільного тіла і правильності його відправлень” [49, с. 71]. То ж лишається лише з боєм погодитися з Т. Зіньківським, який писав, що “українська інтелігенція – це її історичний неспокутуемий гріх і злочинство – завжди була дбателька задля “отечества чужого”, завжди зрікалася своєї батьківщини, завжди паскудила славу свого народу”; “потоки інтелігенції течуть у різні моря, доповняють здебільшого чужі води, лишаючи Україну без усякого духовного напою...”; “звідси усе, що виринає поверх народу, або хоч бажаеть тільки виринути, що хоче відрізнитись, відокремитись від нього – все те прибирає кольори московські, мову, звичаї і думки, і тепер... більшість українського культурного шару дає нам тих “низьких малоросіян..., що, видершись з дьохтярів та шмаровозів, гордо додає до свого прізвища на -о ще -вь...” [72, с. 78, 83, 92–93].

І лиш, хай поодинокі, але могутні слово Т.Г. Шевченка збудило сумління кращої частини інтелігенції; то ж “не випадок, – акцентує цю обставину Лисяк-Рудницький, – що репрезентативним героєм України у XIX столітті був не державний муж чи воїн, а поет Тарас Шевченко. Його історичного значення не можна окреслити суто літературними мірилами. Українська громадськість бачила і продовжує бачити в його особі *пророка*, який своїм натхненним словом торкає і перетворює серце свого народу” [23, с. 529]. Вже П. Куліш, плутано і непослідовно, але все ж спростається висловитись у дусі української національної ідеї. На зламі XIX і XX століть М. Міхновський видруковує свою знамениту брошуру “Самостійна Україна” (1900). XX століття дає нам постаті В. Липинського і Д. Донцова. І, нареш-

ті, провідники Центральної Ради, попри всі вагання й утопічні мрії про братнє співробітництво з “демократичною Росією”, все ж наважуються проголосити (у IV Універсалі) незалежність України.

М. Грушевський у січні 1918 року друкує статтю “Кінець московської орієнтації”, у якій пише: “Першим, що я вважаю пережитим і віджитим... – це наша орієнтація на Московщину, на Росію, накидвана нам довго й уперто силоміць, і врешті-решт, як це часто буває, справді присвоєна собі частиною українського громадянства... Провідники українського життя довго стояли під владою цих гасел... і я сам не відрікаюсь її. Тільки коли російські керма після угоди з Україною перейшли до революційних соціалістичних кругів і вони стосовно України виявили себе твердоголовими централістами та об’єдинителями, не здатними чого-небудь навчитися від революції, це сильно захитало такий пієтизм до спільної революції. Ну, а війна більшовиків з Україною рішуче поставила хрест над цією ідеологією, розв’язала всілякі моральні вузли, які ще могли у чийх-небудь очах зв’язувати українця з московським громадянством спеціально. Вона, так би сказати, зняла з Московщини право “особо благоприятствующей” нації й дала право керуватись у своїх відносинах до неї єдино добром українського народу, а не якимись інтересами спільної революції, спільної культури, спільної отчизни чи що.

Я вважаю таке визволення від “песього обов’язку” супроти Московщини незвичайно важним і цінним. Роздумуючи над цим моментом, я думаю, що недаремно пролилася кров тисяч розстріляних українських інтелігентів і молоді, коли вона принесла чи закріпила дух визволення нашого народу від найтяжчого і найшкідливішого ярма, яке може бути: добровільно прийнятого духовного чи морального закріпачення. Я скажу різко, але справжніми словами: це духовне каліцтво, холуйство раба, котрого так довго били по обличчі, що не тільки забили в нім усяку людську гідність, але зробили прихильником неволі й холопства, його апологетом і панегіристом. Таким холопством уважаю ту вірність, ту службовість не за страх, а за совість, глибоку й необориму, поколіннями виховану, яку українське громадянство виявило – в одних частях менше, в інших більше – супроти державних, культурних і національних інтересів Росії й великоруського народу” [Цит. за 73, с. 918].

Недаремно відомий український філософ М. Шлемкевич називає представників укра-

їнської інтелігенції, які написали на своїх прапорах шевченківське гасло “Борітеся – поборе-те”, “шевченківською людиною” на противагу “старосвітському поміщицтву”, що “отупіло в достатку..., окуплюваному кріпацькою неволею братів”; відрізняє він нову, сучасну (“шевченківську”) людину і від тих, хто “не прийняв нової російської дійсності, але і не знизився до рівня старосвітського поміщика”, шукаючи “нового, кращого світу”, “в своїй душі, у самовдоволенні” (“сковородянська людина”) так само як і від тих, хто “при всій прив’язаності до України, її звичаїв і народної культури... все ж упліталися в нове життя... молоді, повної розгону російської імперії” (“гоголівська людина”) [74, с. 18–21]. “Старосвітські поміщики” – це та численна і, на жаль, ще й посьогодні жива і впливова верства колишнього українства, яка заради ласого кусня забула національну гідність, мову, історію і через своїх посланців у Верховній Раді галасує про “двомовність”, “подвійне громадянство”, єдиний фінансовий, економічний і тому подібний “простір”, і яка, подібно до біблійного Ісава, “своє первородство віддає за поживу саму” (євр. 12, 16). “Сковородянська людина” – це та частина української інтелігенції, яка, не приймаючи ганебної дійсності, втікає від неї у “башту зі слонової кістки” – царину абстрактної науки і мистецтва.

Що ж до “гоголівської людини”, то ця верства української інтелігенції відіграла (і певною мірою ще й сьогодні продовжує відігравати) більш складну, багатогранну і суперечливу роль у вітчизняній історії, ніж просто “служіння імперії”. Адже вже сам М.В. Гоголь, який дав ім’я цьому типу людини, якого не тільки (за почином В. Белінського) нарекли “великим русским писателем”, але який і сам (суб’єктивно) щиро прагнув стати ним, є трагічною постаттю в українсько-російському культурному “пограниччі”. Прагнучи ввійти у російську літературу, М. Гоголь приносить із собою туди свій потужний український (невластивий російському “духові”) екзистенційний менталітет, котрий виявлює себе у самій структурі гоголівського художнього мислення, навіть у самій “російській мові” Гоголя. Відомий російський учений-філолог І. Мандельштам незаперечно показав, що “мовою душі” письменника була мова українська, що не тільки словництво, лексика й семантика, але й синтаксис-складання цього письменника були українські, і що писав він, сказати б, “перекладаючи” [75, с. 194].

“Українськість” гоголівської думки, її анти-тетичність щодо “російськості” відверто виявилися у “Вибраних місцях листування з друзями”, які, цілком зрозуміло, і викликали гнівну реакцію горезвісного “Листа до Гоголя” В. Белінського. І “несамовитий Віссаріон” не був винятком у негативному ставленні до творчості “малорослого малоросса” (вираз Ф. Вігеля) російської громадськості. У зв’язку з цим С. Аксаков писав: “У всьому колі моїх петербурзьких знайомих, я не зустрів жодної людини, якій би сподобався Микола Гоголь, і яка б його вповні цінила”. І не дивно – україноментальний вплив Гоголя на російську літературу (культуру в цілому), хоч і спричинився до виходу її на світову арену, проте багато у чому виявився руйнівним. Відомий російський літературознавець К. Мочульський так писав про Гоголя: “Йому судилося круто повернути всю російську літературу,... зрушити її зі шляху О. Пушкіна на шлях Ф. Достоєвського. Усі риси, які характеризують “велику російську літературу”, що стала світовою, були визначені М. Гоголем... Із Гоголя починається широка дорога, світові простори. Сила Миколи Гоголя була така велика, що йому вдалося зробити неймовірне: перетворити пушкінську епоху нашого письменства в епізод, до якого повороту нема і бути не може. Він розбив гармонію класицизму, порушив естетичну рівновагу, якої чудом досягнув О. Пушкін... Від М. Гоголя пішла вся “нічна свідомість” нашої словесності: нігілізм Л. Толстого, безодні Ф. Достоєвського, бунт В. Розанова. Її “день”, Пушкінський золотом тканий покров, був скинений... Можна жалувати за днем, що так швидко промайнув, і здригтися перед страшним нічним “карликом”, автором “Мертвих душ”. Але не можна відкидати того, що велика російська література вийшла із “Шинелі” цього “карлика”. Без М.В. Гоголя, можливо, була б рівновага, антологія, благополуччя: безконечно продовжений Майков, а за ним – безплідність. Після М. Гоголя – “повне неблагополуччя”, світовий розмах і світова слава” [76, с. 86–87].

Якщо перший “прорив” української культури на московські терени, як уже говорилося про XVII–VIII століття, був переплавлений Москвою через фільтр російського менталітету, то другого “прориву” Імперія не витримала. Її культура під тиском російськомовної, але україноментальної творчості М. Гоголя і далі – Ф. Достоєвського, Л. Толстого та ін., які, виходячи із гоголівської “Шинелі” вступають у

відверту полеміку з продовжувачами російськоментальної культурної традиції – В. Белінським, М. Чернишевським, Д. Писаревим, “сходить з рейок” органічно російського розвитку, насичується україноментальним – екзистенційним – змістом і в такий спосіб виходить на світовий рівень, породжуючи яскравий культурний феномен як “срібний вік” російської культури (М. Бердяєв) на початку XX сторіччя. Ще один потужний імпульс – теж російськомовний, але україноментальний – отримує Росія тепер уже у суто філософській сфері від Памфіла Юркевича, якого у 1861 році було запрошено з Києва до Московського університету. Імпульс цей був сприйнятий В. Соловйовим, який на той час навчався в університеті і згодом передав цей імпульс блискучій плеяді російських мислителів (С. Булгаков, П. Флоренський, Д. Мережковський, брати С. та Є. Трубецькі та ін.), творців унікальної і парадоксальної для російської філософської свідомості школи – російського екзистенціалізму початку XX століття, тісно пов’язаної з київською школою екзистенціалізму М. Бердяєва, Л. Шестова, В. Зеньковського та інших.

Таким чином, “гоголівська людина”, яка в суб’єктивному плані щиро стала “на службу” новій батьківщині, але зберегла свій національний (схований за російськомовною формою) менталітет, об’єктивно виконала дуже своєрідну функцію, суть якої проф. Московського університету С. Трубецької, відомий російський філософ початку XX століття, у своїй праці “До проблем російського самопізнання” витлумачив у тому смислі, що українізація російської культури була “містком” до її європеїзації, – без такої попередньої українізації “європеїзм” (світовий рівень) не міг би бути приживлений на російській землі.

Отже, в добу відновлення своєї державності – УНР – українська інтелігенція вступає, долаючи рутинну інерцію обивателів-“малоросів” (прямих нащадків “старосвітських поміщиків”), позбавляючись “русофільських ілюзій” “гоголівської людини” і водночас збагачуючись свідомістю потужності свого культурного впливу на північно-східного сусіда і, попри помилки й вагання, нерішучість та утопічні сподівання, у ній все яскравіше вимальовуються риси людини “шевченківської”.

Але, як кажуть, не судилося... Не вистояла молода українська державність у т. зв. “чотирикутнику смерті” (з півдня і сходу Антанта і російська білогвардійщина, із заходу – Польща, з півночі – більшовицька Росія). Україна



– тепер вже як “соціалістична радянська республіка” потрапляє у залізні “обійми” старшого брата. Більшовики успадковують традиційну – російськокоментаьну – гілку культури минулого (Ф. Белінського, М. Чернишевського, Д. Писарева). Що ж до “гоголівської” (україноментаьної) спадщини, то вона практично репресується. М. Гоголь тлумачиться просто “великим русским писателем” (критика Ф. Белінського проголошується цілком справедливою, а “Листування” не друкується); творчість Ф. Достоевського оцінюється як “растленная достоевщина” (а твори самого Достоевського надовго – принаймні до смерті Й.В. Сталіна – зникають з навчальних програм), згадайте хоча б ленінське: “архискверный Достоевский”: Л. Толстой же – просто “великий русский писатель”, “зеркало русской революции”, але – “юродствующая во Христе толстовщина”.

Що ж до “срібного віку” російської культури, то його “характеристику” вичитуємо у короткому курсі історії ВКП(б): “Появилась целая орава модных писателей, которые “критиковали” и “разносили” марксизм, оплевывали революцию, издевались над ней, воспедали предательство, воспедали половой разврат под видом “культы личности”” [77, с. 96–97]. Політичні і культурні діячі УНР, значна частина української творчої інтелігенції (В. Винниченко, В. Липинський, Д. Донцов, Є. Маланюк та багато інших) опиняються в еміграції. Насувається нова, ще страшніша руїна. Проте сталося так, що надходження цієї “руїни” дещо загальмувалось.

В Україні формується нова – радянська інтелігенція, утверджується з різних складових. Зокрема, до неї входять представники дореволюційної інтелігентської молоді (П. Тичина, М. Рильський, М. Зеров та ін.), молодь, котра прийшла з фронтів громадянської війни, серед якої було немало комуністів (В.В. Сосюра, М. Хвильовий, Д. Фальківський, М. Куліш й інші достойники), трудяща робітнича і селянська молодь. Це була революційна інтелігенція, хоч уявлення про зміст “революції” у різних її представників було далеко неоднозначним. І неоднозначність ця набула певної чіткості і виразності у зв’язку з початком специфічного процесу в неросійських регіонах колишньої Російської імперії підготовкою до створення Союзу Радянських Соціалістичних Республік. Процес цей звався “коренізацією”, в Україні ж він набув форми “українізації”. Первинно він був пов’язаний з відродженням національної культури, свідомості, мови і т. ін.,

зосереджуючи увагу нової інтелігенції навколо цих проблем. Згодом усе частіше починає виявлятися невідповідність між національною свідомістю і “комуністиною” орієнтацією на “пролетарський інтернаціоналізм”, за яким все виразніше проступають нові (радянсько-російські) імперські амбіції. Виникає і швидко зростає у свідомості нової української інтелігенції “розкол”, навіть внутрішній конфлікт. “Орел, Тризубець, Серп і Молот... і кожне виступає як своє”, читаємо у П.Г. Тичини 1920 року в поезіях “Замість сонетів і октав”. Павло Григорович малює нам картину “сторозтерзаного Києва” і ставить поруч: “І двіста розп’ятий я”. У В. Сосюрі, котрий певний час воював в українській армії під командуванням С. Петлюри, читаємо в 1924 році:

*І пішов я тоді до Петлюри,  
бо у мене штанів не було.  
Скільки нас отаких біля мурів  
од червоної кулі лягло...*

Але Сосюра не криється, що не випадково “пішов до Петлюри”; лише згодом вступає до лав Червоної Армії:

*Довго, довго я був із собою в бою...  
Обсипалось і знов зеленіло в гаю.  
Пролітали хвилини, як роки...  
Рвали душу мою  
Два Володьки в бою,  
І обидва, як я, кароокі,  
І в обох ще незнаний невидимий хист, –  
Рвали душу мою  
Комунар  
і  
націоналіст.*

У поемі Фальківського “Чекіст” бринить журба людини, яка боролася за ідеали більшовизму, але нині усвідомлює марність жертв. В оповіданні М. Хвильового “Я (романтика)” говориться про ідейного революціонера, який в ім’я “світлого ідеалу загірної комуни” віддає накази про розстріл багатьох людей: серед засуджених опинилась і його мати, але це не зупиняє його, він розстрілює її особисто: “...тоді я у млості охоплений пожаром якоїсь неможливої радості, закинув руку за шию своєї матері і притиснув її голову до своїх грудей. Потім підвів мавзера й нажав спуск на скроню.

Як зрізаний колос, похилилась вона на мене...

... – там, у далекій безвісті, невідомо горіли тихі озера загірної комуни”. Герой оповідання В. Антоненка-Давидовича “Смерть” комуніст-українець Горобенко, щоб переконати членів свого партосередку росіян, які сумніваються у ширості його відданості партії, добровільно

приймає участь у “каральному” поході на село й особисто убиває одного з українських селян-заложників.

Українське національне відродження 20-х років ХХ століття охоплює всі сфери культурного життя (не тільки літературу). Серед “вершинної” групи Відродження, безперечним лідером якого був М. Хвильовий, бачимо імена поета-лірика П. Тичини, філософа В. Юринця, драматурга М. Куліша, художника Ю. Нарбута, режисера Л. Курбаса, кіномитця О. Довженка та ін. Підкреслюючи всіляко “несумірність” російсько-радянського “комунізму” та “інтернаціоналізму” з національною ідеєю (саме російського “комунізму”, оскільки серед діячів Відродження були українські комуністи – “боротьбісти”, “укапісти”: В. Еллан-Блакитний, Г. Михайличенко, О. Довженко, Б. Антоненко-Давидович та ін. – які, не погоджуючись з “інтернаціоналістською” програмою РКП(б) та КП(б)У, цілком узгоджували ідею комунізму і національну ідею), вони вважали його несумірним з гуманізмом, людяністю взагалі.

Недаремно українське Відродження 20-х років минулого століття починається україноментальною програмою т. зв. “кларнетизму” (від тичинової збірки “Сонячні кларнети”), “світлоритму”. “Кларнетизм” розгортає “лінію духовної суверенності”, лишається вірним “здоровим, історично сформованим первням свого народу”. Світлоритм є визволення, новонародження, позбавлення внутрішнього рабства – “комплексу малоросійства”, національного гніту. “Ми б даремно шукали, – пише Ю. Лаврінченко, у “Сонячних кларнетах” будь-якої поетизації кривавого революційного фанатизму чи месіянистського завойовництва на вірець “Дванадцяти” і “Скіфів” Олександра Блока. Для чого це, коли у твоєму власному серці – весь усесвіт незрозумілий тобою? Сюди, на це нововідкрите поле “серця-всесвіту” і на його очищення від сміття й намулу скеровувалася спонтанна експансія поета” [73, с. 937, 938]. “Кларнетизм”, однак, не уникає й темряви – “у П. Тичини, продовжує Ю. Лаврінченко, “проміння смерті” схрещується із світлохвилями в одну суцільну тканину, як чорна і червона нитки у поликах дівчини... Так само зароджується і необароковий праобраз “Скорбної матері”, глибоко український... Незбагненна і потрясаюча краса цього образу: всі промені кларнетичної, космічно-української веселки січе гострий дощ чорних капель крові” [73, с. 941]. Перед нами виразна характеристика “кларнетизму” як типово украї-

іноментального – екзистенційно-антеїстичного, кордоцентричного – культурного феномена.

У такому ж – україноментальному – ключі формулюється М. Хвильовим і концепція “романтичного вітаїзму” (від лат. *vita* – життя), ця активно творча, одухотворена форма мистецького світовідчуття, яка, вступивши в 1925 році у творчий синтез з тичиновим “кларнетизмом”, утворила смислове ядро стилю українського відродження 20-х років ХХ століття. Вона і стає ідейно-художньою програмою створеної М. Хвильовим у тому ж 1925 році Вільної академії пролетарської літератури (ВАПЛІТЕ). У знаменитій дискусії 1925 – 1928 років Хвильовий у серії памфлетів (“Камо грядеши”, “Думки проти течії”, “Апологети писаризму” та “Україна чи Малоросія”) проголошує кінець культурної гегемонії Москви в Україні. Саме у цьому контексті і народжується широкознане “Геть від Москви!” Миколи Хвильового. “Від Котляревського, Гулака, Метлинського, – читаємо у Хвильового, – через “братчиків” до нашого часу включно, українська інтелігенція, за винятком кількох бунтарів, страждає на культурне позадняцтво. Без російського диригента наш культурник не мислить себе. Він здатний повторювати тільки зади, мавпувати. Він ніяк не може втямити, що нація тільки тоді зможе культурно виявити себе, коли найде їй одній властивий шлях розвитку” [78, с. 471].

Спротив московській гегемонії не означав, проте, прагнення сховатися у національну “шкарлупу”. Вочевидь це був заклик переорієнтувати Україну, її культуру з Північного Сходу на Захід. Орієнтація на Захід, на Європу (“психологічну Європу”, – говорить Хвильовий) розуміється, звичайно ж, не у буквально вульгарному смислі “схиляння” перед нею, інакше це було б тим самим позадняцтвом (тільки не “російським”, а “європейським”). Європа мислиться М. Хвильовим “як психологічна категорія, певний тип культурного фактора в історичному процесі” [79, с. 610]. Іншими словами, орієнтація на Європу означає повернення до власних культурних джерел відродження української (європейської, а не російської за своїм типом) культури. На подібних позиціях стояли й інші “ваплітяни”. Так, на театральному диспуті у Харкові в 1927 році Лесь Курбас різко виступив проти “малоросійства” як комплексу “принципово провінційної нації”, проти “недійових натур”, які “полюбляють часом кайдани свого рабства”, які вважають “елементи нашої культурно-національної відсталості елементами

власного національного обличчя” і які винесли “із віків рабства засвоєне недовір’я у власній силі”. Філософський сенс національної проблеми щодо культури Л. Курбас убачає у культурній суверенності України, яка має йти “до вершин творчості вселюдського значення” [73, с. 885–886].

Дослідники українського відродження 20-х років минулого століття наголошують на “необароковому” характері творчості його учасників. Тим самим встановлюється спадкоємність “кларнетично-вітаїстського” стилю цих 20-х років з екзистенційно-кордоцентричними орієнтаціями традиційного українського менталітету: “Філософія відповідального серця”, “серця-всесвіту” – центральна у творців необарокко – йде... від її першотворця Григорія Сковороди через Тараса Шевченка і Миколи Гоголя до Павла Тичини” [73, с. 958–959].

Українське відродження 20-х років було яскраво пристрасним спалахом, революційним вибухом національної енергії української інтелігенції, розбудженої Т.Г. Шевченком, і п’янким повітрям свободи та суверенності України 1917–1920 років. Москва була приголомшена, вона не чекала, що 300 років неволі не вбили остаточно творчі сили українства. Боротьба за владу в московському більшовицькому керівництві після смерті В.І. Леніна певним чином сковувала репресивну енергію новоімперіалістичної радянсько-російської держави. Це створило своєрідну ситуацію “відлиги”, що нею і скористалися діячі відродження. Вони поспішали, бо напевно знали, чим скінчиться їхній бунт. Але вони хотіли встигнути засвідчити факт нескоримості національного духу, закликати до опору прийдешні покоління. Для вітаїзму в його кларнетичному оформленні, – наголошує Ю. Лавріненко, – “...радісний ренесансний життєвий і духовний “апетит”” був дуже характеристичний, але своєрідність вітаїзму (в його головному кларнетично-необароковому оформленні) була зовсім не в цьому, а у поєднанні його з почуттям трагізму “відповідального серця”...; неодмінною ознакою кларнетичного вітаїзму була пекуча підшкірна свідомість “короткого часу”, пристрасне бажання навіть ціною життя чи свободи зробити якомога більше, перш ніж прийде трагічна розплата за вирвану радість творчості” [73, с. 955].

Українська інтелігенція 20-х років ХХ століття вперше за останні 300 років зробила відчайдушно героїчну спробу підвестися з колін, випростатися, закрити своїм “відповідаль-

ним серцем” свій народ, свою культуру. Не всі витримали до кінця напруження бою – у 1933 році капітулював П. Тичина (“поцілував пантофлю папі”, за його власним виразом), пізніше підніс руки вгору М. Бажан, “відкупився” віршем (“Із-за гір та з-за високих...”) М. Рильський та, попри слабкість своїх авторів, продовжували жити і боротися їхні твори. У тому ж 1933, усвідомлюючи неминучість поразки, застрелився М. Хвильовий. Роздратована стійкістю опору, нездатна подолати його “цивілізованим” способом, Москва, за висловом Ю. Лавріненка, “змушена була пустити в хід свій останній в усіх її важливіших дискусіях аргумент – Чека” [73, с. 961].

У 1954 році об’єднання українських письменників-емігрантів “Слово” (США) надіслало на адресу другого Всесоюзного з’їзду письменників СРСР телеграму такого змісту: “1930 року друкувалося 259 українських письменників. Після 1938 року з них друкувалося тільки 36. Просимо вяснити в МГБ, де і чому зникли з української літератури 223 письменники?”. Відповіді не було. Проте вона і не потрібна, якщо взяти до уваги, що з названих 223 осіб лише семеро померли своєю смертю; відтак відповідь напрошується сама собою. Недаремно саме після 30-х років українське Відродження отримує зловісно-трагічне означення – “розстріляне”. Винищення української інтелігенції 20-х років минулого століття було свідомо запланованою акцією “упокорення” України, про що з цинічною відвертістю висловлювався слідчий у справі СБУ (березень 1930 року) Брук: “...Нам треба українську інтелігенцію поставити на коліна, це – наше завдання, і воно буде виконане: кого не поставимо – перестріляємо” [80, с. 245]. Однак “бунт” української інтелігенції видався Москві настільки загрозливим, що масовий терор проти інтелігенції доповнює масовим терором проти українського народу в цілому – голодомором 1933–1934 років. “У 1933, – читаємо ми у О. Субтельного, – помічник Й. Сталіна на Україні Мендель Хатаєвич, що керував кампанією зернозаготівель, із гордістю заявляв: “Між селянами і нашою владою точиться жорстока боротьба на смерть. Цей рік став випробуванням нашої сили і їхньої витривалості. Голод довів їм, хто тут господар. Він коштував мільйони життів, але колгоспна система існуватиме завжди. Ми виграли війну” [54, с. 360].

І ніби підсумовуючи жахливі результати небувалого ще за своїми масштабами геноциду щодо українського народу, Ю. Лавріненко

пише: “Тільки знищивши фізично біля 80% верхніх культурних кадрів... та близько 20% населення УРСР, змогла Москва змусити решту підкоритись і прославляти (не за совість, а за страх) “старшого брата”. Це вже не добровільне рабство, це – безприкладний в історії людства героїзм негідності. Своїми фізичними насильствами і вбивствами в Україні 1930-х років Москва тільки підкреслила своє повне духове банкрутство” [73, с. 919].

Національна трагедія “розстріляного відродження” 20-х років ХХ століття ефемітично змальовується у радянській літературі як “перевиховання” української інтелігенції. “Складним був шлях перевиховання старої буржуазної інтелігенції... в Україні, – читаємо у “Радянській енциклопедії історії України”. – Свідомість певної частини української інтелігенції (ця “певна частина”, як пам’ятаємо, сягала 80% її чисельності – *авт.*) була отруєна націоналізмом, недовір’ям до братнього російського народу. В ході соціалістичного будівництва, коли трудящі маси України під проводом Комуністичної партії здійснювали глибокі перетворення в економічному і культурному житті, стався крах буржуазно-націоналістичних ілюзій у свідомості старої інтелігенції. Систематична ідейно-виховна робота Комуністичної партії (і, додамо, її “караючого меча”, органів ДПУ-НКВС – *авт.*) допомогла переважній більшості цієї інтелігенції (точніше – того, що від неї лишилося після масових репресій – *авт.*) засвоїти ідеї науково-матеріалістичного світогляду, стати на позиції пролетарського інтернаціоналізму” [81, с. 257].

Але головні зміни сталися у якісному складі української інтелігенції: “у братерській сім’ї соціалістичних республік СРСР, – читаємо далі в Енциклопедії, – розквітли, зокрема, економіка, наука і культура УРСР, виростили численні кадри української радянської інтелігенції... Радянська Україна – республіка суцільної грамотності. У народному господарстві УРСР працює 2,9 млн. спеціалістів із середньою і вищою освітою, на кожні 10 тис. населення в республіці припадає 74 інженери. Майже 100 тис. осіб налічує загін науковців УРСР” [81, с. 257]. Погляньмо уважніше на якісний склад тієї верстви, що її називають “інтелігенцією” в УРСР: за офіційною термінологією радянської доби населення поділялося за “соціальним походженням” (так іменувалася графа в “Особистому листку з обліку кадрів”) на робітників, колгоспників і службовців. Останні практично й ототожню-

валися з інтелігенцією. За даними перепису населення 1979 році службовці становили 22,2% населення УРСР (працівники охорони здоров’я, народної освіти, науки, культури, мистецтва – 16,1% – за даними 1984 р.)

Отже, українська радянська інтелігенція (як і інтелігенція інших республік СРСР) складалася з кількох нашарувань: адміністративно-управлінських працівників (партійно-господарський і виробничо-відомчий апарати), виробничої інтелігенції (інженери, агрономи, майстри та ін.), т. зв. “масової” інтелігенції – вчителі, медпрацівники, працівники культурно-освітніх установ, юридичний персонал та ін.), військової інтелігенції (офіцери збройних сил, МВС і КДБ) і, нарешті, наукової і творчої інтелігенції (науково-технічної і природничої, науково-гуманітарної, письменників, художників, музикантів, акторів та ін.) Остання група в кількісному плані була найменшою (5,2% у 1979 році) серед інших.

Названі групи інтелігенції є (за винятком частини науково-творчої інтелігенції) державними службовцями і вже за самим своїм статусом відносяться до “наднаціональної” (репрезентуючої “інтернаціональну” державу СРСР) спільноти, яка спілкується мовою “міжнаціонального спілкування” (“общепонятным” русским языком). Певний виняток стосовно мови спілкування становила хіба що частина вчителів і культосвітніх працівників.

Але й значна частина науково-творчої інтелігенції становила російськомовну групу, про що красномовно свідчать дані статистичного збірника “Печать в СССР” за 1960 рік. Згідно з цими даними, в СРСР у 1960 році російською мовою (при майже 50% неросійського населення) видавалося 88% усієї наукової літератури, 94% виробничої та інструктивної літератури, 83,3% усіх підручників для вищої школи, 87,1% художньої белетристики, 97,6% дитячої літератури, 77,3% усіх періодичних видань. Загалом серед усіх видань СРСР російськомовних було 71% за назвами і 78% за тиражем. І російськомовна частка мала тенденцію до постійного зростання (так частка України в загальному випуску літератури в СРСР тільки з 1950 по 1963 рік скоротилася майже удвоє – з 11,4% до 6,5%; аналогічну картину спостерігаємо у сфері національної освіти: у 1958 році в містах України в українських школах навчалося всього 21% від усіх школярів (проти 97% – у 1926 році за часів “українізації”); що ж до кількості українських шкіл по всій Україні, то в 1928 році їх було

85%, а одразу після війни — 65% (і надалі ця кількість невпинно зменшувалася). Як тут не згадати таємну інструкцію Катерини II генерал-прокурору Сенату кн. Вяземському, в якій вимагалось, щоб Малоросію (так само як і Фінляндію, Ліфляндію, Смоленщину) “легкими способами привести до того, щоб вони обрусіли і перестали дивитися як вовки з лісу” [38, с. 429], або ж часто повторювану Московськими урядовцями тезу “когда будет много языков, то пойдет смута на земле” [див. 82, с. 77].

А русифікація України (як і інших республік СРСР) відбувалася з не меншою інтенсивністю, аніж за царату, ніби, незважаючи на “соціалістичну” революцію, продовжували діяти царські укази й інструкції. Та й справді, після короткої “паузи” 20-х років ХХ століття (політика “коренізації”) СРСР успадкував і продовжив імперські традиції царської Росії в національному питанні (і не тільки в ньому). Якщо у ті ж 20-ті роки відомий історик М.М. Покровський змальовував у своїх підручниках російську імперію як “тюрму народів”, то вже у підручнику з історії СРСР 1940 року (за ред. А.М. Панкратової) читаємо, що перехід України до Росії був “меншим лихом”, ніж загарбання її “панською Польщею”, або “султанською Туреччиною”. Після війни ж перехід неросійських народів до складу Росії вже тлумачився як “прогресивний крок уперед у розвитку цих народів”.

Методологічною “базою” русифікації неросійських народів СРСР, як вже відзначалося, був метод “матеріалістичної діалектики”, філософія “діалектичного та історичного матеріалізму”, які насправді були варіантами об’єктивістсько-натуралістичного світогляду та універсалістсько-технократичної методології. Технократизм як ідеологічно-світоглядна позиція з її технологічно-інструментальною практикою політично-економічної життєдіяльності державного “організму” є давньою традицією російської держави. Саме такий – технократичний (і, додамо, суто прагматично-утилітаристський) характер мали “реформи” Петра I. Під час своєї подорожі до Європи, що передувала реформам, російський цар цікавився не станом науки (її теоретичними підвалинами), ні, тим більше, станом європейської культури, а лише їх зовнішньо-“технологічними”, суто утилітарними проявами (технологія кораблебудівництва, організація металургійних підприємств, “модний” одяг, “модні” танці, “зовнішні” вияви культури і т. п.); отож не зустрічався він ні з видатними вченими чи мислите-

лями, а лише з ремісниками, купцями, промисловцями. Але ж чи не було це продовженням традицій безпринципного утилітаризму “татарофільської, зрадницької політики” перших московських князів? Відомий російський філософ Г.П. Федотов прямо говорить про їх готовність “с легким сердцем жертвовать элементарной справедливостью и завещанными из древности основами христианского общежития. Захваты территорий, вероломные аресты князей-соперников совершаются при поддержке церковных угроз и интердиктов. В самой московской земле вводятся татарские порядки... Не извне, а изнутри татарская стихия овладевала душой Руси, проникала в кровь и плоть” [83, с. 201].

Технократизм з його домінуванням “результату” над “засобами”, з його “технологічною” байдужістю до особистості (адже це тут лише “людський матеріал”) і до етнонаціональних особливостей (згадаймо ще раз старомосковське “когда будет много языков, то пойдет смута на земле”) без застережень був успадкований і російсько-радянською імперією. Скажімо, вже у 1920 році В.І. Ленін проголошує моральним усе те, що сприяє справі перемоги комунізму. То ж цілком природно Марксів гуманізм “розчиняється” у “масовій людині”, в абстрактному “образі “простой радянської людини”. Показово у цьому сенсі те, що ще в 1906 році Й.В. Сталін проголошує буржуазно-анархістську орієнтацію на “особу”: “наріжним каменем марксизму, – твердить він, – є маса, визволення якої... є головною умовою визволення особи..., через що його (марксизму – авт.) гасло: “Все для маси”” [84, с. 285]. Саме таку, докорінно відмінну від буржуазної “особи”, “масову людину” мав на увазі Сталін, наголошуючи у промові XVIII з’їздові ВКП (б), що “останній радянський громадянин, вільний від кайданів капіталу, стоїть на голову вище від усякого зарубіжного високопоставленого чинуші, який тягне на плечах ярмо капіталістичного рабства” [85, с. 499, 500]. І вже зовсім “технологічно” звучить жаргон, яким говориться про людину: “кадри”, “людський фактор”, а то й безіменні “гвинтики великого державного механізму”, як висловився Сталін на прийомі у Кремлі на честь учасників параду Перемоги, піднімаючи тост “за людей, яких вважають “гвинтиками” великого державного механізму... Який-небудь “гвинтик” розладнався – і кінчено. Я піднімаю тост “за людей простих, звичайних, скромних, за “гвинтики”, які тримають у стані активності

наш великий державний механізм в усіх галузях науки, господарства і військової справи. Їх дуже багато, ім'я їм легіон, тому що це десятки мільйонів людей. Це – скромні люди. Ніхто про них нічого не пише, звання у них немає, чинів мало, але це – люди, які тримають нас, як основа тримає вершину” [86].

То ж чи може дивувати та обставина, що у цій технологічній “мові” національна специфіка, національна унікальність могла знайти собі місце хіба що у понятті порожньої, суто “зовнішньої” “форми”, здатної наповнюватися однорідним соціалістичним, “інтернаціональним” (читай російсько-імперським) змістом. Показовою у цьому розрізі є та обставина, що у “канонічному” сталінському визначенні нації – “нація є стійка спільнота людей, що історично склалася і виникла на базі спільності мови, території, економічного життя і психічного складу, що виявляється у спільності культури” – така її риса, як “психічний склад”, так і не знайшла свого розкриття у численних статтях і брошурах з національного питання радянських часів, – занадто вже “унікальною”, індивідуальною виявилася вона для діалектико-матеріалістичної методології, здатної фіксувати реальність лише на “рівні” “найзагальніших законів природи, суспільства і людського мислення”.

З технократичного погляду “зайвими” є національні особливості “населення” такої країни, як СРСР (адже набагато “економічніше” і “зручніше” говорити однією, звичайно ж російською, мовою, навчати у школі, у тому числі і вищій, однією мовою, друкувати книжки, у тому числі і підручники, все тією ж однією “общепонятной” мовою). Звідси і черговий технократично-імперський “винахід” 60-х років – “новая историческая общность – советский народ” – але ж чи винахід? Мабуть, не зовсім, варто лиш згадати штучну конструкцію однорідної “давньоруської народності”, яка нібито мешкала у Київській Русі, щоб дати початок трьом братнім народам. Більше того, у книжці “Философия России XVIII”, виданій уже після розпаду СРСР (1992 рік) читаємо про “освоєння” Росією велетенських просторів азійського материка від Уралу до тихоокеанського Примор'я з його “величезним населенням, багатоміліардною історією і великою самобутньою духовною культурою, віддавна тисячами ниток пов'язаного з Росією (?)”, і далі: “Процес об'єднання (?) був важкий. Не легка доля випала насамперед російському народові, а також й іншим народам Російської

імперії, що формувалися у нову соціальну спільноту (чим не зародок “радянського народу”? – *авт.*). Ця “спільнота” була не якоюсь там “геополітичною банальністю, а консолідацією (!) слов'янських і неслов'янських народностей, що утверджувала свої права на історичне існування”. А далі йде настільки красномовний “пасаж”, що, як кажуть, будь-які коментарі виявляються зайвими: “Спіткання з ойкуменю кількох земних континентів, з їх населенням, культурою, історією породжувало у головах людей думки про людство (!), його єдність (!), про Всесвіт – цей своєрідний абсолют (!) у рамках реального світу” [87, с. 10, 11].

Технократична свідомість, проте, не є безсторонньо “денаціоналізуючою”, адже “радянський народ” усе ж має певного (і притому єдиного) “національного лідера” – російський народ, який “є найвидатнішою нацією з усіх націй, які входять до складу Радянського Союзу”, є “керівною силою Радянського Союзу серед усіх народів нашої країни”, є народом, який має “ясний розум, стійкий характер і терпіння” [88, с. 183]. Саме тому патріотизм радянського народу має бути патріотизмом російським (згадаймо як, особливо у повоєнний час, найменший натяк на вияв національної гідності котрогось із численних народів СРСР викликав негайне звинувачення у “буржуазному націоналізмі”; примітно, що вірш В. Сосюри “Любіть Україну” типовий тому приклад; російських же діячів культури критикували не за націоналізм і, тим більше, не за шовінізм, а за недостатній патріотизм – “низькопоклонство перед Заходом”, “космополітизм” тощо).

Однак і ця традиція була започаткована в імперії ще у дорадянські часи. Ще дореволюційний російський автор М. Лемке свідчить про те, що шеф жандармів А. Бенкендорф наполягав: “чтобы все выводы ученых и писателей клонились к возвышению Российской империи”. А інший російський автор, уже згадуваний нами О. Пипін, говорить про те, що М.В. Ломоносов написав донос на німецького історика Міллера, який, “описывая чувашей, не мог пройти, чтобы их чистоту в домах предпочесть российским жителям” і що він “больше всего высматривает пятна на одежде российского тела, проходя многие истинные его украшения”. Подібний “спосіб мислення” прагнули прищепити всій “радянській (й українській насамперед) інтелігенції” – “радянський (імперський) патріотизм, любов до Росії

(у тому числі “вміння не бачити” плям на її “тілі”), шанобливе ставлення до імперських державних структур (у тому числі і до цензури) і т. д.

Найважче було реалізувати таке “щеплення” стосовно гуманітарної інтелігенції, тож недаремно, як було показано, остання буквально “губилася” в масі адміністративно-управлінської, виробничої, природно-технічної та іншої інтелігенції, “престиж” якої всіляко (ідеологічно і матеріально) підтримувався. Стереотипність і рутинність виробничо-господарських та адміністративно-бюрократичних процесів, що виявлялися у “рішучості” (відсутності “хитань”) і “дисциплінованості” “інтелігента-службовця”, видавалися за вищі чесноти (всупереч “інтелігентській розхлябаності” гуманітаріїв з їх одвічним “плюралістичним” баченням проблем і, відповідно, схильністю до сумнівів і відстоюванням “права на помилку”). Гуманітаріям усіляко нав’язували невластиві їм, технократичні, форми поведінки, згадати хоч би “знамените” визначення письменників, як “інженерів людських душ”. Слушною у цьому контексті видається нам оцінка, що дана російським філософом-емігрантом Г.П. Федотовим реакції радянської людини під час закордонних поїздок на західну свободу і плюралізм думок: “Майже ні у кого не помічаємо ми журби за свободою, радості дихати нею. Більшість навіть хворобливо реагує на свободу західного світу, як на безладдя, хаос, анархію. Їх неприємно дивує хаос думок на шпальтах преси: хіба істина не одна?” [83, с. 211].

Престижність технократичного “способу життя” переконливо ілюструється, наприклад, тією загальновідомою обставиною, що переважна більшість партійно-державної еліти у СРСР (скажімо, члени обласних, міських, районних комітетів партії, не кажучи вже про ЦК КПРС і ЦК союзних республік) на 80–90% мали технічну (або агрономічну) освіту. Якщо ж поглянути на освітній ценз перших секретарів, наприклад, ЦК Компартії України повоєнного часу (до війни більшість з них взагалі не мала вищої освіти), то всі вони без винятку – М. Хрущов, Л. Мельников, О. Кириченко, М. Підгорний, П. Шелест, В. Щербинський – мали вищу технічну освіту. Така ж ситуація мала місце і в керівництві Радою Міністрів України. Сфера науки і вищої освіти так само очолюється представниками природничих або технічних дисциплін; ними були (і продовжують залишатися) всі президенти Української Академії Наук, так само як і мі-

ністри вищої освіти повоєнного часу. Навіть університетська освіта в Україні контролюється все тим же природничо-технічним “корпусом” (щоб не сказати “кланом”) – і перед веде тут столичний – Київський – університет, – протягом усієї його радянської (і пострадянської) історії на чолі його не стояв жоден ректор-гуманітарій.

І все ж, попри всі перепони і перешкоди, ледь послаблюється (після смерті Й. Сталіна у 1953 році) жорстка диктатура і з’являються ознаки нової (“хрущовської”) політичної “відлиги”. Природно, що в Україні знов піднімається хвиля спротиву, й очолюють її знову ж таки представники гуманітарної інтелігенції (підтримувані кращими представниками інтелігенції природничо-технічної, а вони завжди знаходилися у цьому середовищі – очевидно не без впливу національного – екзистенційно-гуманістичного – українського менталітету, який певною мірою “нейтралізовував” денационалізуючі впливи технократичної свідомості).

Але “відлига” скоро минає і “вдаряють” нові “приморозки”. Знов починаються репресії (масових розстрілів, щоправда, не було, але були масові арешти 1965 і 1972 років, були “мордовські” табори, були й смерті: В. Стус, О. Тихий, А. Горська та ін.).

Однак була і радісна осінь свободи – 24 серпня 1991 року Був синьо-жовтий прапор над Парламентом й урочистий Національний Гімн... Проте ейфорія перших місяців Національної Революції минає, настають суворі будні розвалу економіки, інфляції, некомпетентно-безпорадних зусиль владних структур та одвічно обивательського – “а мо, не тре” було тої незалежності? А мо краще замінити незалежність ковбасою?

Некомпетентність влади виявляється у її звертанні до “звичних”, технократичних стереотипів мислення і дії: “піднімемо економіку, а висока громадянська свідомість і патріотизм вже прийдуть самі собою”. Під час виборів до Верховної Ради в 1994 році народжується ще один технократичний міф, буцімто до Парламенту (за прикладом західних країн) треба обирати головним чином економістів та юристів, але при цьому якось “не звернули увагу” на те, що “західні” парламенти є парламентами “усталених” країн, де треба лише підтримувати нормальне функціонування налагодженого суспільно-політичного організму, тоді як у нас цей організм треба творити (як кажуть, зараз у нас – “розбудовувати”), а для

цього потрібні не просто “компетентні” фахівці, а й обов’язково люди творчі.

Наші зверхники, шукаючи шляхів розбудови суверенної України, нерідко звертаються до досвіду інших країн, зокрема Польщі, вбачаючи в ній велику подібність до нинішньої української ситуації. Так, подібність є. Але є й принципова відмінність: Польща – країна з традиційно високим рівнем національної самосвідомості, який не дав, навіть у роки чужинецького панування, можливості розірвати єдність нації. “Москва душила їх, – відзначає цю особливість Д. Донцов, – але не розірвала їх культурної єдності. Лишила їм їх Баторіїв, Міцкевичів, їх костели, навіть назву їх країни (“Царство Польське”), їх називали бунтівниками і бунти суворо карали, але так і казали, що це був “польський мятеж”. Навіть переслідуючи Костюшків і Пілсудських, Москва завше признавала, що власне вони і ніхто інший були правдивими товмачами польськості, навіть в очах ворога поляки і польська культура були одно... Інакше поступалося з Україною. І. Мазепа став зрадником не лише Москви, але й України. Т. Шевченко – для домашнього вжитку, для загального – М. Гоголь і О. Пушкін... Підстави нашої культури могли лишитися українськими, але на горі – суздальська цибуля” [89, с. 70].

То ж замість того, щоб звернути увагу на виховання національної самосвідомості українського громадянства (принаймні інтелігенції першочергово), гуманітаризації і гуманізації системи освіти (середньої і вищої школи), швидкої й ефективної перепідготовки викладачів гуманітарних дисциплін, кинули цю важливу сферу життя на “самоплив” (знов за принципом – “буде ковбаса, буде й висока свідомість”), більше того – зруйнували вже існуючу систему перепідготовки викладачів-гуманітаріїв вищої школи.

Були, щоправда, зроблені поодинокі кроки із створення нової програми національної освіти. У проєкті тієї програми було багато хороших слів про гуманістичність освіти, про особистісний підхід у вихованні та освіті, про важливість базуватися на вітчизняному досвіді шкільництва і т. д. Говорилося навіть про “необхідність подолання технократичного ставлення до дійсності”. Але тут же надається велика увага “застосуванню новітніх педагогічних технологій” і навіть ставиться завдання “створити НДІ інноваційних педагогічних технологій”. Отже, як то кажуть, “приїхали!” Адже загальновідомо, що “технологією” нази-

вається (варто лише заглянути у будь-який довідник чи енциклопедію) “сукупність прийомів і способів одержання, обробки або переробки (зміни стану, властивостей, форми) сировини, матеріалів, напівфабрикатів чи виробів у різних галузях промисловості, в будівництві тощо; наукова дисципліна, що розробляє і вдосконалює ці прийоми і способи. Технологіями (або технологічними процесами) називають також самі процеси одержання, обробки, переробки, складання або будівництва. Крім того, технологією називають опис виробничих процесів, інструкції щодо їх виконання, технологічні карти тощо. До складу сучасної технології долучають і технологічний контроль виробництва” [90, с. 240].

Як видно з наведеної енциклопедичної довідки, термін “технологія” стосується лише процесів виготовлення (обробки, переробки та ін.) речових продуктів і, притому, у більшості випадків, процесів масових, “потоківих”. То ж ніяким чином цей термін не стосується процесів “роботи” з людьми (навчання, виховання, лікування і т. ін.). Відтак цілком зрозуміло, що будь-яка спроба поставити подібного роду діяльність на “поток”, тобто підходити до неї “технологічно”, є не просто помилка, а злочин, який довго чинився у радянській середній і вищій школі, зорієнтованих на “виготовлення” “пересічного”, “масового” спеціаліста. Викладачі українських ВНЗ, напевно, ще пам’ятають як напередодні розпаду СРСР від них суворо вимагали величезну кількість усілякої “документації” із проведення занять, у тому числі й “технологічні карти”.

В нинішній ситуації потрібні вольові і творчі (а не традиційні, що звертають у “наїжджену колію” технологічних рішень і русофільських у дусі ностальгії за радянськими часами, орієнтацій) дії керівництва, активно підтримувані українським громадянством. А до такої активності українське громадянство може спонукатися визначеністю своєї позиції у підтримці ідеї української державності, української національної ідеї. Саме це потрібно, на думку колишнього президента УНР в екзилі М. Плав’юка, “щоб перебороти своєрідний код національного менталітету українців, який... міцно закарбований у підсвідомості і штовхає недовірливого українця до своєї схованки – успадкованої пасивності, що вироблена століттями експлуатації та репресій. Усе це надзвичайно посилено дефектним вихованням останніх десятиріч у дусі покори, апатії, безвідповідальності” [91, с. 152].



У цьому аналітичному форматі дуже повчальною є позиція В.І. Леніна, який, попри увесь свій принциповий об'єктивізм і матеріалізм (і, звичайно ж, технократизм), внутрішнім відчуттям (інтуїцією) талановитого політика вже на початку ХХ століття відчув вирішальну силу ідеологічного чинника у перебігу реальних подій суспільної життєдіяльності. Зовсім не у відповідності з фундаментальним принципом первинності матеріально-економічних чинників у житті суспільства Ленін згадує Марксову тезу про перетворення ідей, коли вони “оволодівають масами”, на “матеріальну силу” й у програмній праці “Що робити” піддає критиці позицію так званих “економістів”, наголошуючи на тому, що “без революційної теорії немає революційного руху”. Інша справа, що ця його “ідеалістична” теза мала прагматично-утилітарне підґрунтя, але успіх більшовицького жовтневого перевороту багато в чому завдячує політичній інтуїції саме його провідника.

Так само і в нашій нинішній ситуації важливо, просто конче потрібно, зважити на далеко не “вторинну” вагомість ідеально-духовного чинника і, насамперед, національної самосвідомості.

Не можна також не враховувати і так званого “російського” чинника, як у його “зовнішньому” вияві (політика Росії щодо України, яку не завжди можна називати дружньою), так і у “внутрішньому вияві” (біля 20 % населення України становлять росіяни, які у значній своїй кількості ще не можуть примиритися з думкою про втрату в Україні свого колишнього статусу “привілейованої” – панівної – нації). Ми взагалі згодні з думкою М. Косіва, яку наводить М. Плав'юк, про те, що “час припинити докоряти Росії за недружелюбну поведінку стосовно України. Вона поводить так, як і може поводитися. Іншої політики від неї чекати годі. Дорікати треба не Росії, а самим собі, що не можемо спромогтися на власну державну політику, яка впливає з наших національних інтересів” [91, с. 152]. Слід реалістично сприймати “російський” чинник – не наражатися на конфлікти і сварки із сусідньою державою, але й не запобігати (за давньою звичкою), не принижуватися перед хамовитими вихватками (теж за давньою, але вже “московською” звичкою) цього сусіди, який не може ніяк вийти з ролі “старшого брата”.

Вірно, Росія не може поводитися інакше, ніж вона поводить – такий її менталітет, а

тому його просто треба враховувати у “російській політиці” України.

Відомий російський філософ, знавець російського національного характеру (він присвятив цьому питанню спеціальну книжку) М.О. Лосський наводить у своїй праці характерний приклад для ілюстрації поваги російської людини до “строгости” поведінки з нею: “В Петербурзі весною таяв лід на Неві і переходить через реку по льду стало опасно. Градоначальник распорядился поставить полицейских на берегу Невы и запрещать переход по льду. Какой-то крестьянин, несмотря на крики городского, пошел по льду, провалился и стал тонуть. Городовой спас его от гибели, а крестьянин вместо благодарности стал упрекать его: “Чего смотрите?” – Городовой говорит ему: “Я же тебе кричал.” – “Кричал! Надо было в морду дать!”” [92, с. 48].

Повертаючись до питання про шляхи подолання Україною її нинішньої нелегкої ситуації, ще раз процитуємо М. Плав'юка, з яким ми згодні у даному питанні: “передумовою успіху є потреба мати в Україні сильного лідера, який зуміє вказати українцям Сходу і Заходу на спільну мету і матиме сильну волю послідовно йти до цієї мети, ведучи народ за собою. Щоб вести останній за собою задля досягнення короткої мети, вистачить звернути увагу на економіку, побутові справи, але задля великої справи цього не вистачить. Дійсний лідер мусить бачити перед собою і народом дальшу мету – мету розцвіту, утвердження і закріплення нашої держави. А це можна досягнути чітким з'ясуванням національної ідеї України. Ми покликані усвідомити, що майбутність нашої держави та української нації буде забезпечена, якщо нам вдасться створити нашу національну еліту. Вона мусить і буде складатися з провідних елементів різних прошарків нашого народу, тобто з тих, хто зуміє своєю далекозорістю, активністю, динамікою, розумом та ідейністю завоювати собі авторитет і належне місце у спільноті. Королі та князі творили свої династії. У нас їх під сучасну пору немає і не буде. Наші провідники не родяться такими (себто урядовими діячами), вони виростають серед нас і здобувають собі наше довір'я, любов і – головне (!) – підтримку їхніх зусиль. У мене немає сумніву, що вони стануть носіями суспільної національної свідомості” [91, с. 153].

І такою – справді національною елітою українського народу – має стати нарешті українська інтелігенція. Вона покликана згур-

тувати українське громадянство під прапором національної ідеї України і вивести – на цей раз уже остаточно і назавжди – український народ з-під “московського караулу”.

### ПІСЛЯМОВА 1997 РОКУ

Історія кожного народу невіддільна від його долі, традицій, духовності, культури. Тому і твориться вона в етнонаціональних барвах (“світлоритмах”, як казав П. Тичина) рідної мови. “На відміну від математики або хімії, – говорив Марк Блок, – історія не має у своєму розпорядженні системи символів, що не пов’язані з якою-небудь національною мовою. Історик говорить тільки словами, а значить словами своєї країни” [20, с. 80].

І наші пращури киеворусичі свято шанували свою рідну мову. Коли ж довелося сприйняти їм від грекомовної Візантії християнську цивілізацію, то вони зробили це не тільки, творчо переосмисливши її відповідно до своїх традицій, але й у рідній (не грекомовній) слов’яномовній формі. Коли ж з цього приводу дехто почав висловлювати до киян претензії, киеворуські інтелектуали, автори “Літопису Руського”, відповіли так: “Деякі... почали хулити слов’янські письмена, кажучи: “Не належить бо нікому мати свою азбуку, окрім євреїв, і греків, і латин, – згідно з Пілатовим написом, що його він на хресті господньому написав...” Але, читаємо далі у “Літопису”: “Нехай сповниться слово Писання, що “восхваляють Бога всі народи”, і друге: “Возглавляють усі мовами різними (про) велич Божу, оскільки бо дав їм святий Дух говорити”. А якщо хто хулить слов’янську грамоту – хай будуть вони відлучені од церкви, допоки виправляться. Бо вони – вовки, а не вівці, так що треба за ділами впізнати їх і берегтися їх. Ви ж, чада, божого послухайте учення і не відкиньте повчання церковного, як ото поучив вас Мефодій, учитель ваш” [37, с. 15].

Ми знаємо вже, що сталося із середньовічними західноєвропейцями, які сприйняли християнську цивілізацію у латиномовній формі і на довгі півтора тисячоліття практично втратили етнічну самосвідомість. Видатні мислителі на сторінках сучасних енциклопедій і словників виглядають украй безбарвно: Ансельм Кентерберійський – “теолог, представник схоластики”, Бернар Клервоський – “католицький теолог, містик”, Роберт Гроссетест – “середньовічний філософ”, Іоанн Дуне Скот – “середньовічний теолог і філософ, пред-

ставник схоластики, чернець-францисканець”, Тома Аквінський – “середньовічний філософ і теолог, систематизатор ортодоксальної схоластики, засновник томізму, чернець-домініканець” і т. п.

Киеворусичі уникли такої долі, більше того – у X–XIII століттях, вони створили високу слов’яномовну культуру і за рівнем освіченості та загальної культури стояли вище від тогочасної Західної Європи. Проте лиха доля спіткала і наш народ: потрапивши після татаро-монгольського погрому зрештою під владу Польщі, колишня киеворуська аристократія “почала слабнути у своєму прагненні підтримувати руську віру та народність, оскільки осередок її діяльності був не в Русі, а в Короні Польській, при дворі, у сенаті; аристократія руська складала частину аристократії польської, інтереси руські були для неї інтересами провінційними, і тому вона скоро охолола до них, як до нижчих за неї”. Посилаючись на ці міркування російського історика С.М. Соловйова, В.Ф. Солдатенко і Ю.В. Сиволюб роблять такий висновок: “Внаслідок католицької експансії, провідниками якої були єзуїти, українська аристократія стала масово зрікатися віри батьків і приймати католицизм, а з ним польську мову і культуру” [93, с. 22–23]. А потім – приєднання до Москви, жорстокі репресії проти “непокірних” представників української політичної і культурної еліт та “дарування” прав російського дворянства “покірним”. І тепер уже у словниках та енциклопедіях заміготіли імена українських митців, учених і мислителів цього періоду, проти прізвищ яких незмінно повторюється означення – “російський” (у тексті ми вже наводили конкретні приклади). Тепер уже українські інтелектуали зазнали “російської долі” своїх “латиномовних” колег “по нещастю” середньовічної Західної Європи.

У тексті роботи вже говорилося про фальсифікації і спотворення історії України, характеру і змісту її взаємозв’язків з російською історією, що здійснювалися в офіційній історії Російської (царської і радянської) імперії. Говорилося про фальсифікації, так би мовити, умисні і такі, що були результатом “узагальнюючої” (об’єктивістсько-натуралістичної, “діалектико-матеріалістичної” та ін.) методології, “технократичних” та прагматично-утилітаристських орієнтацій і т. п. Йшлося і про суб’єктивні позиції “неупереджених” російських авторів (О. Пипін, О. Архангельський та ін.), які визнавали не тільки істотний

вплив української (“київської”, “південно-руської”) культури на російську, але і взагалі її (російської культури) “українське коріння”. А такий російський автор, як кн. М. Трубецької, узагалі говорить про те, що нібито Петро I свідомо віддав перевагу “малоросійській” редакції російської культури на шкоду “великоросійській”, оскільки, мріючи про “європеїзацію” Росії, розумів, що “малоросійська” редакція набагато ближча до Європи, ніж “великоросійська”. Нинішня російська культура тому, – говорить М. Трубецької, – “є продовженням не московської, а київської культури, відтак центр культури перемістився з Києва до Москви лише тому, що державність у Російській імперії була “великоросійська””.

У цих позиціях деяких російських учених міститься значна доля істини. Але, визнаючи (вочевидь цілком щиро) цінність української культурної (і не тільки культурної) спадщини для Російської держави, висловлюючи іноді навіть думку про пріоритет (у духовно-культурній сфері) України перед Росією, всі названі (і не названі) автори подібних переконань незмінно виходять з тези про неістотність (або, принаймні, “другорядність”) відмінностей між українським і російським народами, їх культурою, мовою і навіть менталітетом – мовляв, це лише два племені єдиного народу.

Ми не хотіли б повторювати аргументи, що свідчать не на користь названої позиції (вони вже наводилися у тексті роботи). Не будемо говорити і про те, що серйозний вплив української культури (і навіть менталітету) на російську – принаймні у таких двох принципово важливих випадках, як вплив М. Гоголя і П. Юркевича – зумовлювався далеко не самою лише “схожістю” двох “братніх” слов’янських культур (у тексті про це також говорилося немало). Хотілося б наголосити лиш на одному моменті, якого майже не торкалися в роботі. Йдеться про дещо інше тлумачення характеру і джерел справді великого впливу української культури, українського менталітету (духу) на Росію. Таке тлумачення, на нашу думку, найбільш виразно сформульовано у книжці українського автора (емігранта з 1944 року) П. Голубенка “Україна і Росія у світлі культурних взаємин”, на матеріалі дослідження творчості М. Гоголя. Він пише: “В російській літературі М. Гоголь репрезентував Україну. Він належав до другого імперського фронту української нації, був носієм і реалізатором її культурної місії на Сході Європи. Російська література була для нього всеросійською імперською трибуною, а

сам він – живим символом культурної експансії України на північ, у напрямі Москви і Петербурга.

Прийнявши існування України у Російській імперії за доконаний факт, М. Гоголь виступив як духовний реформатор Росії з метою наближення її до культурно-історичних традицій Київської Русі, щоб таким шляхом розв’язати проблему російсько-українського співжиття у спільній державі. М. Гоголь належав до тієї частини української еліти, яка свої стародавні імперські традиції і могутні потенції української культури прагнула реалізувати в новій імперській Росії. Історія поставила перед ним дилему: або занідити і пропасти у глухій малоросійській провінції, або піти на службу в російській державі, взяти активну участь у будові імперії, зробити її своєю. Об’єктивно ця тенденція була спрямована на українізацію Московії, щоб зробити її більш надійним партнером у співжитті з нею у спільній державі. Російська імперія стала ареною завзятої боротьби двох культур, яка об’єктивно означає боротьбу за духовне обличчя сходу Європи, за панування у цьому просторі київського чи московського “національно-культурного типу”.

Гоголь став носієм українського впливу на російську культуру і таким чином його діяльність відповідала українській культурній експансії на Московщину” [94, с. 246–247].

Українська (у джерелі киеворосійська) культурна експансія до Росії по-своєму “продовжилася” і за радянських часів – згадайте численних вихідців з України тільки у Московських (столичних) театрах, кіностудіях, академічних інститутах, ВНЗ, серед керівників промисловості, сільського господарства і т. д. Ми вже не кажемо про цілу “династію” партійно-державних всесоюзних лідерів, котрі вийшли з України (М. Хрущов, М. Підгорний, Л. Брежнев та ін.)

І на закінчення хотілося б зробити ще один важливий наголос: у тексті роботи говорилося про специфічні, відмінні від “світового стандарту” (brain-workers) риси російської інтелігенції (з посиланням на М. Бердяєва). Специфічними також “нестандартні” уявлення про інтелігенцію зустрічаємо і в українських авторів. “Інтелігентами, – читаємо у В. Липинського, – не називаю всякого, хто скінчив вищу чи середню школу, бо таку школу скінчити може і хлібороб, і військовий, і промисловець, і робітник. Інтелігентами, за моєю термінологією, є люди, не зайняті матеріально-продуктивною працею, не володіючі ані засобами

війни, ані засобами продукції, а ті, хто здобуває собі прожиток узамін за працю свого ума і духу” [23, с. 465]. Таке уявлення, вочевидь, про інтелігенцію відрізняється не тільки від традиційно російського (бердяєвського), а й від загальнорадянського.

### ПІСЛЯМОВА 2010 РОКУ

Свою оповідь про Україну, її культуру і, насамперед, про українську інтелігенцію (інтелігенція, як відомо, завжди є активним творцем культури будь-якого народу) ми почали з констатації змісту цікавого документу-петиції, поданої у 1869 році до французького сенату відомим політиком, сенатором, редактором однієї з тогочасних французьких газет. Називалася петиція досить своєрідно: “15-мільйонний європейський народ, забутий в історії”. Йшлося про український народ, який кількісно дорівнює всім підданам корони св. Стефана (Австро-Угорської монархії). Цей народ, говорилося у петиції, є “руським або русинами, і його земля звалася Руссю..., а той народ, який нині звемо руським, звався москвинами, а їх земля – Московією. В кінці минулого століття всі у Франції і в Європі добре вмели відрізнити Русь від Московії”. Це була остання публічна згадка про Україну-Русь і навіть після розвалу СРСР й утворення самостійної Української держави дуже багато людей у світі (подекуди й у самій Україні) продовжують “нечітко” розрізняти істотні відмінності між українцями і росіянами, а то й навіть вважати всіх жителів колишнього СРСР “росіянами”. І це здебільшого не є результатом звичайного невігластва. Це – результат багатовікової (починаючи від царювання Петра Першого) політики цілеспрямованої “русифікації” (у специфічному розумінні для правителів Російської імперії, яка від 1721 року стала називатися Московське царство), а від Жовтневого перевороту 1917 року – “інтернаціоналізації” народів СРСР з метою штучного створення “нової національної спільноти – Радянського Союзу”, який послуговується для спілкування єдиною – **російською** – мовою.

\* \* \*

Проголосивши Московське царство після перемоги над Швецією у 1721 році Російською імперією, Петро I задумав створити російську історію, яка б відповідала новому йменню країни. Виписавши з Німеччини історика Г.Ф. Міл-

лера, Петро відправив його збирати по всій країні матеріали для цієї праці. Міллер старанно виконав це доручення, але до написання Російської історії практично приступили лише за правління імператриці Катерини II (вона правила імперією у 1762–96 роках). У 1783 вона засновує “Комиссию по составлению записок о древней истории, преимущественно России”. Комісія мала працювати над матеріалами, знайденими Міллером в Сибіру, на Уралі та в інших місцях і водночас вилученими, за наказом Петра I, в Україні (літописи, архіви, наявні першоджерела тощо). На цих матеріалах були написані т. зв. “общерусские летописные своды”. Самі матеріали (першоджерела) досі невідомо де поділися (були або дуже “надійно” заховані, або просто знищені). Офіційно ці “летописные своды” і видаються за змістовно об’єктивні історичні тексти. Сама Катерина власноручно написала текст “Размышления о проекте истории России XVIII века”, зміст якого мав слугувати офіційним “дороговказом” при написанні російської історії. Офіційна історія Росії була написана вже пізніше за дорученням імператора Олександра I російським письменником-сентименталістом М.М. Карамзіним – “История государства Российского” в 12 томах (з давніх часів до 1611 року включно). Провідна ідея цієї історії – **походження Росії від Київської Русі** – батьківщини трьох братніх народів – великоросів, малоросів і білорусів під проводом великоруського народу. Провідна роль великоросів полягала нібито у створенні ними в тяжких умовах гноблення монголо-татарської Золотої Орди могутньої **слов’янської** держави – Московського князівства (згодом – Московського царства, а ще пізніше Російської імперії).

Це офіціоз. Але провідні російські історики С.М. Соловйов, В.О. Ключевський, О.А. Шахматов та інші у багатьох своїх працях по суті заперечують **фактично** головні постулати російського історичного офіціозу. І вже зовсім несумісними фундаментальними положеннями останнього виглядають положення впливової історичної школи т. зв. “євразійства”, керованої князем М.С. Трубецьким, що виникла на початку 20-х років минулого століття.

Радянська енциклопедія історії України (К.: Гол. ред. УРЕ, 1970) у т. 2 у статті “Київська Русь” визначає останню як “... давньоруську державу з центром у Києві, яка в IX – на початку XII століття об’єднувала всіх східних слов’ян” і “була однією з наймогутніших і найбільших держав Європи” (с. 357). Цент-

рами племінних князівств (союзів племен) були міста: у полян – Київ, у ільменських слов'ян – Новгород, у кривичів – Смоленськ і Полоцьк, у сіверян – Чернігів тощо; крім названих племен до Київської Русі входили древліани, дреговичі, дуліби, уличі, радимичі, тиверці. В XI–XII століттях починається розпад Київської держави, від якої, зокрема, відокремлюються Новгородське і Володимиро-Суздальське (або Ростово-Суздальське) князівства.

Якщо на базі східнослов'янських племен колишньої Київської Русі сформувалися відомі народності (близько XV–XVI століть) – білоруська (кривичі, радимичі, полочани), новгородська (яку сьогодні і можна віднести до власне **російських** слов'ян) та українська (решта східнослов'янських племен), то етнічні джерела формування росіян (тих, які іменують себе “великоросами”), якщо мати на увазі їх східнослов'янське джерело, є вельми сумнівними.

Прийнято вважати, що праатьківщиною великоросів (як слов'янської етнічної спільноти) є територія колишнього Ростово- (чи Володимиро-) Суздальського князівства, першим князем якого вважається син київського князя Володимира Мономаха, – Юрій Володимирович (прозваний “Долгоруким”). Це князівство розташовувалося на території т. зв. “Залешанської землі” – західного краю велетенського лісового масиву, що тягнувся через азійський материк від Східного Сибіру – “тайги” (сьогодні цей східноєвропейський “шматок” сибірської тайги вирубаний і нинішній її західний край лежить за Уралом). На цій території й зародилася на межі XIII–XIV століть московське князівство – історична колиска Московської землі, що була праатьківщиною сучасної Росії.

Говорячи про формування великоросів, проф. В.О. Ключевський писав: “Великорусское племя было делом новых разнообразных влияний..., притом в краю, который лежал вне старой коренной Руси и в XII веке был более инородческим, чем русским краем... Финские племена водворялись среди лесов и болот центральной и северной России ещё в то время, когда здесь не заметно никаких следов присутствия славян” (Ключевский В.О. Исторические портреты. – М., 1990. – С. 41). І далі: “Так и на этом пространстве и в восточной полосе Европейской России встречаем множество рек, названия которых оканчивается на **-ва**: Протва, Москва, Сытва, Косва и т. д..., а по-фински значит **вода**. Нозвание самой Оки

финского происхождения: это – обрусевшая форма финского *joki*, что значит **река** вообще...; здесь встречается много сел и речек, которые носят их названия..., определяя по этим следам в географической номенклатуре границы расселения мери и веси найдём, что эти племена обитали некогда от слияния Сухоны и Юга, от Онежского озера и реки Ояти до средней Оки, захватывая северные части губерний Калужской, Тульской и Рязанской” [Там само, с. 142].

Саме до цієї “инородческой” Залешанської землі і відправив Володимир Мономах свого сина Юрія “шукати собі столу” (місця княжіння). Юрій відправився сюди з невеличкою дружиною (військовим загоном), але не міг “прижитися на цій суворій лісо-болотяній землі”. Як зауважує російський проф. Д.О. Корсаков: “За увесь тривалий час – від Олега до Юрія Долгорукого – жоден із князів не живе тривалий час у далекій Ростовській області. Всі вони з'являються сюди гістьми, та й то не на тривалий час” (Корсаков Д.А. Мера и Ростовское княжество. – Казань, 1872. – С. 71).

Існує легенда про заснування Юрієм Долгоруким Москви у 1147 році. У “Літописі Київському” під цією датою справді є запис про те, що князь Юрій запросив свого двоюрідного брата Святослава до Москви – “Прийди до мене брате у Москву” (Літопис Київський. – К., 1990. – С. 208). Але йдеться насправді про зустріч у маєтку “боярина Кучка” на березі річки Москва. Про характер цієї зустрічі читаємо у літописі під датою 28 червня 1174 року (с. 314) у сюжеті убивства сина Юрія – Андрія Боголюбського. На полях сторінки наводиться витяг із книжки російського історика В.М. Татищева “Повесть о зачале царствующего града Москвы”. Говорячи, що на річці Москві стояв маєток великого боярина Степана Івановича Кучка, Татищев повідомляє, що у 1147 році до нього завітав Юрій Володимирович, який “будучи жонатим... та п'ючи з дружиною, взяв собі за полюбовницю піддату красуню, жону Кучка. Обурений Кучко запер свою жону на замок. За це Юрій його вбив. Доньку забитого Улиту тут же віддав за свого сина Андрія, вже один (чи більше) разів одруженого на невідомій жінці... Справили весілля, на яке приїхали, зокрема, чернігівський князь Святослав Ольгович... Забрали тоді й обох молодих сиріт, синів Кучка – Петра і Якіма, котрі жили потім у Володимирі-Суздальському”. Ось як “веселився” Юрій Долгорукий на березі Москви-ріки (Москва, до речі,

звичайно, теж фінське слово, яке у перекладі означає “гнила вода”) у маєтку Кучка, а не будував майбутню столицю Росії. Жодного населеного пункту біля маєтку Кучка (який називався Кучкове) вочевидь не було. Адже монголо-татари, що з’явилися тут у 1238 році, одразу провели перепис населення (для точної інформації у збиранні данини); перший перепис здійснив у 1238–39 році сам Батий, другий – у 1257–58 – хан Беке, і нарешті третій перепис, проведений у 1272 році ханом Менгу-Тимуром, нарешті зафіксував появу населеного пункту на березі Москви-ріки, який (за назвою річки) називався “Москва”. Так що даремно у 1948 році увесь СРСР урочисто святкував 800-річчя своєї “кипучей, могутньої, никем не переможеної” столиці. На жаль, 800 років по тому на цьому місці відбувалися події, що аж ніяк не заслуговують урочистостей.

Отже, на території майбутньої московської держави, аж до монголо-татарської навали 1238 року, ніякого більш-менш помітного слов’янського населення (крім нечисленної, репрезентованої групою князів-мономаховичів – Юрія і його синів Андрія Боголюбського і Всеволода “Велике Гніздо” з невеликими дружинами (та й то, починаючи від останніх, Володимиро-Суздальські князі відмовляються від дружинників-слов’ян і набирають свої дружини з місцевих жителів угоро-фінського етнічного загалу)) **не було**. Формування російського (“великоруського”) етносу на теренах Ростово-Суздальщини починається вже після приходу на ці землі монголо-татарської орди (“Золотої Орди”, як величала себе ця держава).

Не слід, проте, забувати, що Золота Орда, хоча й завоювала землі колишньої Київської Русі, не змогла втримати надовго її основну частину. Новгород і Псков зуміли зберегти свою автономію, хоча й змушені були платити монголо-татарам данину. Що ж до Києва, Смоленська та інших східнослов’янських територій монголо-татарська влада збереглася тут ненадовго. У 1320 році литовський князь Гедимінас звільнив від ординської влади Київ, а у 1362 князь Альгердас вибив монголо-татар з усієї території колишньої Київської землі (битва на “Синіх водах” – річка Синюха на території сучасної Кіровоградщини). Слов’янське населення території майбутньої України і Білорусі опинилося у межах Великого князівства Литовського, або т. зв. Литовської Русі, так називали цю державу, оскільки значний відсоток її населення становили пред-

ставники української і білоруської народностей, які формувалися на той час. Ми підкреслюємо, що Литва з в і л ь н и л а майбутні українські і білоруські землі від монголо-татарського іґа, а не “загарбала” її, як про це пишуть російські підручники з історії (в тому числі й сучасні). Майбутні українці і білоруси щедро поділилися з литовцями досягненнями своєї культури (Литва на той час щиро сприйняла цей дарунок, зробивши офіційною мовою своєї держави “руську (українсько-білоруську) мову”, якою й було написано “Литовський статут” – збірник правових норм держави, а литовці подарували українцям і білорусам найцінніше – **свободу** від “кривавого болота монгольського рабства” (К. Маркс), у якому зросла й виховалася деспотична Московія, майбутня Російська імперія). Тим самим було врятовано і збережено європейський (свободний) дух східного слов’янства русичів.

А що ж відбувалося на території колишнього Ростово-Суздальського князівства (території заселеної угоро-фінськими племенами – меря, мордва, мокша, мешера та ін.), яка у 1238 році опинилася під владою монголо-татарських завойовників? Місцевий князь – Ярослав Всеволодович (син князя Всеволода “Велике Гніздо”) рушив до монгольського Великого хана Батия (разом із сином Олександром, майбутнім “Невським”) і здався. За це Батий призначив його Великим князем “всєя Русі”, залишивши у себе його сина заручником. До речі, до цього термін “Русь” стосовно цієї території **не вживався**. Так у “Літописі Київському” читаємо (с. 318), що ростовці, довідавшись про смерть свого князя (Андрія Боголюбського), говорили: “Князь наш убитий, а дітей у нього нема. Синочок його малий у Новгороді, а брати його в Русі (тобто – у Києві)”. Більше того, російський радянський історик В.А. Кучкін, автор книги “Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X–XVII вв.” (М., 1984) пише у передмові до цієї книги (с. 3), посилаючись на відомого російського історика і філолога О.А. Шахматова: “Звичайно, під “Північно-Східною Руссю” розуміють територію Волго-Окського межиріччя. Таке розуміння, правильне для найдавнішого періоду, але тоді ще до цього регіону не вживалося поняття Русь. Останнє увійшло в ужиток тільки після монголо-татарського завоювання” (Кучкін В.А. Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X–XVII вв. – М., 1984. – С. 3). І справді, для монголів термін

Русь був просто територія, що лежить на захід від орди до Литовського кордону. Сама ж “залешанська земля”, заселена угоро-фінськими племена (майбутня Московщина) становила для завойовників певні незручності (лісові мисливці – угоро-фінська людність – не мала постійних поселень, часто змінюючи своє місцеперебування у лісових хащах, що незаперечно утруднювало нормальне отримання данини). Вихід із скрутної ситуації віднайшла православна церква в особі митрополита Алексія (був митрополитом з 1353 по 1378 рік). Він запропонував створити монастирі нового типу – на базі надання їм права насильно захоплювати землю, що належала місцевим племенам, разом із самими тубільцями-поганами (не-християнами), шляхом їх **охрещення**. Охрещений ставав “християнином” – “крестьянином”, власністю, “кріпаком” (по суті – **рабом**), монастиря. Звідси походить російське слово **крестьянин** (сільський житель, землероб). Це унікальний термін, притаманний лише російському селянинові. У всіх (принаймні європейських) народів термін цей походить від місця проживання – укр. *селянин* – житель села; англ. – *country-man*, *farmer* – мешканець провінції (живе поза містом), фермер; нім. – *dorfwohner* – мешканець села; чеськ. – *rolnik* – той, хто працює на ріллі та ін. Лише в російській мові фах сільськогосподарського працівника визначається **конфесійною** (приналежністю до певної релігійної конфесії – християнства) ознакою. Саме так розкривається сенс слова “крестьянин” у знаменитому “Толковом словаре русского языка” В.І. Даля – “Крестьянин – крещеный человек” (Большой иллюстрированный толковый словарь русского языка. – М., 2005. – С. 114).

І справді, А. Ропшин, автор “Полного собрания исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырских и примечательных церквях России” наводить дані про деякі з таких монастирів “нового типу”: Троїцько-Сергієва Лавра – налічувала понад 106 тисяч душ (с. 180); Чудів монастир у Москві – 18,6 тис. селян (с. 192–199); Симонів монастир у Москві мав 12 тис. душ селян (с. 206) та ін.

Саме так з величезної маси лісових угоро-фінських племен Залешанської землі і сформувався нібито “слов’янський” етнос московитів – “великорусів”, проголошуваний від часів створення “Истории государства Российского” за катерининською програмою “Комиссии по

составлению сведений о древней истории, преимущественно России” провідним етносом східнослов’янських народів, їхнім “старшим братом”.

Завершуючи нашу “Післямову 2010 року” до праці “Феномен української інтелігенції”, хотілося б порадити читачеві познайомитися з дуже цікавим дослідженням українського автора В.Б. Белінського “Страна Моксель или открытие Великороссии” у двох частинах, виданого у Києві видавництвом імені Олени Теліги у 2006 році, яка містить надзвичайно багатий фактичний дослідницький матеріал, на який ми з великою вдячністю спиралися у нашій Післямові. Хотілося б також порадити читачеві познайомитися із збірником праць видатного російського філолога й історика М.С. Трубецького – лідера російської історичної школи т. зв. “євразійства” (Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. – М., 1995), у якому викладаються основні принципи “Євразійської школи”, яка так само проливає нове світло на походження “великоруського” народу, на його культуру і мову.

**АВТОРИ**

січень–лютий 2010 року, м. Київ

1. Січинський В. Чужинці про Україну. – К., 1992.
2. Горфункель А.Х., Основные этапы развития итальянской философии в эпоху Возрождения // Типология и периодизация культуры Возрождения. – М., 1978.
3. Ауэрбах Э. Мимезис. – М., 1976.
4. Кессиді Ф.К. До проблеми національного характеру // Філософська та соціологічна думка. – 1992. – №6.
5. Белинский В.Г. История Малороссии Николая Маркевича // Избр. философские произведения. – Т. 1. – М., 1948.
6. Хованов Н.В. Каковы необходимые и достаточные признаки русского философа // Философские науки. – 1988. – №8.
7. Сталін Й.В. Виступ у Кремлі на честь командуючих військами Червоної Армії 24 травня 1945 р. // Про Велику Вітчизняну війну Радянського Союзу. – К., 1952.
8. Сталін Й.В. Про діалектичний та історичний матеріалізм // Питання лєнінізму. – К., 1947.
9. Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique. – Paris, 1960. – P. 58.
10. Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique. – Paris, 1960.
11. Kierkegaard S. Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. – Erster Teil, Düsseldorf-Köln, 1957.
12. Шестов Л. Умозрение и откровение. – Париж, 1964.
13. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Собр. соч. – Т. III. – М., 1900.
14. Ницше Ф. Утренняя заря // Собр. соч. – Т. III. – М., 1900.
15. Jaspers K. The European Spirit. – London, 1948.
16. Husserl E. Die Krisis der europdischen Wissenschaften und transzendente Phdnomenologie // Husserliana. – Bd. VI. – Haag, 1954.

17. Sartre J.-P. L'Être et le néant. – Paris, 1943.
18. Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen, 1960.
19. Heidegger M. Sein und Zeit. – Berlin, 1960.
20. Блок М. Апология истории. – М., 1973.
21. Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа “Анналов”. – М.; 1993.
22. Антонович В. Про козацькі часи на Україні. – К., 1991.
23. Історія філософії України: Хрестоматія. – К., 1993.
24. Липа Ю. Призначення України. – Львів, 1992.
25. Костомаров Н.И. Исторические произведения. – К., 1989.
26. Розов Н.Н. К вопросу об участии Иллариона в начальном летописании // Летописи и хроники: Сборник статей. – М., 1974.
27. Курбатов Г.Л. История Византии // От античности к феодализму. – М., 1984.
28. Іларіон Київський. Слово про Закон і благодать // Давня українська література: Хрестоматія. – К., 1991.
29. Хрестоматія по древнерусской литературе / Составители М.Е. Федоров, Т.А. Сумникова. – Изд. 2-ое, исправленное. – М., 1974.
30. Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. – Санкт-Петербург, 1992.
31. Берг М.Э. Эпохи и идеи: Становление историзма. – М., 1987.
32. Стам С.М. Учение Иоахима Калабрийского // Вопросы истории религии и атеизма. УП. – М., 1959.
33. Удальцова З.В. Мироззрение византийского хрониста Иоанна Малалы // Византийский временник. – Т. 30. – М., 1969.
34. Грушевський М.С. Нарис історії Київської землі від смерті Ярослава до кінця XIV сторіччя. – К., 1991.
35. Києво-Печерський патерик. – К.: Час, 1991.
36. Чаговец В.А. Преподобный Феодосий Печерский, его жизнь и сочинения. – К., 1901.
37. Літопис руський. – К., 1989.
38. Дорошенко Д. Нарис історії України. – Львів, 1991.
39. Антонович В.А. История Литовской Руси. – К., 1882.
40. Грушевський М. Історія України-Руси. – Т. IV. – К., 1993.
41. Федорів Ю. Люблін. – К., 1991.
42. Грушевський М. Історія України-Руси. – Т. V. – К., 1993.
43. Українська культура: Лекції / За ред. Д. Антоновича. – К., 1993.
44. Голенищев-Кутузов И.Н. Гуманизм у восточных славян: Украина и Белоруссия. – М. 1963.
45. Антонович Д. Українська музика // Українська культура: Лекції / За ред. Дмитра Антоновича. – К., 1993.
46. Історія української культури / Під заг. ред. І. Крип'якевича. – Нью-Йорк, 1990.
47. Яковенко Н.М. Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст.: (Волинь і Центральна Україна). – К., 1993.
48. Сакович К. Вірші на жалосний погреб шляхетного лицаря Петра Конашевича Сагайдачного... // Давня українська література. – К., 1991.
49. Костомаров Н.И. Две русские народности. – Киев-Харьков, 1991.
50. Огієнко І. Українська культура. – К., 1991.
51. Сборник материалов для исторической топографии Киева. – К., 1874.
52. Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским. – М., 1897.
53. Хижняк З.И. Киево-Могилянська академія. – К., 1988.
54. Субтельний О. Україна. Історія. – К., 1991.
55. Пыпин А. История русской литературы. – Т. II. – СПб, 1902.
56. Архангельский А.С. Из лекций по истории русской литературы. – Казань, 1913.
57. Петров Н. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии (1721 г.). – К., 1991. – Т. 1, ч. 1.
58. Зеньковский В.В. История русской философии. – Т. 1. – Париж, 1980.
59. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990.
60. Струве П.Б. Исторический смысл русской революции и национальные задачи // Вехи. Из глубины. – М., 1991.
61. Горсей Дж. Записки о России XVI – начало XVII в. – М., 1990.
62. Липа Ю. Призначення України. – Львів, 1992.
63. Лосский Н.О. Характер русского народа. – Кн. первая. – Франкфурт на Майне, 1957.
64. Дорошенко Д. Нарис історії України. – Львів, 1991.
65. Етнонаціональний розвиток України. Терміни, визначення, персоналії. “Великоросійський шовінізм”. – К., 1993.
66. Бердяев Н. Духовные основы русской революции // Собр. соч. – Т. 4. – Париж, 1990.
67. Зіньківський Т. Молода Україна, її становище і шлях // Писання Трохима Зіньківського. – Книга друга. – Львів, 1898.
68. Зіньківський Т. Національне питання в Росії // Писання Трохима Зіньківського. – Кн. друга. – Львів, 1898.
69. Хвильовий М. Апологети писаризму // Твори у 2-х томах. – Т. 2. – К., 1990.
70. Маланюк Є. Книга спостережень // Київ. – 1991. – № 7.
71. Демкович-Добрянський М. Україна і Росія. – Львів-Краків-Париж, 1993.
72. Зіньківський Т. Писання Трохима Зіньківського. Книга друга. – Львів, 1896.
73. Лавріненко Ю. Розстріляне відродження. – Париж, 1959.
74. Шлемкевич М. Загублена українська людина. – К., 1992.
75. Маланюк Є. Гоголь – Гоголь // Книга спостережень. – Торонто, 1962.
76. Мочульский К. Духовный путь Гоголя. – Париж, 1934.
77. История Всесоюзной Коммунистической партии (большевиков): Краткий курс. – М., 1938.
78. Хвильовий М. Думки проти течії // Твори: В 2-х т. – Т. 2. – К., 1990.
79. Хвильовий М. Україна чи Малоросія // Твори: В 2-х т. – Т. 2. – К., 1990.
80. Науковий збірник Українського вільного університету. – Т. 15. – Мюнхен, 1992.
81. Інтелігенція // Українська енциклопедія історії України. – Т. 2. – 1970.
82. Російщення України: Наук.-попул. зб. – К., 1992.
83. Федотов Г.П. Россия и свобода // Знамя. – 1989. – №12.
84. Сталін Й.В. Анархізм чи соціалізм // Твори. – Т. 1. – К., 1946.



85. *Сталін Й.В.* Звітна доповідь на XVIII з'їзді партії // Питання лєнінізму. – К., 1947.

86. Прием в Кремле в честь участников парада Победы // Правда. – 1945. – 27 июня.

87. *Шкурков П.С.* Философия России XVIII века. – М., 1992.

88. *Сталін Й.В.* Виступ на прийомі в Кремлі на честь командуючих військами Червоної Армії // Про Велику Вітчизняну війну Радянського Союзу. – К., 1952.

89. *Донцов Д.* Дві літератури нашої доби. – Львів, 1991.

90. Технологія // Українська Радянська Енциклопедія. – Вид. друге. – Т. 11, книга перша. – К., 1984.

91. *Плав'юк М.* Коментар до сьогодні // Всесвіт. – 1994. – № 10.

92. *Лосский Н.О.* Характер русского народа. – Книга первая. – М., 1957.

93. *Сиволоб Ю.В., Солдатенко В.Ф.* Передумови і зародження української національної ідеї // Український історичний журнал. – 1994. – № 2—3.

94. *Голубенко П.* Україна і Росія в світлі культурних взаємин. – К., 1993.

## АНОТАЦІЯ

*Бичко Ада Корнійвна, Бичко Ігор Валентинович.*

**Феномен української інтелігенції: спроба екзистенційного дослідження.**

У монографії, на засадах екзистенційної методології стосовно найповнішого пізнання України, українства, українських історії та культури, різнобічно висвітлений героїчно-трагічний шлях становлення української інтелігенції від зародження Київської Русі (X століття) до наших днів. Аргументована ментальна (внутрішня) альтернативність української інтелігенції російській як у провідних рисах (індивідуалізм – колективізм, толерантність – нетолерантність, життєлюбність – месіанізм, кордоцентризм – агресивність), так і у способах етнонаціонального генезису, що виявляється в протилежних орієнтаціях – на творення світу, культури, повсякдення і самих себе і на оволодіння світом, його природними багатствами і культурними досягненнями та утвердження своїх (царсько-імперсько-більшовицьких) інтересів. Доводиться, що від моменту проголошення Петром I Московського царства (1721 рік) історія походження Росії кількаразово переписувалася і сьогодні не відображає задокументованих літописних реалій. Натомість у сучасної української інтелігенції як найбільш відповідальної гілки національної еліти з утвердженням державної незалежності України (1991 рік) є віками омріяна можливість звільнити свій народ “від московського караулу”, водночас підтримуючи і розвиваючи партнерські взаємовідносини з російським народом.

## АННОТАЦИЯ

*Бычко Ада Корнеевна, Бычко Игорь Валентинович.*

**Феномен украинской интеллигенции: попытка экзистенциального исследования.**

В монографии, на основании экзистенциальной методологии относительно наиболее полного познания Украины, украинства, украинской истории и культуры, разносторонне освещен героико-трагический путь становления украинской интеллигенции от зарождения Киевской Руси (X век) до нашего времени. Аргументирована ментальная (внутренняя) альтернативность украинской интеллигенции российской как в ведущих чертах (индивидуализм – коллективизм, толерантность – нетолерантность, жизнелюбие – мессианизм, кордоцентризм – агрессивность), так и в способах этнонационального генезиса, что выражается в противоположных ориентациях – на создание мира, культуры, повседневности и самих себя и на овладение миром, его естественными богатствами и культурными достижениями и утверждение своих (царско-имперско-большевистских) интересов. Доказывается, что от момента провозглашения Петром I Московского царства (1721 год) история происхождения России много раз переписывалась и сегодня не отображает задокументированных летописных реалий. Вместо этого у современной украинской интеллигенции как наиболее ответственной ветви национальной элиты с утверждением государственной независимости Украины (1991 год) появляется веками взлелеянная в мечтах возможность освободить свой народ “от московского караула”, в то же время поддерживая и развивая партнерские взаимоотношения с российским народом.

## ANNOTATION

*Bychko Ada, Bychko Ihor.*

**Phenomenon of Ukrainian Intelligence: Attempt of Existential Investigation.**

In the monograph on the grounds of existential methodology concerning the complete acquaintance with Ukraine, Ukrainian history and culture the heroic-tragic way of Ukrainian intelligence foundation from the beginning of the Kyiv Rus (10th century) to our days is revealed. Mental alternative of Ukrainian intelligence which is Russian as in characteristic features (individuality – collectivity, tolerance – intolerance, vitality – messianism, cordiality – aggressiveness) so in the ways of ethnic-national genesis which is shown in the controversial orientations – world creation, culture, everyday life and people themselves, world possession, its natural wealth and cultural achievements for the asserting of its own (tsar-imperial-billshovic) interests is argued. The history of Russia descent was rewritten several times from the time it was proclaimed by Peter the 1-st and today it doesn't reflect documented cronicals. Instead modern Ukrainian intelligence as the most reliable branch of national elith with the proclamation of independence of Ukraine has an opportunity to free its people from the Moscow guard at the same time supporting and developing partnership relations with Russian people.

Надійшла до редакції 2.02.2010